

PapyRossa
Hochschulschriften 53

Meinen Eltern, die tapfer versuchten, gegen herrschende Normen und zuschreibende Kategorisierungen zu leben und in totalitären Zeiten zu widerstehen. Ihre Visionen und Enttäuschungen, ihre Siege und Niederlagen, ihre Hoffnungen und ihr Schmerz sind meine Kraft.
Meinen Söhnen, die den Zumutungen eines solchen Erbes nicht entfliehen und mit mir sind.
Vielen Dank.

Leah Carola Czollek

Jenen Studentinnen und Studenten, die sich in Seminaren vom Que(e)rdenken berühren und beflügeln und mich an ihren jeweiligen Perspektiven teilhaben ließen.

Gudrun Perko

*Gudrun Perko
Leah Carola Czollek
(Hg.)*

Lust am Denken
Queeres jenseits kultureller Verortungen

Das Befragen von Queer-Theorien und *queerer* Praxis
hinsichtlich ihrer Übertragbarkeit auf verschiedene
gesellschaftspolitische Bereiche

PapyRossa Verlag

Gedruckt mit Unterstützung des Bundesministeriums für
Bildung, Wissenschaft und Kultur in Wien

© 2004 by PapyRossa Verlags GmbH & Co. KG, Köln

Luxemburger Str. 202, D-50937 Köln

Tel.: ++49 (0) 221 - 44 85 45

Fax: ++49 (0) 221 - 44 43 05

E-Mail: mail@papyrossa.de

Internet: www.papyrossa.de

Alle Rechte vorbehalten

Lektorat: Gudrun Perko/Leah Carola Czollek

Umschlag & Satz: Alex Feuerherdt

Druck: DIP Digital Print, Witten

Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der
Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische
Daten sind im Internet über <http://dnb.ddb.de> abrufbar

ISBN 3-89438-294-5

Inhalt

Einleitung	7
HEIKO KLEVE Das Nicht-Identische denken: <i>Queer</i> im Kontext radikaler Theoriebildung	14
GUDRUN PERKO Denken im Transit – ein Entwurf: Über das Ethos der Anerkennung, die Politik der Autonomie und Dimensionen der Magmalogik als transformative Erweiterung von <i>Queer</i>	31
GRADA KILOMBA FERREIRA Rewriting the Black Body	54
PAUL MECHERIL Ein Mund, der kaut, ein Ausländer, der isst, und die Liebe: Eine nichtromantische Notiz zu <i>Queer</i>	65
LEAH CAROLA CZOLLEK Gender Mainstreaming aus <i>queerer</i> und interkultureller Perspektive – eine konkrete Utopie	77
ELISABETH HOLZLEITHNER/KATI DANIELCZYK <i>Queer</i> im medizinischen Diskurs	94
HEIKE WEINBACH Die Auferstehung des Feminismus im Cyber	108
ED WATZKE Der Fisch des Diogenes: Ein Interview über <i>Queeres</i> und transgressive Mediation	122

HAKAN GÜRSES

Das »untote« Subjekt, die »ortlose« Kritik

140

LEAH CAROLA CZOLLEK/GUDRUN PERKO

Hot Lips in Neukölln: Alltagssplinter

159

Autoren und Autorinnen

163

Über die Herausgeberinnen

164

Einleitung

»Alles war eine Frage, ob ich das Kind bewahren konnte vor unserer Sprache, bis es eine neue begründet hatte und eine neue Zeit einleiten konnte. (...) Die Welt ist ein Versuch, und es ist genug, dass dieser Versuch immer in derselben Weise wiederholt worden ist mit demselben Ergebnis. Mach einen anderen Versuch!«

(Bachmann »Alles« in: Das dreißigste Jahr, München 1961)

Der Begriff *queer* etablierte sich in den USA als Bezeichnung eines politischen Aktivismus und einer Denkrichtung, den Queer-Theorien bzw. Queer-Studies. Seit geraumer Zeit wird *queer* auch im deutschsprachigen Raum diskutiert. Schwerpunkt sowohl theoretischer Ansätze als auch *queerer* Praxis sind bislang die Kategorien *sex*, *gender* und Begehren. Dieser Schwerpunkt fand ansatzweise Erweiterung, vor allem in den USA, insofern Sexualität und Geschlecht in ihrer Verknüpfung mit anderen Machtverhältnissen reflektiert wurde. Andere gesellschaftliche Regulativa als Geschlechterkategorien (wie Ethnizität, Kultur, *Race*) wurden ansatzweise einbezogen. Mit der *queeren* Kritik an der zweigeschlechtlichen Identitätspolitik (sowohl der heterosexuellen als auch der homosexuellen) einher geht das Eintreten für unterschiedlichste Lebensformen bzw. Differenzen insbesondere in Bezug auf die Alchemie des Begehrens.

Um *queer* zu einer umfassenderen Gesellschaftstheorie zu etablieren, muss gefragt werden, ob und inwiefern sich seine Kernaussagen (wie Eintreten für pluralistische Lebensformen, Selbstbestimmung der einzelnen Menschen u.v.m.) auf andere Bereiche als *sex/gender* übertragen lassen. Inwiefern ist es also möglich, diese in anderen Gebieten anzuwenden, und wo sind Grenzen sichtbar? Existieren bereits einzelne Disziplinen bzw. Felder, in denen *queer* schon Anwendung findet? In dem nun vorliegenden Sammelband gehen zehn Autoren und Autorinnen diesen Fragen erstmals im deutschsprachigen Raum in spezifischer Weise nach. Die Ergebnisse unseres Nachdenkens darüber werden in theoretischen, praktischen und literarischen Beiträgen zur Diskussion gestellt.

Ausgangspunkt unserer Fragestellung ist eine affirmative Lesart von Queer-Theorien, insofern sie einen anerkennenden Umgang zwischen Menschen beinhalten, der in seiner Verallgemeinerung auf viele gesellschaftliche Bereiche Auswirkungen haben könnte. Es geht also nicht um *sex/gender*, sondern

explizit um die Überlegung, inwiefern eine Übertragung von Forderungen, Vorstellungen und theoretischen Ansätzen von *queer* auf andere gesellschaftliche Bereiche in pluralen Gesellschaften denkbar ist. Jenseits von politisch zweifelsohne notwendigen Einforderungen und Kritiken, wie sie auch im Rahmen von Queer-Theorien formuliert werden und teilweise auch gegen sie selbst vorgebracht wurden, veröffentlichen wir mit dem Sammelband ein »Experiment«, »Denkübungen« gleichsam, die angesichts des Bestehenden in der Gesellschaft und deren Wirklichkeiten nicht immer leicht gefallen sind.

Die Lust am Denken bewegte sich dabei immer wieder zum einen in der Ambivalenz des Wollens, denkend alle Grenzen zu sprengen, Bindendes zu überwinden und Bestehendes zu dekonstruieren, zum anderen im Zwiespalt des Verhaftetseins in Denkstrukturen, im gesellschaftlich Vorhandenen und in politischen Anforderungen. So entpuppte sich die Intention, *Queeres* jenseits kultureller Verortungen in verschiedenen Zusammenhängen zu denken, als ambivalentes Projekt, da kulturelle Verortungen immer auch Hierarchisierungen bergen und kulturelle Entortungen dem de-facto-Umgang in Gesellschaften nicht gerecht werden. Das Dilemma der Ver- und Entortung besteht also darin, dass kulturelle Verortungen berücksichtigt werden müssen, um den Ein- und Ausschluss von Menschen mit Bezug zu einer gleichberechtigten Teilnahme am Politischen zu analysieren und ihm entgegentreten zu können, diese Hierarchien jedoch gleichzeitig mit der kulturellen Verortung von Menschen aufrechterhalten werden. Dennoch ist das eröffnende Denken über kulturelle Verortungen hinaus ein zentrales Anliegen der einzelnen Autorinnen und Autoren, weil sie damit einen Gesellschaftsentwurf verfolgen, der sich explizit gegen Diskriminierungen von Menschen richtet.

Die Autorinnen und Autoren zeigen kein einheitliches Bild, ihre Zugänge und Auffassungen zeichnen sich ebenso deutlich durch Differenzen aus wie die Bereiche, auf die sie *Queeres* reflektieren. So ist beispielsweise auffällig, dass der Begriff *Andere* divergierend verwendet wird: sowohl im pejorativen Sinne der Stigmatisierung und negativen Konstruktion von Menschen als auch in seiner affirmativen Form als Novum und als grundlegende Bezeichnung aller Subjekte. Doch überschneiden sich die einzelnen Beiträge immer wieder, insofern sie sich gegen Einheit und Eindeutigkeit wenden und jeweils Ambivalenz, Differenz und Pluralität präferieren. Die Themenfelder, denen sich die Autoren und Autorinnen im Sammelband annähern, umfassen u.a. die Geschichte radikaler Theoriebildung, Ethik, Politik, Logik, die Bedeutungen des Subjekts, Medizin und Recht, Mediation, Cyberfeminismus, Gender-Mainstreaming, Rassismus, Hybridität und Ortlosigkeit. Auch wenn die einzelnen Bei-

träge thematische Schwerpunkte bilden, werden sie nicht in übergeordnete Rubriken gefasst, da gerade die Kategorisierung den Intentionen des Buches, *Queeres* jenseits kultureller Verortungen zu denken, entgegengesetzt wäre.

Heiko Kleve geht von der Analogie des Projektes *queer* im Sinne der Konzeption nicht-identischer, paradoxer und ambivalenter Identitäten und den radikalen Theoriebildungen im 20. Jahrhundert aus, die sich vom Identitätsdenken hin zum Differenzdenken bewegen: Physik, Philosophie und Psychoanalyse werden dabei als Bereiche analysiert, in denen das Unbestimmbare immer stärker Einzug hielt; professionelle Sozialarbeit wird als Profession der Ambivalenz und Uneindeutigkeit beschrieben; die Systemtheorie wird als Differenzmodell erhellt. Die an den Wurzeln des gesunden Menschenverstandes und der traditionellen Ontologie des Abendlandes kratzende Radikalität von *Queer* überträgt Kleve als Aufgabe auf die Geistes- und Sozialwissenschaft. Diese einzulösen wird dem Autor zufolge umso dringlicher, als die Bearbeitung der sozialen Komplexität gegenwärtiger gesellschaftlicher Kontexte angesichts der tradierten Starre überkommener Denk- und Handlungsmuster immer schwieriger wird. Kleve eröffnet einen Kontext, in dem die Vorstellung einer eindeutigen Wahrheit suspendiert wird. Er plädiert insgesamt für die Schärfung des Bewusstseins für das Ambivalente, für das Denken des Nicht-Identischen und schließlich dafür, dass sich potenziell alles der eindeutigen Bestimmung entzieht.

Gudrun Perko schlägt in ihrem Beitrag eine transformative Erweiterung von Queer-Theorien vor. Aus denkbar möglichen Bereichen greift sie die Ethik, die Politik und die Logik heraus. Sie entwickelt aus den Queer-Theorien ein Ethos der affirmativen und transformativen Anerkennung und eine Politik der Autonomie, die sie als ethischen und politischen Entwurf versteht, der für eine gesellschaftliche Wirklichkeit spricht, in der Menschen nicht hierarchisch eingeteilt und Hierarchien nicht institutionell etc. verfestigt werden. Die Autorin erläutert ferner den identitätslogischen Gehalt *queeren* Denkens und zeigt gleichzeitig die darüber hinausgehenden Ansätze bei Queer-Theorien, die sie mit der Theorie der Magmalogik erhellt. Diese voneinander getrennten Bereiche werden von Perko als aufeinander bezogen verstanden und reflektiert. Dabei geht es ihr nicht um eine rein theoretische Befragung von Queer-Theorien, sondern darum, zu prüfen, wie *queeres* Denken im ethischen, politischen und logischen Sinn die Partizipationsmöglichkeiten aller Menschen in Gesellschaften befördern kann. Die Autorin entwickelt einen Begriff der Anerkennung als affirmatives Verhältnis zwischen Menschen, das bestehende Hierarchien zwar berücksichtigt, sich aber »Wahrheiten« widersetzt und Menschen ermuntert, sich als handelnde und jederzeit entwerfende Subjekte zu begreifen.

Grada Kilomba Ferreira analysiert, wie Schwarze Menschen immer wieder zu Anderen gemacht werden. Sie beleuchtet in diesem Zusammenhang auch Hintergründe und Intentionen des Fragens und beschreibt alltägliche Situationen, deren Subtext keineswegs den Wunsch nach Anerkennung aller Menschen birgt, sondern im Unterscheiden von Menschen das Festschreiben einer doppelten Konstruktion beinhaltet: die Festschreibung der »Weißen Kompetenz« und der »Schwarzen Inkompetenz«. Damit werden Schwarze Menschen auch aus akademischen Sphären explizit fern gehalten, an die Peripherien verwiesen und dort festgezurr. Die Befragung erfolgt stereotyp; zur Disposition stehen Schwarze Menschen, denen in akademischer Umgebung von Weißen Kollegen und Kolleginnen nicht zugetraut wird, AkademikerIn, sondern bestenfalls StudentIn zu sein. Kilomba Ferreira zeigt mit dieser Praxis den diskursiven Rassismus, mit dem Weiße Menschen durch Worte und eine Reihe von Entsprechungen Identitäten konstituieren respektive aufrecht erhalten. Schwarze Menschen werden über den Körper fest geschrieben, ihre Haut wird zum Siegel, zum Abdruck. Eine selbstbestimmten Entscheidung im *queeren* Sinne wird Schwarzen Menschen nicht zugestanden. Kilomba Ferreira benennt Rassismus als Reinszenierung des Kolonialismus und beschreibt akademisch-universitäre Orte als geschlossene weiße Orte.

Paul Mecheril greift die Frage auf, wann und wie das Regime der Identität in Bezug auf Andere außer Kraft gesetzt ist und werden kann. Er diskutiert diese Frage unter Bezugnahme auf *queere* Intentionen. In seiner Unterscheidung zwischen dem »spurlosen Sehen« und »einspurender Erfahrung« entwickelt der Autor ein analytisches Stufenmodell, in dem die Identität der Anderen erst durch eine Praxis des Körperlichen irrelevant wird. Diese meint auch – aber nicht nur – sexuelle Liebe, durch die der Wunsch nach wechselseitiger Anerkennung verwirklicht werden kann. Ihm steht die Wirklichkeit der Identitätsmarkierungen entgegen. Mit dem Beispiel eines Cafésbesuchs, wo Menschen als Körper und Bewegungen, als Weisen des Gehens und des Lachens sichtbar sind, zeigt der Autor, wie einfach und wie schwer es ist, auf Identitätskategorien zu verzichten. Mecheril stellt das »Ausländer-Sein« und den »Ausländer-Habitus« zur Diskussion als von Zugehörigkeitsordnungen erzeugte Identitäten. Er konzipiert ein Modell, wie in radikal kritischen Ansätzen mit den de facto-Verhältnissen der Identität/Differenz und den Zugehörigkeitsordnungen umgegangen werden kann; zugleich greift er auf die wortlose Liebe als Möglichkeit des Überschreitens zurück: Die Liebe kennt die Liebenden nicht, die Liebe löst die Liebenden auf, mit ihr wird ein Gebiet beschritten, in dem das Regime der Identität und Anerkennung seine Gültigkeit verloren hat.

Leah Carola Czollek greift das Gender Mainstreaming auf, das als EU-weit eingeführte Strategie in allen öffentlichen Bereichen umgesetzt werden muss respektive wird. Dabei konfrontiert Czollek seine dezidierte Zielsetzung des Abbaus von geschlechterbezogenen Benachteiligungen und letztlich der Geschlechtergleichstellung mit Intentionen von Queer-Theorien. Wird, so fragt die Autorin, bei der praktischen Umsetzung von Gender Mainstreaming die Vorstellung einer klassisch-binären Geschlechterkonstruktion weiterhin reproduziert und festgeschrieben? Im Zuge dieser Überlegung stellt Czollek eine konkrete Utopie zur Diskussion, in dem das Gender Mainstreaming durch den Einbezug von *queeren* Lebensformen und *queerem* Denken verändert und erweitert gedacht wird. Doch blieben Institutionen weiterhin kulturell homogene, blieb die Frage des Interkulturellen ausgespart, insofern sich Menschen nicht nur über *sex*, *gender* und Begehren differenzieren, sondern auch über ihre kulturell verschiedenen Hintergründe und deren Auswirkungen in der Gesellschaft. Diese Frage aufgreifend, argumentiert Czollek gegen die getrennte Verankerungen von Gender Mainstreaming, Antidiskriminierungsgesetz etc. und setzt sich für ein Modell des Gender Mainstreaming ein, das differenzierter als bisher gedacht werden muss.

Elisabeth Holzleithner und **Kati Danielczyk** konfrontieren Ansätze von *queer* mit dem medizinischen Bereich, dessen Bestimmung von Normalität durch das Recht legitimiert wird. Ihre Ausführungen zur Medizin im Spannungsfeld von Gesundheit und Krankheit, Normalität und Abweichung bringen dabei den Stand medizinischen Wissens realistisch auf den Punkt, insofern diese etwa die Geburt eines Kindes mit intersexuellen Genitalen als »psychozialen Notfall« verkündet und dem kulturellen Geschlecht durch chirurgischen Eingriff zu seinem genitalen Niederschlag »verhilft«. Die Autorinnen konstatieren die Verschiebung eines gesellschaftlichen Problems mit der geschlechtlichen Vielfalt auf das jeweilige Individuum, das als krankhaft abgestempelt wird. Durch diesen Umgang wird das Problem für die Gesellschaft möglichst effizient entsorgt. Gegen diese Intervention sprechen sich Holzleithner und Danielczyk für eine *queere* Vorstellung von Geschlecht in der Medizin aus und fordern die Entkoppelung von Gesundheit und Normalität. Die Medizin muss, so die Autorinnen, sowohl geschlechtliche Variabilität als auch veränderliche Geschlechtsidentität als Variationen ernst nehmen. In diesem Sinne fordern sie explizit die subversive Unterwanderung des medizinischen und juristischen Diskurses, die bis heute mit allzu großer Selbstsicherheit normieren.

Heike Weinbach führt in die Welt des Cyberfeminismus als *queeres* Ex-

perimentierfeld und in sein zentrales Moment: die Ironie. Weinbach beschreibt die Leichtigkeit, mit der sich Cyberfeministinnen, Gashgirls, Geekgirls, Grrrls etc. nicht mehr an patriarchale Konstruktionen abarbeiten, sondern radikale Überschreitungen experimentieren. Künstlerische Idee und theoretische Visionen werden entwickelt, neue Lebensläufe und Identitäten aus Buchstaben oder Lautkombinationen hergestellt, Widersprüche gedacht und ausgehalten. Alle nehmen sich das Recht, ihre eigene Geschichte immer wieder neu zu erfinden, sich Adels- und ProfessorInnentitel nach Belieben zu geben, neue Geschlechter zu sein etc. Identitätskreationen verundeutlichen Geschlecht und kulturelle Hintergründe: Niemand fürchtet, so die Autorin, im Cyberspace als Einzelperson verantwortlich zu sein und diskriminiert oder verfolgt zu werden. Der Computer und ein Leben im geschützten Netzraum gelten den Cyberfeministinnen als Alternative zu einer unmenschlichen Welt. Die Autorin zeigt hier beides auf: sowohl die Kritik des Cyberfeminismus, die sich in erster Linie gegen Herrschaftsstrukturen richtet, als auch die Tatsache, dass Cyberfeminismus selbst jene Strukturen reproduziert – eine Reproduktion, die, so Weinbach, allen politischen Bewegungen, die auf der Suche nach Alternativen zu Herrschaftsstrukturen sind, eigen ist.

Ed Watzke stellt im Gespräch mit Leah Carola Czollek eine von ihm konzipierte Methode der Mediation vor: die transgressive Mediation. Er verlässt traditionelle Verfahrensweisen und zeigt damit Analogien zu *queeren* Ansätzen, insofern es ihm um Überschreitungen von verschiedensten Grenzen geht. Hinsichtlich dieser Überschreitungen vermittelt Watzke sein dialektisches Verfahren. Der Mediator erlaubt sich selbst jegliche Grenzen überschreitenden Gedanken, Bilder, Phantasien, Empfindungen etc., um in der Figur des Tricksters, des Narren, des Performancers, des Clowns den zu Mediierenden alle Türen zu öffnen. In diesem Prozess gleichen, so Watzke, die Personen MusikanInnen: da bläst eine Tuba, ein anderer trommelt Maul, schlägt die Pauke, bläst picksüßes Hölzel, geigt virtuos oder schlägt peripathetisch immer denselben Akkord. Der Mediator hört, wie die Instrumente gespielt werden, nimmt ein Thema auf, um es zu variieren, zu verwandeln, zu wiederholen, ins Absurde auszuwalzen, maßlos zu übertreiben, zu ironisieren und zu karikieren. Plötzlich werden KlientInnen aus ihrer gewohnten Melodie gerissen, enttäuscht und irritiert; dadurch erhalten sie den Schlüssel für Verwandlungen, Veränderungen und Musterwechsel. Watzke spricht sich mit seinem Verfahren für ein Verhalten des Mediators aus, das durch die Unvorhersehbarkeit Veränderungen bei den KlientInnen zu ihren eigenen Gunsten bewirken kann.

Hakan Gürses diskutiert die Bedeutungen des Subjekts, das durch ver-

schiedenste Theorien immer mehr kontextualisiert wurde und im Zuge dessen die Frage der Identität als Identifizierung durch andere und Identifizierung des Selbst mit einem Kollektiv verstärkt wurde. Das Subjekt ist »untot«, so Gürses, der sich damit gegen das postmoderne Postulat vom Tod des Subjekts wendet. Er zeigt die Achillesferse von postmodernen und feministischen Dekonstruktionsmodellen auf, die darin besteht, von einem Subjekt zu reden und eigentlich zwei zu meinen. Das betrifft auch Queer-Theorien. Gürses hingegen spricht von zwei Subjekten und verdeutlicht damit die Doppeldeutigkeit des Subjekts: Das »Subjekt der Repräsentation« meint eine Gruppe, deren Mitglieder aufgrund von Differenzen Ausschluss, Diskriminierung, Benachteiligung oder Gewalt erfahren; das »Subjekt der Handlung« charakterisiert ein individuelles, autonomes Subjekt, das in der individuellen politischen Handlung immer mehr Autonomie gewinnt. Gürses Unterscheidung zweier Subjekte intendiert nicht nur, analytische Klarheit zu schaffen, sondern beabsichtigt ferner, vorhandene Dichotomien zu überwinden. Der Autor plädiert damit für das Beibehalten von Handlungsmöglichkeiten jenseits einer Identitätspolitik und für ein Handlungskonzept, als dessen Grundlage ihm die »ortlose« Kritik gilt.

Leah Carola Czollek und **Gudrun Perko** präsentieren abschließend eine zwanglose Unterhaltung in Neukölln jenseits kultureller Verortungen, ohne die Ernsthaftigkeit aus dem Blickfeld zu verlieren.

Als Herausgeberinnen bleibt uns an dieser Stelle, uns zu bedanken. In erster Linie bedanken wir uns bei den Autoren und Autorinnen, ohne die dieses Buch nicht verwirklicht hätte werden können. Ebenso bedanken wir uns beim Bundesministerium für Wissenschaft und Kultur in Wien für die finanzielle Unterstützung. Ein besonderer Dank gilt Ilka Gatzemeier für das Transkribieren des Interviews. Herzlich bedanken möchten wir uns zudem bei allen Freunden und Freundinnen, mit denen wir jeweils vertiefende Gespräche geführt haben und die uns immer wieder auf wichtige Aspekte aufmerksam machten. Ein Dank gilt im Voraus ferner jenen Leserinnen und Lesern, die offen sind für die zur Diskussion gestellten Themen sowie jenen, die den *queeren* Diskurs aus verschiedenen Perspektiven mitgestalten.

Gudrun Perko und Leah Carola Czollek

Das Nicht-Identische denken: *Queer* im Kontext radikaler Theoriebildung

Ausgangspunkt

»Die Paradoxie ist die Orthodoxie unserer Zeit«, so Niklas Luhmann.¹ Daher sei die »Letztfundierung in einem Paradox (...) eines der zentralen Merkmale des postmodernen Denkens«.² Unsere komplexen gesellschaftlichen Verhältnisse verhindern es offenbar, die Welt mit eindeutigen Beschreibungen zu fixieren. Selbst die These, dass sich die Postmoderne dadurch kennzeichnen lässt, dass der Glaube an die so genannten Metaerzählungen der Moderne (Dialektik des Geistes und der Gesellschaft, Hermeneutik des Sinns, Emanzipation des vernünftigen und arbeitenden Subjekts) zerbrochen ist,³ erscheint paradox. Denn die Auffassung vom Ende der Metaerzählungen könnte selbst als Metaerzählung firmieren. Die Einheit der Gesellschaft oder der Welt kann offenbar nicht mehr (wie es die klassischen Aufklärer noch intendierten) »als Prinzip, sondern nur noch als Paradox behauptet werden«.⁴ Ein solches Paradox wäre auch erkennbar, wenn wir sagen würden, dass die *Einheit* der Gesellschaft oder der Welt in ihrer *Vielheit* besteht. *Die Identität der Gesellschaft/der Welt ließe sich dann in der Differenz, im Nicht-Identischen finden.* Diese These bildet den Ausgangspunkt meiner Ausführungen, in denen nachgespürt werden soll, wie sich die Idee des Nicht-Identischen in unterschiedlichen philosophischen und wissenschaftlichen Strömungen immer deutlicher Bahn bricht. Dass sich ein solches *paradoxes Identitäts-* bzw. ein solches *Differenzdenken* ausbreitet, das Erkenntnisse der Wissenschaften spätestens seit Beginn des 20. Jahrhunderts einzufangen erlaubt, ist Thema dieses Beitrags. Dabei gehe ich vom Projekt *queer* aus, von den *Queer-Theorien* und -Praxen;⁵ diese sollen als *ein* Motor für ein solches Denken Startpunkt der folgenden Überlegungen sein.

Queer und das Denken des Nicht-Identischen I

Queeres Denken steht in einem größeren Kontext, in dem sich zeigt, was Luhmann »als Orthodoxie unserer Zeit« bewertet: das Markieren des Para-

doxen, des Nicht-Identischen. Im Queer-Diskurs geht es – vor dem politischen Hintergrund von Erfahrungen mit geschlechtlichen Normierungen, Disziplinierungen und Diskriminierungen – um das Ausbrechen aus den dichotomen Kategorien des klassischen Denkens und Handelns bezüglich der Zweigeschlechtlichkeit und der dazugehörigen Identitäten (Mann, Frau) sowie sexuellen Orientierungen (Heterosexualität, Homosexualität, Bisexualität). In diesem Sinne kann *queer* als eine Variante der *gender studies* gelten, denn dort wird sich schon seit geraumer Zeit mit der These beschäftigt, dass die »Geschlechtsidentität (...) ein komplexer Sachverhalt [ist], dessen Totalität ständig aufgeschoben ist, d.h., sie ist an keinem gegebenen Zeitpunkt das, was sie ist«. ⁶ Wie Gudrun Perko betont, sind zentrale Schwerpunkte in Queer-Theorien »Akzeptanz, Anerkennung von Differenzen und (politischer) Gleichheit sowie Versuche, eindeutige Identitäten aufzulösen, Kategorisierungen zu dekonstruieren«. ⁷ Jenseits der theoretischen und praktischen Differenzen in den unterschiedlichen Queer-Strategien postuliert *queer* als politische und theoretische Orientierung das »Seinlassen von Mehrdeutigkeiten« und versucht, »ein Feld von Möglichkeiten und Räumen für vielfältige Ausdrucksformen vor allem von Geschlecht und Sexualität zu öffnen«. ⁸

Die politische Queer-Arbeit besteht darin, sich um die Aufhebung von vermeintlich natürlichen geschlechtlichen Identitätsnormen zu bemühen und gegen disziplinierende heterosexuelle Sozialkontexte anzutreten. Gegenüber dem klassischen Identitätsdenken und seinen praktischen Strategien setzt *queer* auf das Aushalten des Unbestimmten bzw. verschiedener Identitätsformen oder Nicht-Identitäten. »Im Versuch der Auflösung von Genderkategorien (Mann/Frau) werden transgender Personen, gay-lesbian-bi, Cross-Identifikationen, Intersexen oder Travestie u.a. ins Blickfeld gerückt und die begriffliche Vielfalt sowie die Pluralität von Lebensformen aufgezeigt«. ⁹ *Queer* tritt ein für ein Ende des Eindeutigmachens des Uneindeutigen, des Komplexen, für eine Annahme von positiv besetzten Ambivalenzen auch dort, wo dies zuweilen psychisch sehr angstbesetzt ist und sozial tabuisiert wird: bei der Identitätsbildung hinsichtlich von Sex- und Gender-Kategorien. Es geht *queer* schließlich darum, die Paradoxie und Ambivalenz, die Identität des Nicht-Identischen nicht nur auszuhalten, sondern in den gedanklichen und kommunikativen Bewegungen für sich und für andere sichtbar zu machen und Wege zu finden, wie dies – auch wissenschaftlich-theoretisch – plausibel begründet werden kann.

Neben der politischen Orientierung mit ihrer sozialen Veränderungsintention verfolgt *queer* eine theoretische Richtung, die es erlaubt, das Nicht-Iden-

tische zu denken. Dieses theoretische Bestreben kann als *radikal* bewertet werden, denn es zieht an der Wurzel nicht nur der traditionellen Ontologie des Abendlandes, sondern auch an jener des so genannten gesunden Menschenverstandes, mithin also an der Wurzel alteuropäischen und alltäglichen Denkens. Es kann ganz unbescheiden der Geistes- und Sozialwissenschaft zur Aufgabe gemacht werden. Diese Aufgabe wird um so drängender, je deutlicher sich abzeichnet, dass die Bearbeitung der sozialen Komplexität heutiger gesellschaftlicher Kontexte immer schwieriger wird angesichts der tradierten Starre überkommener (moderner) Denk- und Handlungsmuster, zu denen das klassische Konzept eindeutiger Identität gehört. Dieses Konzept lässt sich um so erfolgreicher dekonstruieren und durch komplexitäts- wie differenzadäquate Denk- und Handlungsmuster ersetzen, je besser es gelingt herauszuarbeiten, dass es im Kontext eines zwar heiß umkämpften, sich aber immer deutlicher abzeichnenden Paradigmenwechsels steht.¹⁰ Dieser Kontext soll sich im Folgenden – zumindest einen Spalt breit – öffnen. Denn durch diesen Spalt kann sichtbar werden, dass das Queer-Denken mit seinen Konzepten nicht-identischer – also paradoxer und ambivalenter – Identitäten verwandt ist mit einer aufkeimenden Denkbewegung, die versucht, das alteuropäische Denken der Identität zu überwinden.

Bevor wir uns diese Denkbewegung näher ansehen, soll ein kurzer historischer Streifzug gewagt werden, der die theoretische und soziale Bewegung vom Identitäts- zum Differenzdenken zumindest in groben Zügen und einigen ausgewählten Beispielen kenntlich machen kann.

Denken der Identität, z.B. Kant, Hegel, Marx

Die prägenden Denkrichtungen, die im 17., 18. und 19. Jahrhundert den Beginn der Moderne markierten, stehen jenseits eines Denkens des Nicht-Identischen. Denn die Moderne war enthusiastisch angetreten, die Einheit, die klare und eindeutige Identität und Ordnung zu verwirklichen.¹¹ Die Ideen von Immanuel Kant, Georg Wilhelm Friedrich Hegel und Karl Marx sind drei Beispiele für dieses moderne Identitätsdenken. Obwohl diese drei Philosophen und Sozialwissenschaftler bereits zentrale Differenzen bzw. Nicht-Identitäten markierten, die im Laufe der Etablierung der modernen Gesellschaft unübersehbar wurden, verfolgten sie den Weg der Einebnung dieser Unterschiede.

Kant markierte die *erkenntnistheoretische Differenz* zwischen der *Welt an*

sich und der *Welt für uns* als eine unüberwindliche Lücke, die unser Erkenntnisvermögen von dem trennt, was es zu erkennen versucht: die Welt und die Dinge in ihr.¹² Konstruktivistische Positionen des späten 20. Jahrhunderts vorwegnehmend, klärte Kant die Menschen darüber auf, dass die Welt, die sie erkennen, ein Produkt ihrer selbst ist. Aus dieser Erkenntnis leiten aktuelle konstruktivistische Ansätze die soziale Erfahrung der Unterschiedlichkeit und Relativität von psychischen und sozialen Wirklichkeitskonstruktionen ab. Kant jedoch suchte angesichts seiner These der Konstrukthaftigkeit menschlicher Erkenntnis nach einer Figur, die die Radikalität seiner Sichtweise minimieren konnte, und schuf das *transzendente Subjekt*. Zwar können die Menschen die Dinge an sich nicht erkennen, sondern erzeugen im Vollzug ihrer Wahrnehmung Konstrukte, aber diese Konstrukte gehen bei allen mit Vernunft ausgestatteten Menschen von den gleichen Möglichkeitsbedingungen aus, etwa von den Kategorien Raum, Zeit und Kausalität. Diese Kategorien sind *a priori* jeder Erkenntnis, jeder Wahrnehmung vorgeordnet, sind Bedingung der Möglichkeit von Erkenntnis und führen letztlich dazu, dass die Menschen trotz der Konstrukthaftigkeit ihrer Erkenntnisse und der unüberwindlichen Differenz zwischen Welt und Weltwahrnehmung zur Einebnung von Erkenntnisunterschieden gelangen. Trotz der These der nicht überbrückbaren Differenz zwischen dem Erkennenden und dem Objekt der Erkenntnis landet Kant schließlich bei der Einheit, bei der Identität der menschlichen Kognitionen, und zwar hinsichtlich der Möglichkeitsbedingungen von Erkenntnis. Diese versperren den Weg zu jenen Phänomenen, die vielleicht noch zu Kants Zeiten, aber spätestens im 20. Jahrhundert nicht mehr ausgeblendet werden konnten: Relativität und Pluralität, Ambivalenz und Paradoxie hinsichtlich von Wirklichkeitskonstruktionen.

Hegel markierte eine *Differenz zwischen widerstreitenden Polen in der Entwicklung des Geistes* und bewertete diese als Voraussetzung für die historische Bewegung des menschlichen Geistes zu immer höheren Stufen. Sowohl der subjektive Geist des einzelnen Menschen als auch der objektive Geist der Gesellschaft verwirklichen sich demnach durch die Bewegung gegensätzlicher Tendenzen. Hegel akzeptierte somit Differenzen, ebnete sie nicht ein, sondern verstand sie als Motor der Entwicklung, ja mehr noch: Er sah, dass jede Position mit einer Negation einhergeht, dass jedes gesetzte Stadium (Thesis) seinen Gegensatz (Antithesis) hervorbringt und dass durch dieses Spannungsverhältnis geschichtliche Bewegung verstanden werden kann. Allerdings hielt auch Hegel die Gegensätze in ihrer Gegensätzlichkeit nicht aus, sondern versöhnte sie mithilfe der Dialektik.¹³ Die dialektische Bewegung führe zu

einer qualitativen Überhöhung (Synthesis), die die Gegensätze auf einer Stufe höherer Identität versöhne. So vereinen sich nach Hegels Logik etwa das Sein und das Nichts im Werden. Aus der Hegelschen Dialektik resultiert schließlich die Idee von einer gesetzmäßigen Verwirklichung des menschlichen Geistes hin zu einem absoluten Wissen, das sich in einer allumfassenden Selbstreflexion vollends zu erkennen trachtet und dies schließlich auch zu realisieren vermag. Ziel Hegelscher Differenzierung ist also nicht die Akzeptanz der Differenzen in ihrer Unterschiedlichkeit, sondern ihr (dialektischer) Weg in Richtung Einheit, in Richtung ganzheitlicher Identität.

Marx ging von der Hegelschen Dialektik aus, stellte sie – so eine viel bemühte Metapher – vom Kopf auf die Füße und entwickelte eine Sichtweise zur Markierung von *Differenzen innerhalb der gesellschaftlichen Produktionsverhältnisse*. Die von Marx gewendete Hegelsche Dialektik interessiert sich ebenfalls für die Differenzen und Widersprüche menschlicher Entwicklung. Aber Marx suchte die Differenzen nicht mehr in den Entwicklungsformen des Geistes, sondern in den Bewegungen der menschlichen Praxis, genauer: in den gesellschaftlichen Produktionsverhältnissen.¹⁴ Für ihn war die Geschichte eine Geschichte von erkennbaren und unversöhnlichen Widersprüchen (Antagonismen) sozialer Klassen (Klassenkämpfe), die sich aufgrund der Stellung der Menschen zu den Produktionsverhältnissen bilden. So lassen sich in den unterschiedlichen historischen Gesellschaftsformationen die Besitzenden und die Besitzlosen unterscheiden, die beständig miteinander ringen und durch ihren Kampf, der jeweils in einer Revolution gipfelt, eine neue Gesellschaftsordnung mit neuen Produktionsverhältnissen hervorbringen. Diese Entwicklungsdynamik habe die unterschiedlichen Gesellschaftsformationen ausdifferenziert, die mit Marx unterschieden werden können in Urgesellschaft, Sklavenhalterordnung, Feudalgesellschaft, Kapitalismus, Sozialismus und Kommunismus. Demnach entwickle sich die Geschichte gesetzmäßig hin zu immer höheren Ordnungen und erreiche schließlich die Gesellschaftsordnung des Kommunismus, in der sich die Antagonismen, die unversöhnlichen Differenzen bezüglich der Produktionsverhältnisse, auflösen und in der sich eine gesellschaftliche Einheit, eine kommunistische Ganzheit, eine klassenlose Gesellschaft verwirkliche.

An den philosophischen Systemen von Kant, Hegel und Marx haben sich viele kritische Geister abgearbeitet, und noch immer sind die Thesen der drei genannten Philosophen und Sozialwissenschaftler in wechselnden Intensitäten Gegenstand von philosophischen und wissenschaftlichen Betrachtungen. Spätestens zu Beginn des 20. Jahrhunderts bekam das Identitätsdenken, das

ich beispielhaft (und freilich verkürzt) an Kant, Hegel und Marx fest gemacht habe, Risse.

Vom Identitäts- zum Differenzdenken in Philosophie, Physik und Psychoanalyse

Die Zeit des ausgehenden 19. und des beginnenden 20. Jahrhunderts offenbarte grundlegende Umwälzungen in unterschiedlichsten gesellschaftlichen Bereichen. Der wissenschaftlich-technische Fortschritt führte im Gefolge des aufstrebenden Bürgertums zu einer radikalen Kapitalisierung der Gesellschaft. Die klassischen Familienzusammenhänge lösten sich durch die Prozesse der Urbanisierung auf; es entstand die Kleinfamilie. Traditionelle religiöse Einbindungen erodierten. Nietzsche proklamierte den »Tod Gottes«. Während auf der einen Seite großartige Erfolge und Weiterentwicklungen in den Wissenschaften, in der Technik, in der Politik oder in den Künsten verzeichnet werden konnten, zeigten sich auf der anderen Seite ungelöste Probleme und destruktive Entwicklungen. Beispielsweise wuchs mit der Steigerung der wirtschaftlichen Produktivkräfte zwar einerseits der Reichtum, andererseits jedoch dramatisierten sich Prozesse der Armut und Klassenspaltung sowie der psycho-sozialen Notlagen. Die Kräfte aber, die klassischerweise in diesen Fällen Hilfen für Einzelne organisierten, wurden – zum einen angesichts der neuen Quantitäten und Qualitäten von Hilfsbedürftigkeit, zum anderen aufgrund ihrer eigenen Erosionserscheinungen – immer schwächer: familiäre und religiöse Zusammenhänge sowie Motive. Dies führte zum Beispiel dazu, dass sich zu Beginn des 20. Jahrhunderts eine neue Profession etablieren konnte: die Soziale Arbeit. Insbesondere durch engagierte Frauen aus der bürgerlichen Frauenemanzipationsbewegung – wie z.B. Alice Salomon – wurde eine sich im 20. Jahrhundert mehr und mehr professionalisierende soziale Hilfsarbeit geschaffen,¹⁵ die aus dreierlei Gründen eine Zeugin für das Aufblühen des Nicht-Identischen war: *erstens*, weil soziale Arbeit geboren wurde aus der beschriebenen Ambivalenz, dem angedeuteten Januskopf der Moderne; *zweitens*, weil sie selbst eine ambivalente, nicht auf einen eindeutigen identischen Kern zu reduzierende Praxis war und weil sie *drittens* auf die Differenzen von Lebenslagen und Lebenswelten zwischen unterschiedlichen Menschen bezogen war, die häufig jenseits gesellschaftlich erwarteter Norm und Disziplin standen.¹⁶

Das Zeitalter des ausgehenden 19. und des beginnenden 20. Jahrhunderts

war geprägt von einem Aufbrechen der Dialektik, wie sie von Hegel und Marx favorisiert wurde. Denn nicht die stetige Fortentwicklung hin zu immer größerer Klarheit und Eindeutigkeit hinsichtlich der historischen Vervollkommnung des Menschen und der Gesellschaft wurde offenbar, sondern das Gegenteil: Die Entwicklung schien mit Turbulenzen, Brüchen, Rückschritten einherzugehen. Genau zu dieser Zeit etablierte sich die moderne Gesellschaft als eine funktional differenzierte Gesellschaft,¹⁷ in der die bereits einleitend genannte postmoderne Verfassung diagnostiziert werden kann: Die Einheit dieser Gesellschaft ist nur noch in ihrer Vielheit repräsentiert, ihre Identität ist ihre Nicht-Identität. Mit der Entwicklung dieser »postmodernen Moderne«¹⁸ und ihren ambivalenten Entwicklungen auf wirtschaftlichen, geistigen und wissenschaftlich-technischen Gebieten ging zugleich die immer stärkere Thematisierung des Nicht-Identischen, des Paradoxen einher.

Dass spätestens in unserer Zeit die Paradoxie zur Orthodoxie wurde, hängt jedoch nicht nur mit geisteswissenschaftlichen Reflexionen angesichts der ambivalent werdenden Sozialstrukturen zusammen, sondern mit Umwälzungen in der Physik. Zu Beginn des 20. Jahrhunderts kam es nämlich neben den angerissenen sozialen Veränderungen zu einer »Umwertung aller Werte« (Nietzsche) in den Naturwissenschaften.¹⁹ Dabei verloren die Physiker ihren festen Boden unter den Füßen. So hat Albert Einstein mit seiner *speziellen* und seiner *allgemeinen Relativitätstheorie* gezeigt, dass die von Kant als *absolut* bewerteten Kategorien, die jeder Erkenntnis *a priori* vorausgehen müssten – nämlich die Kategorien von Raum und Zeit –, *relativ* aufeinander bezogen sind: »In der speziellen Relativitätstheorie, deren erste Ergebnisse 1905 veröffentlicht worden sind, zeigt Einstein, wie Raum und Zeit sich beeinflussen und bestimmen können.«²⁰ Einstein fand heraus, »dass die Zeit vom Ort abhängt und folglich Zeit und Raum keine unabhängigen Qualitäten sind. Sie hängen stattdessen eng zusammen, sie stehen in einer Relation zueinander.«²¹ Einen weiteren Schritt geht Einstein in seiner allgemeinen Relativitätstheorie, »indem er deutlich macht, dass auch der Raum und die Materie miteinander verknüpft sind. Auf wunderbare Weise bestimmt die vorhandene Masse die Geometrie der Welt.«²²

Raum und Zeit können nach diesen physikalischen Erkenntnissen der empirisch konstruierten Welt nicht transzendent vorausgehen, wie Kant es im Sinn hatte; Raum und Zeit sowie die Gegenstände unserer Erkenntnis hängen vielmehr untrennbar miteinander zusammen. Demnach können wir formulieren: Raum und Zeit sind nicht transzendente, absolute und der Erfahrung vorgeordnete Kategorien, die bestimmen, wie wir aus den Dingen

an sich Dinge für uns konstruieren, sondern sie sind ebenfalls relative Größen. Welterkenntnis und Welt bedingen sich demnach gegenseitig, befinden sich in einem zirkulären Verhältnis zueinander; das eine setzt das andere voraus, so dass die Frage nach dem Primären unentscheidbar ist, so ambivalent bleibt wie die Frage danach, was zuerst da war, das Huhn oder das Ei. So erscheint schließlich auch das so genannte Ding an sich selbst als eine Konstruktion, eine Unterscheidung, die entsteht, wenn sich die Welt aufspaltet in einen Teil, der beobachtet, und einen, der beobachtet wird. Genau dieser Prozess des Unterscheidens bleibt uns jedoch unsichtbar, er verdunkelt sich in seinem Vollzug.²³

Noch deutlicher wird diese These in dem so genannten Welle-Teilchen-Paradoxon. Demnach kann über die Natur der subatomaren Größen nichts Eindeutiges ausgesagt werden; diese Größen bleiben in ihren Eigenschaften unbestimmt – zumindest bis zu dem Zeitpunkt, zu dem sie beobachtet werden. Erst die physikalische Beobachtung bestimmt, ob z.B. Licht als Teilchen oder als Welle erscheint. Und ob es entweder als Teilchen oder als Welle erscheint, resultiert aus der Interaktion zwischen dem Beobachter und dem, was er beobachtet. Die Unbestimmtheit besteht in zweierlei Hinsicht: *erstens* darin, dass die subatomaren Größen nicht eindeutig als Welle oder als Teilchen bestimmt werden können – sie können beide Eigenschaften annehmen –, und *zweitens* darin, dass die Annahme der jeweiligen Eigenschaft abhängig davon ist, mit welcher Vorannahme der physikalische Beobachter beobachtet und sein Experiment ausrichtet. So gelten die subatomaren Größen deshalb als paradox, weil sie etwas sind und dies zugleich auch nicht sind: eben Welle oder Teilchen.

Nach Ernst Peter Fischer hat sich die Physik nach den hier kurz angerissenen Bahn brechenden Erkenntnissen und Theorien völlig verändert, sie hat ihre Werte umgewertet: Während vor 1900 Begriffe wie Objektivität, Eindeutigkeit, Stetigkeit, Anschaulichkeit, Bestimmtheit in aller Munde waren, prägten nach 1900 Begriffe wie Subjektivität, Doppeldeutigkeit, Unstetigkeit, Unanschaulichkeit und Unbestimmtheit das Reden in physikalischen Kreisen.²⁴

Kants Anschauungen werden aber nicht nur hinsichtlich ihrer identitätsorientierten Erkenntnistheorie durch die neuere Physik in ihre Grenzen verwiesen, sondern auch in Bezug auf ihre Bewertung der menschlichen Vernunft und Rationalität. Als Vertreter der Aufklärung war Kant vernunftgläubig, erhob die Vernunft zu einem obersten Prinzip, das das Denken und das Soziale leiten sollte. Alle Handlungen sollen von einem Willen ausgehen, dessen *Maxime* zugleich Grundlage einer allgemeinen Gesetzgebung sein könnte, wie

es im kategorischen Imperativ betont wird. Kant setzt also voraus, dass es möglich ist, die Motive und Maximen von Handlungen verstandesmäßig, rational zu kontrollieren. Genau dies wird zu Beginn des 20. Jahrhunderts in Frage gestellt, indem die Einheit der Vernunft, des Verstandes gespalten wird, und zwar von Sigmund Freud.

Freud teilte das menschliche Bewusstsein in eine bewusste und eine unbewusste Sphäre und veranschaulichte in seinen Schriften,²⁵ wie sich das, was sich bewusst als Gedanke oder Handlung realisiert, abhängt von dem, was gerade nicht bewusst ist an Motiven, Maximen, Erfahrungen etc. Die Psychoanalyse macht plausibel, dass alltägliche Handlungen häufig erst im Nachhinein rationalisiert werden, und zwar dann, wenn sie unter Begründungszwang stehen. Doch sind die dann möglichen Deutungen kontingent, sie können in Abhängigkeit von sozialen, zeitlichen und sachlichen Kontexten variieren. Also auch hier Unbestimmtheit und Unschärfe. Die Bestimmung erfolgt erst dann, wenn die Gründe von Handlungen expliziert werden (sollen oder müssen). Freud spricht den Menschen ihre Freiheit ab, Handlungen tatsächlich selbstbewusst und rational auszuwählen; vielmehr wählt nicht das *Ich*, sondern das Unbewusste, das *Es* oder das *Über-Ich*. Darüber hinaus hat Freud mit dem Konzept der Übertragung deutlich gemacht, dass die biographische Geschichte von Menschen nicht dialektisch als ein Fortschreiten von niederen zu höheren Stufen verstanden werden kann, sondern oft nur als Wiederholung früherer Beziehungserfahrungen und -erlebnissen in der Gegenwart beschreibbar ist. An diesem Punkt wird deutlich, dass Freuds Beobachtungen und Thesen verwandt sind mit Aussagen zur ewigen Wiederkehr des Gleichen von Friedrich Nietzsche.

Mit Nietzsche beginnt in der Philosophie und Geisteswissenschaft besonders offensichtlich das Aufbrechen des Identitätsdenken und die Markierung des Unbestimmten und Ambivalenten. Zum einen hat Nietzsche die Idee des Fortschritts und der dialektischen Höherentwicklung durch sein Denken der ewigen Wiederkehr begraben, zum anderen bricht er den dialektischen Dreischritt auf, indem er die Ambivalenz von These und Antithese stehen lässt. Dazu zwei Beispiele: 1886 schreibt er in *Jenseits von Gute und Böse*: »Es wäre sogar noch möglich, daß was den Werth jener guten und verehrten Dinge ausmacht, gerade darin bestünde, mit jenen schlimmen, scheinbar entgegengesetzten Dingen auf verfängliche Weise verwandt, verknüpft, verhäkelt, vielleicht gar wesensgleich zu sein.«²⁶ Und in *Die fröhliche Wissenschaft* von 1882 heißt es: »Vom Ziele der Wissenschaft. – Wie? Das letzte Ziel der Wissenschaft sei, dem Menschen möglichst wenig Unlust zu schaffen? Wie, wenn

nun Lust und Unlust so mit einem Stricke zusammengeknüpft wären, daß, wer möglichst viel von der einen haben will, auch möglichst viel von der anderen haben muß – daß, wer das ›Himmelhoch-Jauchzen‹ lernen will, sich auch für das ›Zum-Tode-betrübt‹ bereit halten muß?«²⁷

Nietzsche bringt mit seinen ambivalenzreflexiven Zeilen eine Welterfahrung zum Ausdruck, die sich spätestens zu Beginn des 20. Jahrhunderts aufdrängte: die Erfahrung der Ambivalenz, der Gleichzeitigkeit der Gegensätze, des Unbestimmten. Aber erst angesichts des Terrors zweier Weltkriege und der totalitären Regime des Faschismus und Stalinismus bekam die Sozial- und Geisteswissenschaft die Ambivalenz sozialer Dynamiken deutlicher zu fassen.

Negative Dialektik der Aufklärung als Philosophie des Nicht-Identischen

Ausgehend von der Frage, wie die Entwicklung der Moderne in totalitäre Terrorregime umschlagen konnte, entwickelten Max Horkheimer und Theodor W. Adorno 1944 ihre – ein Denken des Nicht-Identischen vorführende – These von der *Dialektik der Aufklärung*.²⁸ Diese Dialektik kommt nicht darin zum Ausdruck, dass die Geschichte als Vervollkommnung des Geistes (Hegel) oder der Gesellschaft (Marx) verstanden werden kann; vielmehr wird eine *Negative Dialektik*²⁹ inszeniert, die zeigt, in welchen Ambivalenzen der Gang der Geschichte verfangen ist. So wird das Ziel der Aufklärung gänzlich in Frage gestellt, werden die Intentionen des Fortschrittsdenkens mit ihren Ergebnissen, ihren Wirkungen konfrontiert: »Seit je hat Aufklärung im umfassenden Sinn fortschreitenden Denkens das Ziel verfolgt, von den Menschen die Furcht zu nehmen und sie als Herren einzusetzen. Aber die vollends aufgeklärte Erde strahlt im Zeichen triumphalen Unheils.«³⁰

Dieser Anamnese folgt eine ebenso erschütternde Diagnose: Die (negative) Dialektik der Modernisierung ergibt sich aus der Entwicklung der Geschichte selbst, aus ihrer eigenen inneren Logik. Die Vernunft und die Aufklärung treten nicht aus ihren eigenen Logiken heraus, wenn sie in ihr Gegenteil – etwa in Barbarei, in Faschismus oder Stalinismus – umschlagen, sondern sie folgen vielmehr ihren eigenen Intentionen. Denn das Denken (nicht nur der Aufklärung) und die Vernunft haben selbst totalitäre Züge; sie verabsolutieren sich in ihrem Anspruch, für alle Menschen die richtigen und wahren Werte zu verkörpern. Daher muss eine kritische Aufklärung über die Aufklärung, ein Bedenken des eigenen Denkens gegen sich selbst, gegen die eigenen Prinzipien

en antreten, weil nur so das markiert und bestenfalls immer wieder kritisch destruiert werden kann, was im Denken und der Vernunft angelegt ist: totalitäre Prinzipien, Identifizierungen, Fixierungen, das Ausblenden und Auslösen des nicht Fassbaren. Diese Prinzipien verletzen die »Objekte«, die von ihnen ausgehend erkannt und behandelt werden sollen. Denn: »Aufklärung ist totalitär wie nur irgendein System. Nicht was ihre romantischen Feinde ihr seit je vorgeworfen haben, analytische Methode, Rückgang auf Elemente, Zersetzung durch Reflexion ist ihre Unwahrheit, sondern daß für sie der Prozeß von vornherein entschieden ist. Wenn im mathematischen Verfahren das Unbekannte zum Unbekannten einer Gleichung wird, ist es damit zum Altbekanntem gestempelt, ehe noch ein Wert eingesetzt ist. Natur ist [...] das mathematisch zu Erfassende; selbst was nicht einget, Unauflöslichkeit und Irrationalität, wird von mathematischen Theoremen umstellt.«³¹

Entgegen diesem inhärenten Streben der Aufklärung und der Vernunft müsste die Fähigkeit darin bestehen, das Unbekannte, das Andere oder das Fremde der (eigenen) Vernunft nicht einzuverleiben, es nicht zum Gleichen, zum Selben zu machen, sondern es in seiner Verschiedenheit auszuhalten. Adorno hat ein solches Denken *Negative Dialektik* genannt. Eine negative Dialektik verweigert sich dem identifizierenden Denken, der Totalität der Begriffe und interessiert sich für das mit dem begrifflichen Denken nicht klar Fassbare, für das Paradoxe und Ambivalente: »Utopie wäre über der Identität und über den Widerspruch, ein Miteinander des Verschiedenen.«³²

Systemtheorie und Dekonstruktion – aktuelles Denken des Nicht-Identischen

Adornos *Negative Dialektik* weist auf ein Denken, das wir in Konturen seit Ende der 1960er Jahre auf unterschiedlichen Schauplätzen beobachten können. Dieses Denken ist – im Kontrast zum klassischen Denken der alteuropäischen Vernunft und Aufklärung – ein eigenartiges, ein sonderbares, ein quer liegendes, ja: ein *queeres* Denken. Denn es widersetzt sich dem Wunsch des Identifizierens, indem es seine Praxis im Denken des Nicht-Identischen zu finden sucht. Verwandt ist dieses Denken mit den einleitend markierten Queer-Strategien, weil es sich zu realisieren trachtet, indem es Differenz zum Ausgangs- und Endpunkt macht. Dabei geht es zum einen darum, die Differenz als Nicht-Identisches zu denken, zu theoretisieren und zum anderen um Orientierungen, wie sich dies ebenfalls im Handeln, in der sozialen Praxis

niederschlagen kann. Im Folgenden will ich zwei Beispiele eines solchen Denkens und Praktizierens benennen und skizzenhaft anreißen, und zwar die Systemtheorie und die Dekonstruktion.

Lyotard hat die *Systemtheorie* noch als klassische moderne Identitätsstrategie bewertet, in der es darum geht, das System zu identifizieren, das seine Teile seinem Ganzen unterordnet.³³ Spätestens 1984 jedoch hat die Systemtheorie – angeregt durch Niklas Luhmann – einen Paradigmenwechsel vollzogen, vom Konzept Teil-Ganzes zum Differenz-Modell.³⁴ Demnach wird ein System als eine Differenz verstanden, nicht als eine klar identifizierbare und räumlich abgrenzbare Größe, nicht als ein Objekt, sondern als »Un-jekt, also jedenfalls, wenn wir paradox formulieren, nie etwas, das Subjekt oder Objekt in irgendeinem Satz sein könnte«. ³⁵ Freilich ist dies durch die Sprache nur schwer vermittelbar. Daher versucht die neuere Systemtheorie es mit Sätzen wie: Das System ist die Differenz von System und Umwelt bzw. die Barre der Unterscheidung System/Umwelt. System ist die Metapher für eine konditionierte Koproduktion, »ein Bewohner der Differenz, ein differentielles Phänomen, kein Objekt oder Subjekt mit Eigenschaften«. ³⁶ Eigenschaften werden einem System erst durch einen Beobachter zugeschrieben – wobei freilich das System selbst dieser Beobachter sein kann. Ein System wird also erst zu »etwas mit Eigenschaften«, wenn es beobachtet wird.

Der Begriff »Beobachtung«, der mit der Physik um 1900 Einzug in die Wissenschaft gehalten hat, nimmt in der neueren Systemtheorie eine Zentralstelle ein. Unterschiedliche Systeme – ob biologische, psychische oder soziale – werden als beobachtende Systeme konzipiert, deren erste Beobachtung jene ist, die eine Unterscheidung zur Umwelt setzt, die durch das fortlaufende ereignisbasierte Beobachten aufrecht erhalten wird oder sich auflöst. *Beobachten* meint also zunächst das Setzen einer Unterscheidung und den Anschluss weiterer Unterscheidungen auf der einen (und nicht der anderen) Seite dieser Unterscheidung. So werden Kommunikationen (als soziale Operationen), Gedanken (als psychische Operationen) und körperliche Lebensprozesse (als biologische Operationen) als Beobachtungen verstanden, die System-Umwelt-Grenzen markieren. Innerhalb eines Systems bleiben diese Operationen aber für sich selbst potenziell unbeobachtbar, unbestimmbar. Erst von einer nachfolgenden Zeitstelle aus können sie beobachtet, bestimmt werden. Aber auch die Beobachtung, die vergangene Beobachtungen beobachtet, entzieht sich wiederum der eigenen Bestimmung und Beobachtung und ist auf nachfolgende Bestimmungen/Beobachtungen angewiesen, für die das gleiche gilt. An diesem Punkt wird deutlich, dass die Systemtheorie etwas kenntlich macht,

das Jacques Derrida *différance* nennt³⁷ und das Grundlage von Dekonstruktionen ist.³⁸

Dekonstruktionen beruhen auf der Erkenntnis, dass jede Wirklichkeit auf Konstrukteure dieser Wirklichkeit verweist, nämlich auf Beobachter, die ausgehend von bestimmten Unterscheidungen etwas einblenden und anderes ausblenden. Die Ambivalenz, dass, wenn etwas einblendet (gesehen, beobachtet) wird, anderes ausgeblendet wird, lässt sich mithilfe des Kunstwortes *différance* bezeichnen. Demnach ist jede Bestimmung (auf was auch immer sie sich bezieht) vorläufig; sie kann im Nachhinein immer wieder neu bestimmt werden. Damit produziert der Versuch der Letztbestimmung nur Aufschübe in eine unerreichbare Zukunft. Die letzte Bestimmung ist nicht erreichbar, denn ihre Eigenschaft, die letzte zu sein, müsste ihr von einer nachfolgenden Bestimmung attestiert werden, womit zugleich die Eigenschaft, letzte Bestimmung zu sein, verloren gegangen wäre. Dekonstruktionen gehen von dieser Unabschließbarkeit des Bestimmens, des Denkens, des Kommunizierens aus. Sie konfrontieren Versuche, etwas abschließend bestimmen zu wollen, oder Behauptungen, dies bereits erreicht zu haben, mit der Möglichkeit der Kontingenz, dass eben auch andere Bestimmungen plausibel sind. Des Weiteren versuchen sie nachzuvollziehen, wie es in einer Welt, die potenziell unbestimmbar ist, zu Fixierungen und Identitäten kommt. Aber genau dies offenbart sodann, dass derartige Fixierungen und Identitäten nichts weiter sind als Konstruktionen, die zeitlich (historisch), sozial und sachlich kontingent sind.

Queer und das Denken des Nicht-Identischen II

Nach diesem Streifzug durch Formen des Identitäts- und Differenzdenkens komme ich wieder zum Thema *queer* zurück: auf die Unabschließbarkeit und potenzielle Unbestimmbarkeit von geschlechtlicher und sexueller Identität. Spätestens seit den Arbeiten von Luce Irigaray der 1970er Jahre dürfte klar sein, dass die geschlechtliche Dualisierung zur kurz greift, dass die zwei differenzierten Geschlechter *in sich* nicht eins sind, sondern von einer »theoretischen Maschinerie«³⁹ dichotom homogenisiert werden. So ist es nicht passend, wie Irigaray bezüglich »der Weiblichkeit« ausführt, »eine neue Theorie auszuarbeiten, deren Subjekt oder Objekt die Frau wäre«.⁴⁰ Vielmehr sollte es darum gehen, »der theoretischen Maschinerie selbst Einhalt zu gebieten, ihren Anspruch auf Produktion einer viel zu eindeutigen Wahrheit und eines viel zu eindeutigen Sinns zu suspendieren«.⁴¹

Das Ziel meines Beitrages war es, einen Kontext zu öffnen, in dem die Suspendierung zu eindeutiger Wahrheiten und Sinne betrieben wird. Es sollte verdeutlicht werden, dass Versuche, das Nicht-Identische zu denken, spätestens mit dem Beginn des 20. Jahrhunderts sichtbar wurden, dass in der Physik, der Philosophie und der Psychoanalyse Unbestimmbares zum Thema wurde – ein Thema, das die Wissenschaft nicht länger ausblenden konnte, dem sie sich annehmen musste. Es begannen somit Projekte einer radikalen Theoriebildung, die die abendländischen Unternehmungen, die Welt vollends zu erhellen, als Illusionen entlarvten und zeigten, dass mit jedem Beobachten Unbeobachtbares einhergeht, ja neu produziert wird.⁴² Das postmoderne Eingeständnis dieser Situation führt zur Erkenntnis, dass fest und eindeutig erscheinende Einheiten Konstruktionen sind, die – etwa angesichts von *gender* und *sex* – in den systemischen Differenzbereichen zwischen biologischen, psychischen und sozialen Koproduktionen entstehen. Diese Differenzbereiche sind unbestimmt; sie werden erst bestimmt durch zeitliche und soziale Kontexte, durch Praxen, die soziale, psychische und biologische Folgen haben. *Queer* hat es sich zur Aufgabe gemacht, die Unbestimmbarkeit der Kategorien *gender* und *sex* sowie damit einhergehende soziale Beziehungen und Formen des Begehrens offen zu legen. Ausgehend von dem hier Referierten scheint diese Aufgabe theoretisch lösbar. Schwieriger wird es, wenn es darum geht, die sozialen Praktiken des Umgangs mit dieser Unbestimmbarkeit – etwa das identifizierende Denken im Alltag – zu kritisieren und zu verändern. Die Arbeit an der Frage, wie aus der Theorie Praxis werden kann, ist also schwieriger als die von der Theorie zu lösende Aufgabe. Denn dabei müsste es darum gehen, nicht nur in akademischen Zirkeln die Bewusstheit für die grundsätzliche Ambivalenz der Phänomene bekannt zu machen, sondern daran zu arbeiten, dass es psychisch und sozial immer aushaltbarer, tolerierbarer und akzeptierter wird, dass sich potenziell alles der eindeutigen Bestimmung entzieht. Die Abstinenz von Bestimmungsversuchen und das tätige Offenhalten des Offenen wären konkrete Utopien eines Denkens des Nicht-Identischen.

Anmerkungen

- 1 Luhmann 1997: 1144
- 2 Ebda.
- 3 Vgl. Lyotard 1994

- 4 Luhmann 1997: 1144
- 5 Siehe einfürend dazu etwa Jagose 2001; Kraß 2003
- 6 Butler 1991: 36; siehe ausführlich dazu z.B. auch Lorber 1999
- 7 Perko 2003: 34
- 8 Ebda., 35
- 9 Ebda.
- 10 Siehe zu einigen Konturen für diesen Paradigmenwechsel aus eher soziologischer Perspektive: Neumeister 2000 und aus eher philosophischer Sicht: Kimmerle 2000.
- 11 Vgl. Bauman 1995
- 12 Vgl. Kant 1995
- 13 Vgl. Hegel 1969
- 14 Vgl. etwa Marx/Engels 1989
- 15 Vgl. Hering/Münchmeier 2000; Hering/Waaldijk 2003
- 16 Vgl. ausführlich dazu Kleve 1999
- 17 Vgl. Luhmann 1997
- 18 Die Ambivalenz, dass die Moderne – zumindest dann, wenn ihre Dynamik vor dem Hintergrund ihrer Ansprüche reflektiert wird – postmoderne Züge trägt, hat Wolfgang Welsch dazu veranlasst, von *postmoderner Moderne* zu sprechen. Vgl. Welsch 1993
- 19 Fischer 2001: 160ff.
- 20 Ebda., 142
- 21 Ebda., 143
- 22 Ebda.
- 23 Vgl. ausführlich dazu Spencer-Brown 1997
- 24 Fischer 2001: 165
- 25 Vgl. Freud 1999
- 26 Nietzsche 1988a: 17
- 27 Nietzsche 1988b: 383
- 28 Vgl. Horkheimer/Adorno 1989
- 29 Vgl. Adorno 1966
- 30 Horkheimer/Adorno 1989: 7
- 31 Horkheimer/Adorno, zit. n. Welsch 1996: 83
- 32 Adorno 1966: 153
- 33 Lyotard 1984: 42ff.
- 34 Vgl. Luhmann 1984
- 35 Fuchs 2001: 13
- 36 Ebda.
- 37 Vgl. Derrida 1988
- 38 Vgl. Derrida 1986
- 39 Irigaray 1979: 80
- 40 Ebda.

41 Ebd.

42 Siehe zu diesem Thema ausführlich Jahraus/Ort 2000.

Bibliografie

- ADORNO, THEODOR W.: Negative Dialektik, Frankfurt/Main 1966
- BAUMAN, ZYGMUNT: Moderne und Ambivalenz. Das Ende der Eindeutigkeit, Frankfurt/Main 1995
- BUTLER, JUDITH: Das Unbehagen der Geschlechter, Frankfurt/Main 1991
- DERRIDA, JACQUES: Positionen, Graz/Wien 1986
- DERS.: »Die différance«, in: Engelmann (Hg.): Postmoderne und Dekonstruktion, Stuttgart 1988
- FISCHER, ERNST PETER: Die andere Bildung. Was man von den Naturwissenschaften wissen sollte, Köln 2001
- FREUD, SIGMUND: Gesammelte Werke, Frankfurt/Main 1999
- FUCHS, PETER: Die Metapher des Systems. Studien zu der allgemein leitenden Frage, wie sich der Tänzer vom Tanz unterscheiden lasse, Weilerswist 2001
- HEGEL, G. W. F.: Wissenschaft der Logik I und II. Zwei Bücher, in: Ders. Werke 5 und 6., Frankfurt/Main 1969
- HERING, SABINE; MÜNCHMEIER, RICHARD: Geschichte der Sozialen Arbeit. Eine Einführung, Weinheim/München 2000
- DIES. / WAALDIJK, BERTEKE (Hg.): History of Social Work in Europe (1900-1960), Opladen 2003
- HORKHEIMER, MAX / ADORNO, THEODOR W.: Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente, Leipzig 1989
- IRIGARAY, LUCE: Das Geschlecht, das nicht eins ist. Berlin 1979
- JAGOSE, ANNEMARIE: Queer Theory. Eine Einführung, Berlin 2001
- JAHR AUS, OLIVER; ORT, NINA (Hg.): Beobachtungen des Unbeobachtbaren. Konzepte radikaler Theoriebildung in den Geisteswissenschaften, Weilerswist 2000
- KANT, IMMANUEL: Kritik der reinen Vernunft, in: Ders.: Werke in sechs Bänden. Band 2, Köln 1995
- KIMMERLE, HEINZ: Philosophien der Differenz. Eine Einführung, Würzburg 2000
- KLEVE, HEIKO: Postmoderne Sozialarbeit. Ein systemtheoretisch-konstruktivistischer Beitrag zur Sozialarbeitswissenschaft, Aachen 1999
- KRAß, ANDREAS (Hg.): Queer Denken. Gegen die Ordnung der Sexualität (Queer Studies), Frankfurt/Main 2003

- LORBER, JUDITH: Gender Paradoxien, Opladen 1999
- LUHMANN, NIKLAS: Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie, Frankfurt/Main 1984
- DERS.: Die Gesellschaft der Gesellschaft. 2 Bände, Frankfurt/Main 1997
- LYOTARD, JEAN-FRANCOIS: Das postmoderne Wissen. Ein Bericht, Wien 1994.
- MARX, KARL; ENGELS, FRIEDRICH: Manifest der Kommunistischen Partei. Berlin 1989
- NEUMEISTER, BERND: Kampf um die kritische Vernunft. Die westdeutsche Rezeption des Strukturalismus und des postmodernen Denkens, Konstanz 2000
- NIETZSCHE, FRIEDRICH: Jenseits von Gut und Böse, in: Ders., Kritische Studienausgabe. Band 5, Berlin/New York 1988a
- DERS.: Die fröhliche Wissenschaft, in: Ders., Kritische Studienausgabe. Band 3, Berlin/New York 1988b
- PERKO, GUDRUN: »Fragend queer be/denken«, in: Czollek/Weinbach (Hg.): Was Sie schon immer über Gender wissen wollten ... und über Sex nicht gefragt haben, Berlin 2003
- SPENCER-BROWN, GEORGE: Laws of Form. Gesetze der Form, Lübeck 1997
- WELSCH, WOLFGANG: Unsere postmoderne Moderne, Berlin 1993
- DERS.: Vernunft. Die zeitgenössische Vernunftkritik und das Konzept der transversalen Vernunft, Frankfurt/Main 1996

Denken im Transit – ein Entwurf: Über das Ethos der Anerkennung, die Politik der Autonomie und Dimensionen der Magmalogik als transformative Erweiterung von *Queer*

Queer-Theorien, aus den USA im deutschsprachigen Raum übernommen und heftig diskutiert, lassen sich m.E. analytisch in vier Bereiche einteilen: Eine Variante findet sich im modischen Gebrauch, in dem alles Schicke *queer* erscheint; eine andere zeigt *queer* als Synonym von schwul-lesbisch, und wiederum eine andere erweitert die Kategorien schwul/lesbisch durch die Benennung von Bisexualität oder transgender. Am offensten ist eine vierte Variante, in der die größtmögliche Vielfalt von Lebensformen einbezogen wird (transgender Mann, transgender Frau, Intersexe, Drag Kings und Drag Queens, Cyborg, Tomboyfemme, lesbisch, schwul u.v.m.). In ihren Kritiken sowie politischen und theoretischen Anliegen überschneiden sich diese Varianten – ungeachtet des schicken Gebrauchs –, zeigen aber deutliche Unterschiede in Bezug auf denkbare Erweiterungen der Kategorien differenter Lebensformen und somit im Anspruch an Pluralismus. In diesem Beitrag gehe ich vor allem von der vierten Variante aus, in der *queer* gleichsam als Überbegriff für eine Vielfältigkeit von Menschen fungiert, die der gesellschaftlich herrschenden Norm im Hinblick auf *sex*, *gender* und Begehren nicht entsprechen.

Queeres Denken ist Kritik gegen eindeutige und vermeintlich natürliche Identitäten und richtet den Blick auf Strukturen einer mit Identität operierenden Ordnung: sowohl hinsichtlich einer heteronormativen als auch in Bezug auf eine lesbische oder schwule Identitätspolitik. Im Zuge dieser Kritik werden Annahmen über *sex*, *gender* und Begehren als soziales und kulturelles Konstrukt dekonstruiert, die in einem jeweiligen gesellschaftlichen Kontext eingebunden sind und von Wissenschaft, Medien, Literatur, Musik, Film und Institutionen wie Kirche, Recht, Gesundheits- und Bildungswesen etc. untermauert werden. *Queere* Theorien, Filme und Praxen weisen darauf hin, dass heterosexuelle Vorstellungen ideologisch normativ abgesichert werden und entlarven sie radikal als vermeintliche Wahrheiten, die Menschen auf ihr biologisches Geschlecht und ihr Begehren festschreiben. Angebliche Wahrheiten

und essentialistische Vorstellungen werden dagegen zugunsten der Geschlechtervielfältigkeit und der vielfältigen Alchemie des Begehrens dekonstruiert, verschoben, verrückt, transformiert, andere Relationen werden hergestellt. *Queer* intendiert, Menschen anerkennend sein zu lassen und erhebt den Anspruch der Selbstrepräsentation aller Subjekte, insofern sich diese selbst bezeichnen oder definieren dürfen, wenn und wann immer sie es wollen. Mit dem Anliegen, Norm- und Normierungskataloge, Monokulturen und hierarchisierende Kategorisierungen etc. aufzulösen, geht die Infragestellung binärer Denkfiguren und -strukturen (Mann, Frau) und damit die Infragestellung von Identitätslogischem einher.¹

Durch die Radikalität von *queerem* Denken werden wir herausgefordert, Identitätskonzepte und -politiken zu befragen, Umgänge mit Menschen neu zu definieren, in denen nur allzu schnell bestimmt wird, wer und was die anderen seien und ob sie jeweils zu dem jeweiligen »wir« gehören. Wir werden herausgefordert, ein Denken zu hinterfragen, mit dem wir im identitätslogischen Sinne andere kategorisieren und bestimmen, und sind gefordert, alle Gewissheiten in Bezug auf andere Menschen in Frage zu stellen.

Über die *sex/gender*-Diskussion als bisherigen Schwerpunkt von Queer-Theorien hinausdenkend, schlage ich eine transformative Erweiterung dieser Theorien hinsichtlich mehrerer Bereiche vor. Drei davon möchte ich hier skizzieren: die Ethik, die Politik und die Logik. Aus den Intentionen und Ansätzen von *queer* heraus kann sich, so mein Vorschlag, das *Ethos der affirmativen und transformativen Anerkennung* und die *Politik der Autonomie* entwickeln, die ich als ethischen und politischen Entwurf diskutiere. Hintergrundfolie jeder Theorie bilden bestimmte (logische) Denkstrukturen, die immer auch Auswirkungen auf ethische und politische Auffassungen, auf die Wirklichkeiten von Menschen haben. Queer-Theorien implizieren, so meine These, Dimensionen der *Magmalogik*, die die Grenzen der Identitätslogik und ihres eigenen identitätslogischen Gehalts überschreiten. Diese Bereiche, ineinander übergreifend und doch getrennt, wurden in *queeren* Ansätzen bislang noch nicht aufgegriffen; hier können sie nur kurz skizziert werden.²

Eine Begriffskonkretisierung: Das Subjekt als »der Andere« – gegen den eindeutigen Identitätsbegriff

Sowohl im Bereich der Ethik als auch der Politik geht es um Menschen, um Subjekte. Auch die Logik zielt nicht nur ab auf »Abstraktes«, etwa die Orga-

nisation eines Computers, ab, sondern strukturiert sämtliche Bereiche unseres Lebens. In ihren Auswirkungen und Wirkungsweisen hat sie – als von Menschen institutionalisierte – mit Subjekten zu tun. Innerhalb philosophischer Auseinandersetzungen sind zahlreiche Ausführungen zum Subjekt respektive zu den Subjekttheorien publiziert. Auf diese werde ich hier nicht eingehen. Vielmehr möchte ich eine Begriffswahl verdeutlichen, nämlich das Subjekt als *der Andere* bzw. Subjekte als *die Anderen*. Den Begriff *der Andere* (bzw. *die Anderen*) ziehe ich als grundlegende Bezeichnung des Subjekts heran, insofern es in sich und anderen gegenüber gleich, verschieden und anders ist. Eine Erhellung meiner Begriffswahl ist insofern notwendig, als die Bezeichnung *der Andere/die Anderen* auch in einem pejorativen Sinne verwendet wird.

Mit dem Terminus *der Andere/die Anderen* recurriere ich also nicht auf jene Verwendung, die in wissenschaftlichen und politischen Diskursen in Bezug auf Mechanismen, Strukturen und Gestaltungen der Ausgrenzung und Diskriminierung bis hin zur totalen Negation von Menschen, denen die Hervorbringung dessen unterstellt wird, was auf sie projiziert wurde, Einzug erhalten hat (dafür verwende ich den Terminus *Angstgestaltungen*³). So divergiert meine Verwendung von der Bezeichnung *der Andere* als negative Konstruktion, als nicht Anerkannter, der stigmatisiert, ausgeschlossen und diskriminiert wird – ohne diesen Gebrauch als unrichtig zu klassifizieren. Vielmehr verwende ich den Terminus in seiner affirmativen Form als grundlegende Bezeichnung aller Subjekte. Dabei beziehe ich mich einerseits auf philosophische Grundlagen, wie sie Hannah Arendt und Cornelius Castoriadis in ihrer Philosophie der Politik konzipierten, andererseits auf psychoanalytischen Grundlagen, die Castoriadis ausgehend von Sigmund Freud entwickelte.

In Bezug auf ersteres recurriere ich auf Hannah Arendts Verständnis, die das Faktum der Pluralität als Bedingung des Handelns reflektiert, die sich ihr zufolge als *Gleichheit* und als *absolute Verschiedenheit* manifestiert.⁴ Ohne Gleichheit, schreibt sie in ihrer Theorie des Handelns, gäbe es zwischen Menschen keine Verständigung, kein Planen für die Welt, ohne absolute Verschiedenheit bedürfte es weder der Sprache noch des Handelns für eine Verständigung. Um die *absolute Verschiedenheit* von dem Begriff des Verschiedenen (auch logisch) abzugrenzen, erweitere ich Arendts Terminus in Anlehnung an Cornelius Castoriadis' Philosophie durch die Bezeichnungen *das Andere*, *das Anders-Sein* und *die Andersheiten*.⁵ In seinem philosophischen Gesellschaftsentwurf beschreibt Castoriadis damit das Novum als etwas noch nicht Da-Gewesenes, nicht gänzlich auf Vorhandenes Zurückführ-

bares, nicht wesentlich von Vorhandenem Bestimmtes. In diesem Sinne ist das Novum nicht mit etwas anderem *ident* und nicht mit einem bipolar Gegensätzlichen vergleichbar. Im Gegensatz zur Bestimmung (*peras*) ist dem Novum, dem Anderen, die Unbestimmtheit (*apeiron*) zentral. Was den Terminus des *Identischen* und *Anderen* anbelangt, finden sich explizite Differenzierungen bereits in der griechischen Antike: Hier wird zwischen »gleich, Gleichartigkeit« und »identisch, Identität« unterschieden, und die Termini »anders, die Anderen« und »verschieden, die Verschiedenen« werden differenziert.

Das Subjekt als *das Andere* wird auch in psychoanalytischen Auseinandersetzungen in Bezug auf Sigmund Freud reflektiert. Diese Reflexionen müssen über Aussagen wie »Freuds Theorie des Unbewussten stellt die Vorstellung einer stabilen, einheitlichen Subjektivität noch weiter in Frage«⁶ weit hinausgehen. Castoriadis diskutiert die Freudsche Psychoanalyse im Hinblick auf die Frage nach der Autonomie des Subjektes gewissermaßen analog zur gesellschaftlichen Dimension. Das große Verdienst, die Freudsche Entdeckung eines imaginären Elements in der Psyche, an die Castoriadis selbst seine Konzeption des Imaginären anlehnt, wird ihm zufolge durch Freuds Vorstöße gegen die traditionelle Ontologie durch seinen letzten Rekurs auf den Positivismus eingeschränkt.⁷ Entgegen der eigenen Auffassung, dass »jeder Traum (...) mindestens eine Stelle (hat), an welcher er unergründlich ist, gleichsam einen Nabel, durch den er mit dem Unerkannten zusammenhängt«⁸, konzipiert Freud ein Verhältnis zwischen dem Unbewussten und dem Bewussten, in dem es um die Beherrschung des Ersteren durch das Zweite geht. In »Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse« formuliert er: »Wo Es war, soll Ich werden.« Hier wird das Ich, so seine Interpretation, als das Bewusste (»Bestimmte«), das Es als das Unbewusste (»Unbestimmte«), als die uns beherrschenden Triebe, dargestellt. Freuds Konzeption zeigt ein Modell, in dem diese Triebe beherrscht werden sollen, insofern er das Ich an ihre Stelle setzt und damit ein Modell entwirft, das auf die Vereinheitlichung des Subjektes abzielt.

Freuds Konzeption der Auflösung des Es im Ich bedeutet letztlich, den Anderen »in mir« zu beherrschen. Der »Diskurs des Anderen« wird hierbei vorgestellt als heteronom und fremdbestimmter; die Umkehrung des Verhältnisses bedeutet die Intention, ein Beherrschungsverhältnis zwischen Es und Ich insofern zu etablieren, als es letztlich »meinen« Diskurs zu erreichen gilt. Dem stellt Castoriadis gegenüber, dass es nie »meinen Diskurs« oder »meine Wahrheit« gibt, d.h. das Unbewusste lässt sich niemals beherrschen. Denn es ist ihm zufolge die Quelle aller Fantasmen, die Quelle von Neuschöpfungen

also, die herausströmen; es ist das Zugrundeliegende des Subjekts. In diesem Sinne schlägt Castoriadis vor, den Freudschen Satz, »Wo Es war, soll Ich werden« umzuformulieren in, »Wo Ich bin, soll Es auftauchen«. ⁹ Das bedeutet, das Subjekt radikal anders zu definieren, insofern ein anderes Verhältnis zwischen Ich und Es angezeigt wird, in dem ein anderes Mischungsverhältnis zwischen aktiv und passiv, zwischen Unbewusstem und Bewusstem anzunehmen ist. Die Autonomie des Subjekts bestünde hierbei nicht in einer restlosen Aufklärung oder Beseitigung des Anderen, sondern in der Einsetzung eines anderen, enthierarchisierten Verhältnisses. Wird das Vorbewusste mitreflektiert, so wäre es in Abgrenzung zum Unbewussten und zum Bewussten als das Verschiedene denkbar, dessen Grenzen zu den ersten beiden fließend sind. Es ist evident, dass insgesamt das Verhältnis zwischen Unbewusstem, Vorbewusstem und Bewusstem kein statisches ist. Gegen die Vorstellung bzw. Illusion eines abgeschlossenen, authentischen Ich, eines statischen, identitären Subjekts, das das Unbewusste beherrscht, ist das Subjekt als Imaginierendes zu verstehen, als ein sich Entwerfendes, ein Projekt, das nicht zum Stillstand kommt, das stets auch den »Diskurs des Anderen« in sich birgt.

Werden beide Ebenen trotz ihrer Unterschiede bedacht – die philosophischen Auseinandersetzungen Arendts, die bewusst in ihrer Analysen die Anwendung von psychoanalytischen Kategorien zurückgewiesen hat – und die philosophischen sowie psychoanalytischen Analysen Castoriadis, so ergibt folgende Einteilung des Subjekts Sinn: das Subjekt als gleich, verschieden und anders, das gleichzeitig anderen Subjekten gegenüber gleich, verschieden und anders ist. Den Begriff *Gleichheit* verwende ich als relative Übereinstimmung zwischen Menschen (erst im Bereich der Identitätslogik wäre hingegen $A=A$ ein *ident*). Den Terminus *Differenz* ziehe ich als Verschiedenes, Verschieden-Sein, Verschiedenheit (von etwas verschiedenen sein) heran, der wesentlich über die Gleichheit definiert und bestimmt wird und gleichzeitig unterschiedliche Identitätsmarkierungen anzeigt. *Andersheit, Anders-Sein, das Andere* (von etwas anders sein) verwende ich als qualitativen Sprung, als absolute Verschiedenheit, gleichsam als radikale Differenz. Alle drei Kategorien – Gleichheit, Verschiedenheit und Andersheit – setze ich als dem Subjekt inhärent und fasse das in dem Begriff *der Andere* bzw. *die Anderen*. Damit soll der Stellenwert der Unbestimmtheit des Subjektes *und* des jeweiligen Anders-Seins eines Subjekts als Novum gegenüber jedem anderen Subjekt, das ist, war oder sein wird, hervorgehoben werden. Mit dieser Begriffsverwendung ignoriere ich selbstverständlich die Tatsache struktureller Gewalt nicht, mit der Menschen individuell und kollektiv diskriminiert, ausgegrenzt, verfolgt werden.

Affirmative und transformative Anerkennung als queeres Ethos

Dokumentarfilme wie *Venus Boyz* zeigen die Vielfältigkeit des *Queer*-Seins und damit die Unmöglichkeit, *eine* Definition für die richtige zu halten. Die Personen in dem Film verwandeln sich von einer Frau in einen Mann und umgekehrt, transformieren sich von einer Femme Fatal in einen alten Mann, vereinen Mann und Frau in einer Person, präsentieren sich als Cyborg oder Champ. Drag Queens, Drag Kings, Cyborgs, Transgender Personen, Intersexen u.v.m. sind die ProtagonistInnen, die sich oftmals selbst nicht eindeutig bestimmen, keine eindeutige Geschlechteridentität angeben und sich auf keine nationale Identität beziehen. Sie heben jeweils unterschiedliche Seinsweisen hervor, ohne die je eigene als universalistische Wahrheit oder Norm zu beanspruchen: »Gender ist das, was man daraus macht.« (...) »Wichtig ist, dass es verschiedene Formen von Weiblichkeit gibt, meine ist das Androgyne.« (...) »Meine Identität ist Cyborg, darauf beschränkt sich aber meine Identität nicht.« Und in Bezug auf Race, Geschlecht und Klasse formuliert ein/e ProtagonistIn: (...) »Ich befinde mich immer an der Grenze, gleichzeitig gehöre ich nirgendwo hin (...) – man muss kämpfen.« Die jeweils Anderen werden nicht (fremd)bestimmt, wollen und sollen nicht (fremd)bestimmt werden. »Wir müssen lernen, nicht wertend zu denken«, so ein weiterer Kommentar aus der Dokumentation, wir müssen also lernen, über andere nicht zu urteilen und sie als das, was sie jeweils sein wollen, anzuerkennen. Parallel zu filmischen Darstellungen heben Theorien immer wieder ähnliche Anliegen von *queer* als politische und »theoretisch-konzeptionelle Idee«¹⁰ bzw. als unabgeschlossenes Projekt hervor: das Seinlassen von Mehrdeutigkeiten, das Eröffnen von Möglichkeiten und Räumen für vielfältige Ausdrucksformen (v.a. von Geschlecht, Sexualität, Begehren). Vielfältigkeiten und unterschiedlichste Lebens- bzw. Existenzformen, Öffnung und Überschreitung von Grenzen, Transformationen werden dargestellt, die »Strategie der Unbestimmtheit« und das »Sein-Lassen verschiedener Identitäten oder Nicht-Identitäten«¹¹ werden forciert.

Die Frage danach, welches Ethos in *queeren* Ansätzen liegt bzw. sich daraus entwickeln lässt, wurde im Rahmen von *Queer*-Theorien im deutschsprachigen Raum noch nicht thematisiert. Im ethischen Diskurs lässt es gerade der Bezug auf die jeweils Anderen sinnvoll erscheinen, die Kantsche Frage »Was soll ich tun?«¹² in die ethische Frage »Wie soll ich dich behandeln?«¹³ bzw. »Wie sollen wir uns behandeln?« umzuformulieren. Hier wird das Du als

Person, als Subjekt, als *der Andere* explizit in die Frage der Ethik hinein genommen und in den Kontext sozialer Beziehungen sowie ins Verhältnis Subjekt-Subjekt gestellt, eingebunden in das jeweilige Gesellschaftliche. Diese Frage zielt auf das reziproke Verhältnis von Subjekt-Subjekt als das jeweils Andere und die Gesellschaft ab und kann mit dem *Ethos affirmativer, transformativer Anerkennung*¹⁴ beantwortet werden. Insofern *queer* die Anerkennung vielfältiger Lebensformen etc. forciert, schlage ich dieses Ethos – um die Aporie des Dilemmas der Anerkennung wissend, insofern es auch (kulturelle) Differenzen verfestigen kann – gleichsam als *queere* ethische Haltung vor. Innerhalb der philosophischen Auseinandersetzung plädiere ich mit meinem Vorschlag für eine Formulierung der Anerkennung als ethisches Projekt, in dem Ethik, Politik (und Ökonomie) nicht strikt voneinander zu trennen sind.

Die Haltung zu anderen Menschen meint als *Ethos affirmativer und transformativer Anerkennung* den Umgang zwischen Menschen, der von Anerkennung vielfältiger Lebens- und Denkformen, von (politischer) Gleichheit, Differenzen und Anderssein, insgesamt also von der Anerkennung *des Anderen* als Subjekt getragen ist. Der Begriff *Anerkennung* beschreibt Prozesse zwischen Menschen auf interaktiver Ebene. Damit wird ein Kanon von Einstellungen, Fähigkeiten und Handlungskompetenzen beschrieben, mit denen Menschen sich begegnen (können), indem sie sich – über die Ebene der bloßen Toleranz hinaus – als die je Anderen wahrnehmen und »erkennen«: nämlich als jeweils als von »mir« getrennt Seiende und losgelöst von der Auffassung, »meine« Erfahrungen, Perspektiven oder Bewertungen seien die einzig richtigen. *Affirmativ* nenne ich Anerkennung, wenn das Subjekt in seinem Verschieden- und Anders-Sein wesentlich bejaht wird und Zustimmung findet. Damit ist auch eine Trennung zwischen dem Subjekt als Subjekt und seinen Handlungen angesprochen, denn affirmative Anerkennung bedeutet nicht, alle Handlungen oder Äußerungen gut zu heißen oder ihnen zuzustimmen. Unter *transformativ* verstehe ich die Möglichkeit der Veränderung, insofern »meine« Sichtweise durch den Anderen verändert wird, und umgekehrt: keineswegs »automatisch« und keineswegs in dem Sinne, als sich meine Auffassung oder Anschauung zu einem Sachverhalt durch das Tun oder Reden des Anderen augenblicklich verändert. Eine Transformation geschieht vielmehr als »langsamer« Prozess, insofern ich das Gehörte etc. im ernst Nehmen des Gegenüber reflektiere, einbeziehe, abwäge, es mit meiner Anschauung vergleiche, mit mir zu Rate gehe etc. und mich entscheide. Gegen die Vorstellung bzw. Illusion eines abgeschlossenen, authentischen Ich, eines statischen, identitären Subjekts, liegt die Möglichkeit der Transformation durch Andere – mit Gren-

zen – im Subjekt als Imaginierendes, als ein sich Entwerfendes, ein Projekt, das nicht zum Stillstand kommt.¹⁵ Im dialogischen Umgang mit Anderen ist diese Form der Anerkennung jeweils reziprok Subjekt (mit) konstituierend.¹⁶

Das *Ethos affirmativer und transformativer Anerkennung* meint den Umgang zwischen Menschen, der von Anerkennung vielfältiger Lebens- und Denkformen, von (politischer) Gleichheit, von Differenzen und vom Anderssein, insgesamt also von der Anerkennung des Anderen getragen ist und damit vom (gegenseitigen) Interesse am Anderen.¹⁷ Diesem Interesse liegen Verantwortung, Respekt und Achtung zugrunde, als deren Referenzrahmen mir die Menschenrechtskonvention der Vereinten Nationen von 1948 gelten.¹⁸ Doch müssen auch diese verhandelbar sein, oder anders ausgedrückt: Auch »der Weg zum Aufweis universeller Gültigkeit oder Anerkennung von Menschenrechten führt über Dialoge oder Polyloge und hat daher eigentlich nur eine Voraussetzung – dass Menschen einander als Argumentierende ernst nehmen.«¹⁹ Zentral sind der Dialog, in dem sich die jeweiligen Subjekte als Andere wahr- und ernst nehmen, und seine wesentlichen Elemente Fragen, Zuhören, Sprechen. Im Verständnis des *Ethos der Anerkennung* wird auch im direkten Dialog das Selbst nicht in egozentrischer Weise in den Mittelpunkt gestellt, gleichzeitig aber auch nicht gänzlich aufgegeben. Dem anerkennenden Interesse am je Anderen liegt das Aufgeben der Überzeugung, als einzige/r Recht zu haben, zugrunde, womit das Selbst nicht als die letzte und einzige Grundlage einer Ethik angesehen wird, aber dennoch verantwortungsfähig ist.²⁰ Damit eng verbunden ist die Fähigkeit des Perspektivenwechsels und das dialogische Prinzip.²¹ Denn erst indem wir versuchen, verschiedene Standorte und Sichtweisen einzunehmen – d.h. etwas nicht nur ausschließlich aus der eigenen Perspektive zu sehen, wahr- und anzunehmen –, kann eine affirmative Öffnung für den jeweils Anderen und eine Transformation eigener Anschauungen stattfinden. Das *Ethos affirmativer und transformativer Anerkennung* bezeichnet kein starres Regel- oder Denksystem, sondern beschreibt – einem prozessualen und dialogischen Verständnis des Begriffs Anerkennung gemäß – Prozesse zwischen Menschen auf interaktiver Ebene unter Berücksichtigung der Würde, des Wollens, der Freiheit, der Autonomie der jeweiligen Anderen. In diesem Sinne ist dieses Ethos kontextuell-konkret und zugleich universalistisch: kontextuell-konkret, indem es um den je einzelnen Menschen geht; universalistisch, insofern diese ethische Haltung allen anderen gegenüber gilt.

Wird eine *queere* Ethik als *Ethos affirmativer und transformativer Anerkennung* erhellt, so zielt dieser Entwurf auf einen nicht hierarchischen Um-

gang von Menschen miteinander ab (nicht nur auf Menschen untereinander, die sich als *queer* definieren). Im Hintergrund stehen Prämissen wie proportionale Gerechtigkeit²² und FürSorge als Sorge um den Anderen, in der Differenzen und das jeweilige Anders-Sein von Menschen anerkannt werden und zugleich der (politischen) Gleichheit Rechnung getragen wird. Dieser ethische Entwurf richtet sich radikal gegen die gesellschaftliche Wirklichkeit, in der Menschen hierarchisch eingeteilt werden und diese Hierarchien durch Gesetze, Institutionen, Vorstellungen, Positionen u.v.m. verfestigt sind. Insofern bedarf die umfassende Verwirklichung dieses Ethos der Dekonstruktion von Hierarchien und ihrer Auswirkungen auf Menschen sowie explizit der Bereitschaft jener, die hierarchisch »höher stehen«, ihren Status von sich aus zu verändern. In Erweiterung des Schwerpunktes *sex* und *gender* bietet *queeres* Denken die Möglichkeit zur Verwirklichung des *Ethos affirmativer und transformativer Anerkennung*. Aussagen wie »jeder fühlt sich auf eine andere Weise wohl« (Venus Boyz) bezögen sich in diesem Sinne nicht nur auf die Toleranz des jeweiligen Anderen, sondern brächten diesem in der Eröffnung von Räumen für (gemeinsames) Handeln anerkennendes Interesse entgegen.

Die Politik der Autonomie als queeres Politikverständnis

Ethik und Politik sind nicht gänzlich voneinander zu trennen. Ihr Verhältnis zueinander veranschaulichte bereits Aristoteles, und es wird innerhalb philosophischer Auseinandersetzungen bis heute betont. Castoriadis drückt es folgendermaßen aus: »Wenn das Haus schlecht konstruiert ist, bleiben alle Versuche, darin gut zu leben, bestenfalls unbefriedigende Bastelleihen.«²³ In diesem Sinne muss das *Ethos affirmativer und transformativer Anerkennung* auch in meinen folgenden Überlegungen mitgedacht werden.

Eine Analyse, was *queer* im Feld des Politischen durch widerständiges Verhalten und Neusetzungen konkret zu verändern imstande ist, scheint mir verfrüht. Zwar lässt sich die Angst etwa vor dem Umsturz einer bestehenden Geschlechterordnung und seinen möglichen gesellschaftspolitischen Auswirkungen keineswegs etwa auf die Aufklärer beschränken.²⁴ Doch kann *queer* wie jede neue Denkweise und politische Bewegung – sollte sie nicht im Sande verlaufen – verändernde Auswirkungen evozieren: Man stelle sich nur vor, *sex/gender* und Begehren würden in einer Gesellschaft gemäß der *queeren* Auffassung verankert – die Geschlechtervielfalt wäre nicht nur in der Vorstellung weniger Personen und für diese Alltag, sondern für alle, und sie erhielte

juridische, medizinische usf. Aufnahme, heterosexuelle Vorstellungen wären entwirklcht u.v.m.

Welche politischen Dimensionen aber enthält *queeres* Denken selbst? *Queer* plädiert für ein gleichberechtigtes Miteinander pluraler Existenzformen und Lebensweisen von Menschen und forciert ein demokratisches Verständnis der Verhältnisse zueinander. Präferiert wird das Sein-Können von Menschen, wie sie sein wollen und die Selbstentscheidung aller Subjekte, sich selbst zu präsentieren, zu bezeichnen oder zu definieren, wenn und wann immer sie es wollen: Wichtig ist, dass »man so gesehen werden soll, wie man will«, präzisiert ein/e ProtagonistIn in der Dokumentation *Venus Boyz*.²⁵ Die politische Kategorie des Entscheidens, getragen vom eigenen Willen, ist insofern ins Zentrum gerückt, als gegen Fremdzuschreibungen und -zuweisungen explizit das Recht auf Selbstbestimmung, Selbstpositionierung und Eigendefinition (v.a. in Bezug auf *sex/gender* und Begehren) eingefordert wird. Gleichzeitig bestehen Bündnisse, Zusammenschlüsse u.a., aufgrund derer *queere* Menschen handeln – nicht nur auf der Bühne als theatralische Inszenierung oder Performance,²⁶ die zum Leben vieler ebenso gehört wie ihr Alltag, sondern auf der Straße, in beruflichen Zusammenhängen etc. Aus *queeren* Ansätzen könnte sich umfassender ein Politikverständnis herauskristallisieren, das ich in Erweiterung der Einforderung individueller Selbstbestimmung als *Politik der Autonomie* bezeichnen möchte.

Die *Politik der Autonomie*²⁷ geht nicht davon aus, dass ein (einheitlicher) Identitätsbegriff benötigt wird, um handlungsfähig zu sein. Sie setzt nicht voraus, dass wir »x oder y« sein, einen »x oder y (kulturellen) Hintergrund« haben oder einer »Gruppe x oder Gruppe y« angehören müssen, um im Feld des Politischen aktiv werden zu dürfen oder zu sollen. Im Gegenteil: Das Handeln im Zeichen der *Politik der Autonomie* setzt die Auffassung voraus, dass Menschen handeln, weil ihnen irgendetwas ein politisches Anliegen ist (aus welchen Gründen auch immer) und sie Bestehendes verändern wollen: für andere und für sich selbst – ohne der trennenden Auffassung aufzusitzen, ein Handeln *für Andere* sei keines *für das Selbst*.

Die *Politik der Autonomie* richtet sich insgesamt auf das Handeln, in dem Auffassungen zuweilen paradox erscheinen mögen oder ambivalent sind – so etwa das handelnde Einsetzen für eine Gruppe (respektive für Gruppenanliegen), die fremdbestimmt Identitätsmarkierungen ausgesetzt ist bei gleichzeitiger Ablehnung von Identitätspolitikern durch die politischen AkteurInnen. Diesem Handeln wohnt das Faktum der Pluralität inne, »in der zwar alle dasselbe sind, nämlich Menschen, aber auf merkwürdige Art und Weise, dass

keiner dieser Menschen je einem anderen gleicht.«²⁸ Als Übereinkunft verweist Autonomie immer schon auf ein Kollektiv. Insofern das Subjekt im Gesellschaftlich-Geschichtlichen wurzelt, kann Autonomie nie nur einzelne betreffen. Ihre Verwirklichung gibt es nur als kollektives Unternehmen, das deshalb möglich ist, weil intersubjektives Handeln realisierbar ist, wo die je Anderen weder aufgehoben noch beherrscht oder negativ stilisiert werden etc.. In diesem Sinne kann *queeres* (politisches) Handeln nicht nur Selbstbestimmung der je einzelnen AkteurInnen und deren einzelnes Tun betreffen, sondern muss Selbstbestimmung, Selbstgesetzgebung und Übereinkunft als handelndes Kollektiv sein.

Spreche ich vom »handelnden Kollektiv«, dann nicht im Sinne einer Substantivierung, die in psychoanalytischen und kulturtheoretischen Diskursen etwa zur Annahme einer »Kollektivseele« führte. Vielmehr spreche ich dabei von einer Ansammlung von einzelnen Subjekten, die sich zu einem bestimmten Zeitpunkt und mit spezifischen Interessen dazu entschließen, gemeinsam für etwas zu handeln: »Wir sind keine Gruppe, die Testosteron spritzt, wir sind Individualisten«, formuliert ein Cyborg in *Venus Boyz*, »die ihre Erfahrungen je einzeln machen«. Gleichzeitig wird eine Bewegung vermittelt, die sich gemeinsam für bestimmte Anliegen einsetzt.

Autonomie als politisches Projekt meint nicht nur die Freiheit *von* etwas, sondern impliziert die Frage, *wofür* wir frei sein wollen. In diesem *Wofür* liegt jene Motivation des Handelns, die nicht nur von einem Gegensatz geprägt ist, sondern in erster Linie vom Interesse an den Belangen der Gesellschaft respektive der Welt, die wir mitgestalten können. Die *Politik der Autonomie* ist getragen von einzelnen Subjekten als sich und andere Transformierende, als Imaginierende bzw. Gestaltende, die im Handeln, im »denkenden Tun und politischen Denken«,²⁹ gesellschaftliche Veränderungen bewirken können.

Neben der Auseinandersetzung mit gesellschaftlich Bestehendem bedarf es auch innerhalb des handelnden Kollektivs selbst der permanenten Infragestellung gemeinsamer Setzungen und Bestimmungen. Nicht in einem experimentellen, sondern in einem öffentlichen Raum setzt das Handeln immer wieder (Selbst-) Reflexion, Infragestellung und Dialoge darüber voraus, ob Übereinkünfte der Handelnden noch den jeweiligen Anliegen, Wünschen und Bedürfnissen entsprechen, die immer auch gesellschaftlich-geschichtlich geprägt und von den je einzelnen verinnerlicht sind. Dabei kann das Dilemma der widerstrebenden Interessen, Anliegen usw. auch in *queeren* Bewegungen nicht prinzipiell abgewendet werden. Doch kann es darum gehen, die vermeintliche Notwendigkeit, mit der die einzelnen von ihren Interessen geleitet

sind, im Dialog miteinander zu erhellen und die Vorstellung in Frage zu stellen, als einzige/r recht haben zu wollen – eine Dimension, die sich explizit mit dem oben beschriebenen Ethos überschneidet.

Mit der *Politik der Autonomie* als politischem Entwurf wird radikal die Abschaffung der Hierarchie(n) als Teilung der jeweiligen Gesellschaft in Macht und Nicht-Macht, »höheren« und »niederen« Statusgruppen, mit Rechten und Nicht-Rechten ausgestatteten Menschen u.v.m. gefordert. Diese hierarchische Teilung und Aufteilung ist kein Naturzustand. Das Projekt der *Politik der Autonomie* tritt für die Abschaffung von Identitätspolitik ein, in denen die einen eingeschlossen, die anderen stigmatisiert, ausgegrenzt, marginalisiert, diskriminiert oder getötet werden. Sie ist Politik *gegen* und Politik *für*, in der das je eigene Interesse nicht als alleiniges im Vordergrund steht. Mit diesem Entwurf wird die Möglichkeit der politischen Partizipation *aller* in der Anerkennung der jeweiligen Anderen gefordert und letztlich die Freiheit *aller* forciert.³⁰ Dem können die genannten Menschenrechte zugrunde gelegt werden, über die wir, wie erwähnt, immer wieder in einen Dialog miteinander treten müssen. Hier zeigt sich das enge Verhältnis zum ethischen Bereich sowohl in den Intentionen und in der Zielsetzung als auch in der Notwendigkeit der Reflexionen und Gespräche, in denen sich alle als Andere in ihrem jeweiligen und mit unterschiedlichen Bedeutungen festgelegten Anders-Sein ernst nehmen müssen. Als wie immer sich selbst Bezeichnende oder Nicht-Bezeichnende handeln im Sinne der *Politik der Autonomie* alle Menschen; sie stehen selbst immer wieder im Dialog miteinander darüber, wofür sie sich einsetzen wollen. Die *Politik der Autonomie* bietet ein demokratisches Verständnis des Politischen, das *queere* Ansätze und *queeres* Denken potenziell bergen und entfalten könnte.

Magmatische Dimensionen von Queer-Theorien

Als Hintergrundfolie jeder Theorie fungieren (logische) Denkweisen und -figuren, (logische) Strukturen. Die Logik ist nicht nur u.a. in der Mathematik oder Physik relevant, sondern hat stets Auswirkungen darauf, wie Menschen bestimmt/nicht-bestimmt, klassifiziert/nicht-klassifiziert werden und wie die jeweils Anderen miteinander umgehen, wer wen einschließt oder ausgrenzt, wer durch wen diskriminiert wird und wer Privilegien erhält respektive behält u.v.m. Insofern hat Logik politische Dimensionen, untermauert von unterschiedlichen ethischen Modellen. Wird die Frage gestellt, auf welcher

Logik *queeres* Denken basiert, so eröffnet sich ein nahezu unentwirrbarer Komplex von Bedeutungen. Diesen zu entwirren möchte ich versuchen. Dabei gehe ich von folgender These aus: *Queeres* Denken basiert auf identitätslogischem Denken und zeigt gleichzeitig Dimensionen der *Magmalogik*, die dieses Denken überschreitet.

Werden etwa Termini wie Tomboyfemme, transgener Mann, transgener Frau etc. als Bezeichnungen vielfältiger (Da-) Seinsweisen von Menschen verwendet oder die *Nicht-Identität*, das *Nicht-Normative* als *queer-Sein* hervorgehoben, so bleibt dies im Schema der Bestimmtheit und Binarität bzw. im Schema dialektischer Erweiterung, also mit umgekehrten Vorzeichen identitätslogisch gedacht. Was aber meint Identitätslogisches? Am weitesten in der Mathematik ausgearbeitet, basiert Identitätslogik (und Mengenlogik) auf Binaritäten $0-1$, $A-B$. Innerhalb der abendländisch-okzidentalen Philosophie wurden diese immer wieder mit Inhalten gefüllt und jeweils als Wahrheit ausgegeben: Ideenwelt/empirische Welt, Wirklichkeit/Fiktion, Geist/Körper, Kultur/Natur, Ordnung/Chaos, Mann/Frau, Gott/Mensch. In politischen Kontexten erhalten sie spezifische Bedeutungen als Opfer/Täter, Gutes/Böses, weiß/schwarz, wir/ihr etc. Stets ging bzw. geht es um die Setzung binärer Figuren respektive um dichotome Polarisierungen. Die Figuren A und B können jeweils als logisch *ident* gedacht sein ($A=A$ oder $B=B$) oder sind identitätslogisch, insofern B *wesentlich* von A *bestimmt*, B also als Hervorgebrachtes, Sekundäres gedacht ist: und zwar über die Kategorien Gleichheit als Ident-Sein und Differenz als davon Verschieden-Sein, nicht aber als Anderes, Neues, etwas also, das sich nicht gänzlich auf A zurückführen lässt. Ein Beispiel wäre die Auffassung, ein Säugling ließe sich gänzlich genetisch durch die Eltern, die es »hervorbrachten«, bestimmen. Damit würde das Auftauchen und (Da-) Sein von Anderem, Neuem negiert, das jeden Säugling losgelöst von seiner *auch* genetische Bestimmung charakterisiert. Auch die Erweiterung, ein Subjekt sei gänzlich genetisch und kulturell bestimmt, negiert sein Anderssein, das Novum, das es als Subjekt durch das Faktum der Unbestimmtheit bzw. das imaginäre Element der Psyche in sich trägt. (Jene Tendenz der Negierung bezeichnet Angehrn allgemeiner als »Metaphysik der Sicherheit«.³¹)

Dem identitätslogischen Denken ist der Ursprung bedeutend,³² der seit der griechischen Antike mit der Formel »wer herrscht, muss Ursprung sein und umgekehrt« (*arche* meint u.a. Quelle, Ursprung, Herrschaft) einen zentralen Stellenwert einnimmt, den (Geschlechter-) Kampf um den Rang des Originären verhärtet und der Wiederholung zum bitteren Beigeschmack verhilft.³³ Von einem Ursprung oder einem abstrakten Prinzip ausgehend,³⁴ aus dem sich

alles Weitere deterministisch, d.h. logisch-notwendigerweise ableiten würde, zeichnet sich identitätslogisches Denken nicht so sehr durch die Verwendung identitätslogischer Termini aus (die mit der Sprache immer auch gegeben ist), sondern durch die wesentliche Operation mit den Schemata der Trennung, Vereinigung, Dekomposition und Wiederholung etc. sowie mit der Kategorie der Bestimmtheit.³⁵

Insofern Queer-Theorien jene Kategorien inhärent sind, wie sie etwa in Teilbereichen des transgener-Diskurses aufscheinen, ist ihr identitätslogischer Gehalt augenscheinlich: So werden etwa an erster Stelle der Hierarchie »echte«, d.h. als solche zur Welt gekommenen Männer gestellt, gefolgt von Transmännern, die u.a. operativ »vervollständigt« wurden, danach kommen Transmänner, die »noch unvollständig« sind, und ganz unten angesiedelt sind die Butches, deren Maskulinität als »unauthentisch« gilt usf.³⁶ Das Bestimmende ist in diesem Fall der Mann bzw. die Maskulinität, aus der heraus sich die Reihenfolge des vermeintlich echten entwickelt. Die Identitäts- und Mengenlogik aber begründet grundsätzlich eine wesentliche und unzerstörbare Dimension der Sprache, des Handelns und des gesamten Lebens – wir können jenseits der Grenze der Identitätslogik weder denken noch sprechen. Sie ist selbst da noch am Werk, wo wir sie in Frage stellen oder zu dekonstruieren suchen³⁷: ein Faktum, aus dem Queer-Theorien nicht auszubrechen vermögen.

Gleichzeitig zum identitätslogischen Gehalt birgt *queeres* Denken jedoch den Aufbruch von Identitätslogischem: Transformationen, Öffnungen, Erweiterungen und Neusetzungen sind dessen Anzeichen. So lässt sich *queeres* Denken (wie insgesamt die Seinsweise von Seiendem oder die Sprache) nicht auf Identitätslogisches reduzieren, sondern verweist auf eine unbegrenzte Dimension, auf ein Magma. Was bedeutet die Magmalogik? Das Wesentliche der Magmalogik ist, dass von einem Novum erst dann geredet werden kann, »wenn kein identitätslogisches Gesetz und keine Gruppe solcher Gesetze ausreicht, um B aus A zu generieren. Einzig in diesem Falle spreche ich von *anderen* Figuren, sonst nenne ich sie *verschieden*«. ³⁸ Die Figur B ist also erst dann eine *andere*, etwas Neues, wenn sie weder aus A deduzierbar ist noch unmittelbar von A durch sein Dass-Sein und So-Sein hervorgebracht werden kann. In diesem Sinne wäre der Säugling (respektive das Subjekt) weder zur Gänze genetisch noch kulturell bestimmt, sondern zeichnete sich aus durch das in ihm liegende imaginäre Element, das sich nicht durch einen Faktor oder mehrere Faktoren eindeutig bestimmen lässt (vgl. Das Subjekt als *der Andere* – gegen den eindeutigen Identitätsbegriff).

Alles potenziell Gegebene ist Castoriadis zufolge von der Seinsart eines

Magmas, aus dem sich unerschöpflich mengenlogische Organisationen entnehmen lassen, die reflexiv nicht mehr auf das Magma rückführbar sind. Das gilt sowohl für Vorstellungen, Phantasmen, Wünsche, Begehren etc. einzelner Subjekte als auch für die jeweilige Gesellschaft bzw. das Gesellschaftlich-Geschichtliche. Das Seiende wird insgesamt als organisiertes-organisierbares Magma reflektiert, wobei jede Seinsschicht eine andere magmatische Seinsweise aufweist, dem sich unerschöpfliche Mengen entnehmen lassen, die identitäts- und mengenlogisch nicht erfassbar sind. In diesem Sinne schließt das Gesellschaftliche immer etwas ein, das sich der (identitätslogischen) Bestimmtheit entzieht. Es ist eine unbegrenzte Dimension (Magma), ein ungestaltetes Gestaltendes, es ist stets ein *immer-Mehr* und *etwas-Anderes*, das auch dem Subjekt zugrunde liegt.

Das Magma drückt insofern eine unbegrenzte Potenzialität aus, als in ihm selbst andere Magmen auszumachen sind. Vergegenwärtigen wir uns die Vorstellung *queer* oder *Cyborg*, so ist es uns unmöglich, von ihr eine einzelne abzutrennen, denn es entstehen Assoziationsketten und Verweisungen, die eine identitätslogische Trennung verunmöglichen. Ein Terminus, mit dem wir eine Vorstellung sprachlich ausdrücken, ist demnach nie nur identitätslogisch, sondern magmatisch, beinhaltet also eine vielfältige Dimension von Bedeutungen. Diese lassen sich insgesamt nicht dahin gehend konstruieren, dass sie bloß einem oder einigen gesellschaftlichen Phänomenen entsprechen. *Was* sie sind und *wie* sie sind (und wie sie von wem in welcher Art verstanden werden), sind sie erst im Rahmen der jeweiligen Gesellschaft, in die sie eingebettet sind. Sie verweisen folglich wechselseitig aufeinander »und alle zusammen auf das Magma von Bedeutungen, das der Institution der betreffenden Gesellschaft zugrunde liegt (...)«. ³⁹

Was im Identitätslogischen als »Ursprung« gesetzt ist, beschließt sich in der Magmalogik nicht in *einem* abstrakten Prinzip (oder mehreren parallel existierenden Prinzipien). Auf anthropologischer Ebene drückt das Castoriadis aus, indem er formuliert: »Die Menschheit taucht aus dem Chaos, dem Abgrund, dem Ohne-Grund auf. Sie taucht daraus als Psyche auf (...). Radikal lebensunfähig überlebt die menschliche Gattung, in dem sie die Gesellschaft und die Institutionen schöpft.« ⁴⁰ Als instituierte-instituierende, also stets veränderbare, schaffen gesellschaftlich-geschichtliche Institutionen respektive Angehörige der jeweiligen Gesellschaft ein Magma von imaginären Bedeutungen als wirklich-wirkende: etwa das Geschlechterimaginäre, das Politische, das religiöse Imaginäre etc. Im gewissen Sinne analog dazu ist die menschliche Psyche ein Formant, sie ist »Bildung (*formation*) und Einbildung (*imagination*),

radikale Imagination, die aus einem *Nichts* an Vorstellungen, das heißt *aus nichts* eine »ursprüngliche« Vorstellung auftauchen lässt.⁴¹ Was wir uns also vorstellen, wünschen, was wir begehren etc. ist ein Vorstellungsstrom, der nicht der Bestimmtheit als identitätslogische Absolutheit unterworfen ist, sondern *ex nihilo* auftaucht, d.h. sich nicht gänzlich auf etwas bereits Vorhandenes bezieht. Die Möglichkeit zu imaginieren liegt dem Subjekt insofern zugrunde, als die Psyche (als Formend-Geformtes) die Möglichkeit der Organisation jeglicher Vorstellungen enthält.⁴² Auf gesellschaftlicher Ebene existiert wiederum die »primäre natürliche Schicht«, die nicht nur Widerstehendes bezeichnet, sondern sich gemäß ihrer Lücken und ihrer Regelmäßigkeit zur Transformation eignet.

Mit der Reflexion der Magmalogik wird nicht nur die innere Struktur einer Konstruktion, eines Konstruktes aufgebrochen, sondern Sprache, Logik, Subjekt und Gesellschaft werden in ihren magmatischen Seinsweisen reflektiert. Zugleich erhält die anthropologische Fähigkeit zu imaginieren ein ontologisches Gewicht: zu setzen bzw. zu verwirklichen, was nicht ist, und etwas in etwas zu sehen, das darin nicht ist. Über die radikale Imagination verwirklichen bzw. gestalten wir (als imaginierende) Wesen in Anlehnung an und mit Entlehnung vom gesellschaftlich-geschichtlichen Imaginären noch nicht Dagewesenes, gestalten neue Assoziationsketten und Verweisungsrelationen, schaffen und institutionalisieren bzw. verwirklichen neue, andere Bedeutungen. Das Novum, das Andere (das weder als Fantasma noch als Institutionalisiertes per se »gut« ist, sondern ausgewählt, beurteilt werden muss) korrespondiert dabei nicht mit seinem jeweiligen logischen Gegensatz. Radikaler zeigt es sich als etwas, das nicht auf binäre Polarisierungen zu beschränken ist.

Obwohl *queer* auch im Schema des Identitätslogischen bleibt, verdeutlicht allein der Begriff *queer* die Möglichkeit, Bedeutungen zu verschieben, zu transformieren, neu zu verankern, zu institutionalisieren. Diese Bezeichnung muss im gewissen Sinne kommunizierbar sein, d.h. von mehreren aufgegriffen werden, die diese oder jene Bedeutung teilen. So könnten wir anstelle von »Tomboyfemme« auch »okrepi« verwenden, wenn wir uns über ihre Bedeutungen und Verweisrelationen einigen würden, »transgender Mann/Frau« könnte ebenso gut »kellozce« heißen, so es eine Übereinkunft darüber gäbe, damit eine Existenzform zu meinen, die nicht nur von Mann oder Frau bestimmt ist. So zeigt *queer* eine Erweiterung hin zur magmatischen Dimension der Sprache: Wir haben unbegrenzte Möglichkeiten, uns darunter etwas vorzustellen. Den Versuch, Anderes über bloße (Geschlechter-) Binaritäten oder Trinitäten hinausgehend zu benennen und ins Sein zu setzen, zeigen *queer* und

queerness nicht so sehr durch kritische Abgrenzungen gegen etwas, sondern in der affirmativen Setzung anderer, pluralistischer Lebensweisen: anerkennend, dass das Wollen, Begehren, das Sein der Anderen nicht minder berechtigt ist als das eigene. Dabei geht es keineswegs nur um theatralische Bühnenszenierungen: »Ich bin nicht nur Online ein Cyborg«, heißt es in Venus Boyz.

Die magmatische Dimension eines *queeren* Denkens kann auf der Grundlage gesehen werden, dass verschiedenste Lebensformen als *immer-mehr* und *etwas-anderes* und *ohne-Grund* in den jeweiligen Gesellschaften bzw. Kulturen seit jeher existieren. Eindeutig bestimmbar und gänzlich auf zwei Kategorien zurückführbar waren und sind sie nicht: weder hinsichtlich *sex/gender* noch in Bezug auf die Alchemie des Begehrens, weder in Bezug auf eine kulturelle Herkunft noch auf eine mögliche Hinkunft, ein Sich-Verändern. Vielmehr wird das *Immer-Mehr* und *Etwas-Anderes* mit unterschiedlichen Restriktionen behaftet und auszugrenzen, zu bannen etc. versucht. Eine Restriktion spiegelt die Aristophanes-Rede, in der das anfänglich existierende »dritte Menschen-Geschlecht«, die Androgynen, nach Zeus' Bestrafung verschwunden sei: »Sein Name ist noch übrig, es selbst verschwunden. (...) jetzt aber ist der Name ins Schimpfliche gewendet.«⁴³ In Queer-Theorien werden verschiedenste Lebensformen benannt, nicht nur Androgyne – ein stets vorhandenes *Immer-Mehr* und *Etwas-Anderes*.

Ausblick: Die Utopie der Verhältnisse

Wenn Goggelmoggel in *Alice hinter den Spiegel* verkündet, »wenn ich ein Wort gebrauche, dann heißt es genau, was ich für richtig halte,«⁴⁴ so würde das als Verallgemeinertes, d.h. als für alle zu Geltendes, auf eine ethische und politische Dimension verweisen, die sich gegen das Dialogische wendet. Ebenso würde diese Aussage in ihrer Verallgemeinerung eine Logik implizieren, die das Magmatische der Sprache ignoriert. Gerade von dieser (monologischen) Eindeutigkeit und identitätslogischen Ausschließlichkeit wird mit der Bezeichnung *queer* Abstand genommen.

Die Bereiche Ethik, Politik und Logik als getrennte Sphären und zugleich aufeinander verweisend zu denken, erhält in der Auseinandersetzung mit *queer* besondere Brisanz, insofern es keine einheitliche Theorie darstellt, ja davor gewarnt wird, *queer* eindeutig zu definieren. Die Reflexion ethischer, politischer und logischer Qualitäten eines relativen neuen Projektes führte zu meinem Vorschlag des *Ethos der Anerkennung* als affirmative und transformative An-

erkennung im Umgang mit den jeweiligen Anderen und der *Politik der Autonomie*, in der alle Partizipationsmöglichkeit an Belangen der jeweiligen Gesellschaft bzw. der Welt haben. Im Bereich der Logik, die immer auch Auswirkungen auf den Umgang von Menschen miteinander hat, war es mir insbesondere darum zu tun, Dimensionen der *Magma-logik* im *queeren* Denken herauszustellen, die die Grenzen ihres identitätslogischen Gehalts überschreiten.

Werden die *Anderen* – als Gleiche, Verschiedene und Andere – ins Blickfeld gerückt, so ist ein Verhältnis in Gang gesetzt, kein verhaltenes, sondern ein anerkennendes, das sich dem jeweils *Anderen* nicht verschließt. Eine *queere* oder verquere Utopie? Vielleicht. Doch was spräche gegen diesen Entwurf, der als Denken im Transit ein vorläufiger ist?

Anmerkungen

- 1 Eine genaue Ausführung zu Queer Theorien, die sich immer wieder an Butler (1991, 1997) anlehnen, findet sich bei Perko 2003b.
- 2 Für wertvolle Anregungen bedanke ich mich bei Hakan Gürses, Veronika Zangl und Miccaela Potter-Dulva. Besonderer Dank gebührt Leah Carola Czollek für die unzähligen tage- und nächtelangen Diskussionen, die wir über das Thema führten.
- 3 Vgl. in Bezug auf v.a. weibliche Angstgestalten und -gestaltungen vgl. Perko 1995 und Perko/Pechriggl 1996
- 4 Arendt 1967: 155, 165. Menschen sind bei Arendt stets und ursprünglich in ihrer Vielheit zu denken: »Jede wie immer geartete ›Idee vom Menschen überhaupt‹ begreift die menschliche Pluralität als Resultat einer unendlich variierbaren Reproduktion eines Urmodells und bestreitet damit von vornherein und implizite die Möglichkeit des Handelns.« (Ebda. 15) Pluralität hingegen meint »(...) die Tatsache, dass nicht ein Mensch, sondern viele Menschen auf der Erde leben und die Welt bevölkern (...)« (Ebda. 14/15). Arendt bezieht sich hier auf die Genesis (1, 27), d.h. auf die Erschaffung von Mann und Frau, von der sie die menschlichen Pluralität ableitet. Nicht ganz nachvollziehbar ist dabei die Ableitung der Pluralität aus einer dichotomen Polarisierung.
- 5 Vgl. Castoriadis 1984, vgl. auch Deleuze 1992
- 6 Jagose 2001: 102
- 7 Castoriadis 1984: 468
- 8 Freud 1969: 116
- 9 Castoriadis 1984: 177
- 10 Hark 1993: 103
- 11 Jagose/Genschel 2001: 216
- 12 Diese Frage beantwortet Kant mit dem Kategorischen Imperativ: »Handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, daß sie ein allgemeines Gesetz werde.« Er zeigt damit, wie eine jeweils subjektive Maxime qualifiziert sein

- muss, damit sie eine allgemeine Maxime mit universeller Geltung werden kann und impliziert damit die Forderung einer *möglichen* Universalität. Kant 1957: BA 52
- 13 Butler 2003
- 14 Eine detaillierte Ausführung zum Ethos affirmativer und transformativer Anerkennung findet sich in Perko 2004.
- 15 Gegen das postmoderne Postulat vom Tod des Subjekts schreibt Castoriadis: »Die Rede vom Tod des Menschen und vom Ende des Subjekts waren von jeher nichts anderes als die pseudotheoretische Verdeckung einer Flucht vor der Verantwortlichkeit des Psychoanalytiker, des Denkers, des Bürgers (...) Das Subjekt kehrt nicht wieder, denn es war niemals fortgegangen. Es war immer da – natürlich nicht als Substanz, aber als Frage und als Projekt.« Castoriadis 1991: 11
- 16 Die Nicht-Anerkennung hingegen führt, wie Taylor betont, zu Ausgrenzung, Marginalisierung, Diskriminierung und nicht selten zur negativen Stilisierung von bestimmten Menschen als Sündenbock. Vgl. Taylor 1993
- 17 Dahinter steht jener Aristotelische Freundschaftsbegriff (*philantropia*), der in der gemeinsamen Wirkungskraft für die Polis, die Gemeinschaft, und damit für die Anderen das höchste Glück der Handelnden ausdrückt (Aristoteles 1969). Diesen Terminus entwickelte Arendt weiter und beschreibt ihn als »Freundschaft bzw. Liebe zur Welt«, als respektvolles Interesse am Anderen, das sich »daran erweist, dass man bereit ist, die Welt mit Menschen zu teilen.« (Arendt 1959: 41) Dabei stellt Freundschaft bzw. Liebe kein persönliches Gefühl zwischen zwei oder mehreren Menschen dar, sondern eine philosophisch ausgedrückte Grundhaltung zu anderen Menschen, zur Welt.
- 18 Neben der Menschenrechtserklärung der UNO von 1948 gibt es bekanntlich verschiedene Menschenrechtskonventionen, z.B. die afrikanische, asiatische und europäische, die jeweils unterschiedliche Schwerpunkte setzen, etwa in Bezug auf Eigentum, Anspruch auf Unterstützung im Befreiungskampf und im Gleichheitsbegriff aller Menschen. Insgesamt werden sowohl in der Menschenrechtserklärung der UNO als auch den verschiedenen Chartas vor allem idealtypische Rechte postuliert, die im einzelnen von Menschen nicht rechtswirksam durchgesetzt werden können.
- 19 Wimmer 2004: 178
- 20 Butler (2003: 114) verweist in Bezug darauf auf Adorno, der pointiert, dass »das wahre Unrecht eigentlich immer genau an der Stelle sitzt, an der man sich selber blind ins Rechte und das andere ins Unrechte setzt«. (Adorno 1996: 251). Das *monos phronein* als Aufgabe der Allmachtsphantasie, als einzige/r Recht zu haben, wird bereits in der griechischen Antike dargelegt. Vgl. Aristoteles 1993, Sophokles 1964. Castoriadis bearbeitete es 1990.
- 21 Vgl. Perko 2003a
- 22 Die Debatte über Gerechtigkeit wurde ab 1971 wesentlich mit John Rawls (1971, 1977) neu entzündet und je kontrovers diskutiert, affirmativ aufgenommen oder kritisiert. Vgl. Perko 2004
- 23 Castoriadis 1993: 23
- 24 Vgl. dazu Perko 1995
- 25 Dass Menschen aufgrund ihrer Hautfarbe mit Fremdbestimmung und Diskriminierung konfrontiert sind, also der Selbstbestimmung Grenzen gesetzt sind, zeigt Kílomba Ferreira 2002 und in diesem Sammelband.

- 26 Insofern die Bühnen-Performance das Moment der Ironie beinhaltet, ist hier eine Parallele zum Cyberfeminismus zu sehen. Vgl. dazu Weinbach in diesem Sammelband.
- 27 Autonomie: *autos*: Selbst; *nomos*: Gesetz, Setzung, Übereinkunft, Institution kommt von *nemo*: verteilen, zuteilen. Zu einer umfassenden Darstellung der Autonomie vgl. Castoriadis 1984
- 28 Arendt 1967: 15
- 29 Castoriadis 1984: 609
- 30 Immer ist in Bezug auf die Forderung der politischen Partizipation eine Einschränkung zu lesen, d.h. die Partizipation »möglichst« aller. Ich halte diese Einschränkung – zumal es sich um einen politischen Entwurf handelt – als voreiligen Gehorsam, der auf die Notwendigkeit der Ausgrenzung von Menschen abzielt. Zur politischen Partizipation im Zeitalter der Globalisierung vgl. u.a. Benhabib 1999
- 31 Vgl. dazu Perko 1995
- 32 So gilt bereits Aristoteles in der Metaphysik der Ursprung (*arche*) als jenes, »von dem aus entweder ein Ding ist oder entsteht oder erkannt wird«. (Aristoteles 1989: 112) Neben dem *unbewegten Beweger* sind vier Ursachen zentral: *causa formalis*, *materialis efficiens* und *finalis* (Form-, Stoff-, Wirk- und Zielursache). Als *causa efficiens* gilt ihm etwa der Handwerker, der die Statue herstellt; der Vater als Erzeuger des Kindes (Sohnes); das Bewirkende für das Bewirkte etc. Dass bei Aristoteles die Formursache bereits das Ziel beinhaltet, wurde in der Philosophie in Bezug auf das Novum kritisch diskutiert: wenn der Handwerker dem Stein die Gestalt (*eidōs*) einer Statue verleiht und dieses *eidōs* bereits in der Formursache liegt, so handelt es sich lediglich um eine Wiederholung, eine Wiederherholung bzw. Reproduktion des bereits Bestehenden als Verschiedenes. Ausgeklammert ist hier das Entstehen von Anderem. Im identitätslogischen Denken impliziert das die Notwendigkeit (*anagke*), die Aristoteles u.a. als Grund beschreibt, wenn sich »eine Sache nicht anders verhalten kann (...).« (Aristoteles 1989: 119 ff.) Diese Bestimmung wird durch die Argumentation nicht geschwächt, die Aristotelische *prima materia* (erste Materie) impliziere die Kategorie der Unbestimmtheit, denn ihr kommt keine eigene Existenz zu, sie ist vielmehr Potenz substanzialer und akzidentieller Formen. Erst durch die Verbindung mit der Form wird Aristoteles gemäß die »erste Materie« wirklich, auch sie ist bestimmbar und aufnahmefähig, ihre Ausgestaltung ist qua einer ewigen Ordnung bestimmt (wenngleich ihr nicht ausschließlich eine passive Funktion zugewiesen wird). (Aristoteles 1987/1988: 192a, 1989: 1029a) Die Vorstellung des *producere*, d.h. hervorbringen, hervorkommen lassen von etwas, das bereits vorhanden ist, zeigt sich auch in der Platonischen Ontologie, dem *a priori* Kants oder der Ontologie Heideggers, der es als *Entbergen* von etwas bisher Verborgenen ausdrückt.
- 33 Im obigen Beispiel nannte ich die Eltern als Ursprung. Doch wurden innerhalb der abendländisch-okzidentalen Philosophie Theorien immer wieder so konzipiert, dass der Vater/Mann als Ursprung gesetzt und die Frau in den sekundären Platz gestellt wurde. Ist sie nicht Ursprung, so kann sie auch nicht herrschen. Vgl. Loraux 1998.
- 34 So zeigt zwar Foucault (1987), dass der Begriff des Ursprungs bei Nietzsche die Dekonstruktion des Arche-Begriffes bedeutet, doch lässt sich der Versuch Nietzsches in Zarathustra auch als Transformation der *arche* ins Diesseits lesen. In diesem Sinne erstaunt die Verwunderung Zarathustras, der formuliert: »Dieser alte Heilige hat in seinem Walde noch nichts davon gehört, dass *Gott tot* ist«. Nietzsche 1982: 549
- 35 Die systematische Dialektik erweitert zwar Binaritäten, insofern These A und Anti-

these B in der Synthese C münden, in ihr aufgehoben werden. Sie bleibt jedoch letztlich identitätslogisch, insofern C in Bezug auf seine wesentlichen voneinander verschiedenen Elementen $C = \{A, B\}$, also aus A und B *bestimmt* gedacht wird, aus dem es hervorgeht. In dieser Bestimmung können C keine anderen Elemente beigelegt werden: es ist Totalitäres, Abgeschlossenes.

- 36 Franzen 2002: 83
- 37 Und zwar als *legein* (die identitätslogische Dimension des gesellschaftlichen Vorstellens/Sagens) und als *teukein* (die identitätslogische Dimension des gesellschaftlichen Tuns). Castoriadis 1984: 398-449
- 38 Castoriadis 1984: 331/332. In den späten sechziger Jahren konzipierte Castoriadis im Zuge seiner Auseinandersetzung mit der Psyche den Begriff des gesellschaftlich-geschichtlichen Imaginären und zeigt, dass eine Gesellschaft nicht nur aus identitätslogisch fassbaren Strukturen besteht, sondern wesentlich aus phantasierenden Psychen (das Subjekt als *imaginierendes* Wesen) und fantasmatischen Gebilden, die von Angehörigen der jeweiligen Gesellschaft sowie deren Institutionen verwirklicht werden. Diese Ontologie der Veränderung zeigt Geschichte nicht als Abfolge von determinierten Geschehnissen und Wiederholungen in der Produktion des Verschiedenen. Im Zuge dessen entwickelt Castoriadis die Magmalogik. Vorstellbar wird das Magma, würden wir an *alle* Vorstellungen unseres Lebens denken; es ist, schreibt Castoriadis, ein »unentwirrbares Bündel verfilzter Gewebe aus verschiedenen und dennoch gleichartigen Stoffen, übersät mit virtuellen und flüchtigen Eigenheiten«. Es ist eine Vielheit, die nicht abzählbar ist, deren Terme aber – wenngleich nicht erschöpfend – gekennzeichnet werden können; eine unbegrenzte Masse von Termen, die sich ändern können und nur durch die Verweisung zusammengehalten werden (dieses und das nächste Zitat vgl. Castoriadis 1984: 565/601). Er definiert das Magma bewusst widersprüchlich: M₁: Wenn M ein Magma ist, kann man in M Mengen in unbestimmter Anzahl ausmachen. M₂: Wenn M ein Magma ist, kann man in M andere Magmen als M ausmachen. M₃: Wenn M ein Magma ist, existiert keine Einteilung von M in Magmen. M₄: Wenn M ein Magma ist, lässt jegliche Dekomposition von M in Mengen ein Magma als Residuum. M₅: Das was nicht Magma ist, ist Menge oder gar nichts. Castoriadis 1986: 393 ff.
- 39 Dabei verweisen die zentral-imaginären Bedeutungen einer Gesellschaft (z.B. Gott, Fortschritt ...) – umgeben von einem sekundären Imaginären – auf nichts außerhalb ihrer selbst. Sie spielen als Objekt individueller Vorstellungen eine zentrale Rolle bei der Organisation der Welt: »Sie bedingen und lenken das gesellschaftliche Tun und Vorstellen, worin und wodurch sie sich fortwährend verändernd bewahren.« Ebd., 595
- 40 Ders., 1986 : 364 (übersetzt von Alice Pechriggl)
- 41 Ders., 1984: 471
- 42 Das Grundfantasma ist »Gesamtschauplatz«, in dem noch keinerlei Trennungen angesiedelt werden können, sondern eine »Vorstellung und Besetzung eines Selbst ist, das Alles ist.« (Castoriadis 1984: 475/ 477) Derart ist darunter der psychische monadische »Zustand« der Allmacht zu verstehen, der kein reines Chaos darstellt, sondern bereits minimal gestaltet oder geformt ist und von dem ausgehend sämtliche Vorstellungen oder Formierungen erst möglich werden bzw. sich nachträglich darauf beziehen.
- 43 Platon 1949: 55
- 44 Caroll 1974: 88

Bibliografie

- ADORNO, THEODOR W.: Probleme der Moralphilosophie, Frankfurt/Main 1996
- ARENDT, HANNAH: Gedanken zu Lessing – Von der Menschlichkeit in finsternen Zeiten, in: Dies.: Menschen in finsternen Zeiten, Hamburg 1959
- DIES.: Vita Activa oder vom tätigen Leben, München 1967
- ARISTOTELES: Metaphysik, Hamburg 1989
- DERS.: Physik. Vorlesung über Natur, Berlin 1987/1988
- DERS.: Nikomachische Ethik, Stuttgart 1969
- DERS.: Die Verfassung der Athener, Stuttgart 1993
- DERS. Politik, Stuttgart 1989
- BENHABIB, SEYLA: Kulturelle Vielfalt und demokratische Gleichheit. Politische Partizipation im Zeitalter der Globalisierung, Frankfurt/Main 1999
- BUTLER, JUDITH: Das Unbehagen der Geschlechter, Frankfurt/Main 1991
- DIES.: Körper von Gewicht, Frankfurt/Main 1997
- DIES.: Kritik der ethischen Gewalt, Frankfurt/Main 2003
- CAROLL, LEWIS: Alice hinter den Spiegel, Frankfurt/Main 1974
- CASTORIADIS, CORNELIUS: Gesellschaft als imaginäre Institution. Entwurf einer politischen Philosophie, Frankfurt/Main 1984
- DERS.: La découverte de l'imagination, in: Domaines de l'homme, Les carrefours du labyrinthe II, Paris 1986
- DERS.: Die griechische polis und die Schaffung der Demokratie, in: Ulrich Rödl (Hg.): Autonome Gesellschaft und liberträre Demokratie, Frankfurt/Main 1990
- DERS.: Der Zustand des Subjekts heute, in: Alice Pechriggl/Karl Reitter (Hg.): Die Institution des Imaginären. Zur Philosophie von Cornelius Castoriadis, Wien 1991
- DERS.: Vom Elend der Ethik. Die Flucht aus der Politik und die Suche nach Autonomie, in: Lettre International, Nr. 23, 1993
- DELEUZE, GILLES: Differenz und Wiederholung, München 1992
- FERREIRA, GRADA: Die Farbe unseres Geschlechts. Gedanken über »Rasse«, Transgender und Marginalisierung, in: Polymorph (Hg.): (K)ein Geschlecht oder viele? Transgender in politischer Perspektive, Berlin 2002
- FREUD, SIGMUND, Gesammelte Werke, Frankfurt/Main 1969
- FOUCAULT, MICHEL: Von der Subversion des Wissens, Frankfurt/Main 1987
- FRANZEN, JANNIK: Grenzgänge: Judith »Jack« Halberstamm und C. Jacob Halle, in: Polymorph (Hg.): (K)ein Geschlecht oder viele? Transgender in politischer Perspektive, Berlin 2002

- GENSCHL, CORINNA u.a.: Nachwort der Herausgeberinnen, in: Annamarie Jagose: *Queer. Eine Einführung*, Berlin 2001
- HARK, SABINE: *Deviante Subjekte. Die paradoxe Politik der Identität*, Leverkusen 1996
- JAGOSE, ANNAMARIE: *Queer. Eine Einführung*, Berlin 2001
- KANT, IMMANUEL: *Kritik der Urteilskraft*, Wiesbaden 1957
- LOURAUX, NICOLE: Falsche Mimesis – richtige Mütter. Warum die Mütter angeblich die Erde nachahmen, in: Gudrun Perko (Hg.): *Mutterwitz. Das Phänomen Mutter – Eine Gestaltung zwischen Ohnmacht und Allmacht*, Wien 1998
- MECHERIL, PAUL: *Politik der Unreinheit. Ein Essay über die Hybridität*, Wien 2003
- NIETZSCHE, FRIEDRICH: *Also sprach Zarathustra*, Bd. 1, München 1982
- PERKO, GUDRUN: *Aufschlüsse der Einbildungskraft. Auswirkungen und Wirkungsweisen der Phantasie*, Pfaffenweiler 1993
- DIES.: *Angst im Übermaß. Philosophische Reflexionen über Gestaltungen der Angst im Hinblick auf die Geschlechterverhältnisse*, Dissertation, Wien 1995, Online unter: www.perko-profundus.de
- DIES.: *Respektvolle Umgänge. Über den Dialog, die Idee des Dialogischen und die Rolle der Imagination*, in: Leah Carola Czollek/Gudrun Perko (Hg.): *Verständigung in finsternen Zeiten. Interkulturelle Dialoge statt Clash of Civilizations*, Köln 2003a
- DIES.: *Fragend queer be/denken*, in: Leah Carola Czollek/Heike Weinbach (Hg.): *Was sie immer schon über Gender wissen wollten ... und über Sex nicht gefragt haben*, Berlin 2003b, Online unter www.perko-profundus.de
- DIES.: *Wie soll ich dich behandeln? Über das Ethos der Anerkennung als Grundlage des Dialoges*, in: Alice-Salomon-Fachhochschule, Frauenrat/Frauenbeauftragte (Hg.): *Quer. Lesen denken schreiben*, Berlin 2004
- PERKO, GUDRUN/PECHRIGGL, ALICE: *Phänomene der Angst. Geschlecht – Geschichte – Gewalt*, Wien 1996
- PLATON: *Das Gastmahl*, Stuttgart 1949
- RAWLS, JOHN: *Theory of Justice*, Cambridge 1971
- DERS.: *Gerechtigkeit als Fairneß*, Freiburg/München 1977
- SOPHOKLES: *Antigone*, Stuttgart 1964
- TAYLOR, CHARLES: *Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung*, Frankfurt/Main 1993
- WIMMER, FRANZ MARTIN: *Interkulturelle Philosophie*, Wien 2004

Rewriting the Black Body

Because we all speak from a specific time and place,¹ I want to name the place and position from which I am speaking. I speak and write from the margins,² and this is also the place from where I am theorizing as a Black woman. The center, though, is the space where my work is being developed and evaluated. This center, which I inhabit as an academic, is a White center – which historically has a problematic relationship with Blackness.³ Within this space, Black bodies have been researched, classified, defined, displayed, exhibited, desired and killed because of their Otherness – normalizing Whiteness as knowledge and power; as competent and central.⁴

This double construction: White-competence, Black-incompetence, revisits me everyday as a Black female scholar. In academic settings I am often asked by colleagues about my profession, to what I usually answer that I am a psychologist, a researcher and/or an acade-

Da wir alle aus einer spezifischen Zeit und einem Ort heraus sprechen,¹ möchte ich den Ort und die Position benennen, von denen aus ich spreche. Ich spreche und schreibe von der Peripherie,² und das ist ebenso jener Ort, an dem ich als Schwarze Frau Theorien bilde. Das Zentrum jedoch ist jener Ort, am dem sich meine Arbeit entwickelt und entfaltet hat und an dem sie bewertet wird. Dieses Zentrum, in dem ich als Akademikerin lebe, ist ein Weißes Zentrum, das historisch gesehen ein problematisches Verhältnis mit Schwarz-Sein hat.³ An diesem Ort wurden Schwarze Körper aufgrund ihrer Andersheit beforscht, klassifiziert, definiert und vorgeführt; sie wurden zur Schau gestellt, begehrt und getötet, um das Weiß-Sein als Wissen und Macht, als kompetent und zentral herzustellen und zu normalisieren.⁴

Diese doppelte Konstruktion – Weiße Kompetenz und Schwarze Inkompetenz – holt mich als Schwarze Gelehrte Tag für Tag ein. So werde ich in akademischer Umgebung von KollegInnen oft über meinen Beruf befragt, und ich antworte für gewöhnlich, eine Psychologin zu sein, eine Forscherin und/oder eine Wissenschaftlerin. Sie berichten mich häufig und sehr schnell, in-

mic. Often, they immediately ›correct‹ my own words by asking me if I mean ›student of psychology‹, to what I reply: ›no‹. They insist on asking me if I indeed concluded my studies of psychology, and in case I did then where, followed by the question if my studies are in any case acknowledged in Europe, more specifically in Germany. The conversation usually finishes with a short comment about how difficult it is to find work in Europe – concluding a curious circle: Blackness, naivety, ignorance, falsification, incompetence and national threat.

I am seen as the embodiment of each one of these terms, neither because they are physically inscribed on my body, nor because they are real, but rather because racism is discursive. Racism is not biological, it functions through discourse, through words, through a chain of equivalencies which hold identities in place.⁵ The set of questions holds me in place. They are the practice of the disbelief that I, as a Black female, can be an academic – a competence that I should prove question after question. Not the White colleagues, but apparently only I, should be submit-

dem sie mich danach fragen, ob ich »Psychologiestudentin« meinte. Darauf antworte ich mit »Nein«. Sie insistieren darauf, mich weiterzufragen, ob ich tatsächlich mein Psychologiestudium abgeschlossen hätte, und wenn, wo ich es absolviert hätte. Diesen Fragen folgen stets jene, ob meine Studien in Europa – oder noch spezifischer: in Deutschland – irgendwie anerkannt seien. Die Konversation findet zumeist ihr Ende mit einer kurzen Bemerkung darüber, wie schwierig es sei, in Europa eine Arbeit zu finden. Damit ist ein seltsamer Zirkel geschlossen: Schwarz-Sein, Naivität, Ignoranz, Verfälschung, Inkompetenz und nationale Bedrohung.

Ich werde als die Verkörperung jeder dieser Bezeichnungen angesehen – keineswegs, weil sie in meinen Körper eingeschrieben sind oder wirklich und real wären, sondern vielmehr, weil Rassismus diskursiv ist. Rassismus ist nicht biologisch; er funktioniert durch Diskurse, durch Worte und durch eine Reihe von Entsprechungen, die die Identitäten aufrechterhalten⁵. Die Gesamtheit dieser Fragen hält mich an meinem Platz. Sie sind eine Praxis des Zweifels daran, ob ich als Schwarze Frau eine Akademikerin sein kann – eine Kompetenz, die ich nach jeder einzelnen Frage unter Beweis zu stellen habe. Nicht die Weißen KollegInnen sind jenen Fragen ausgesetzt, sondern anscheinend nur ich – um mich zu erinnern, dass mein Schwarzer Körper in einer pervertierten Weise benutzt

ted to interrogation, reminding me that my Black body is being perversely used as a definer of my place.⁶ In Frantz Fanon's terms I am reduced to and fixed on the level of the body, my skin becomes a *seal*.⁷

Those who are asking exercise a power relation which defines my presence as inappropriate and the space as theirs, drawing a clear boundary between You – the Other, who is being asked and has to prove, and We – the Whites who ask and control. This is a common power asymmetry of Whites in relation to Blacks, which reminds me of an old and painful slave-master relationship: I am being asked and not asking, because it is the *slave* who has to justify and the *master* who checks.⁸ I see these performances of racism as a form of restaging colonialism.

If we take a close look, the questions make a parallel between race and intellectual abilities, and simultaneously they *displace* me from White [academic] territory. This territory is a special one. It symbolizes a place of knowledge, wisdom and teaching. A place of scholarship. Within this space my presence is seen as improper, therefore I am controlled. In

wird, um meinen Platz zu definieren, um meinen Ort zu begrenzen⁶. Nach Frantz Fanon bin ich reduziert und festgeschrieben auf der Ebene des Körpers: Meine Haut wird ein Siegel, ein Abdruck.⁷

Jene, die fragen, üben eine Herrschaftsbeziehung aus, in der meine Gegenwart als unangemessen gilt und in der der Ort als der ihrige definiert wird. Sie ziehen eine klare Grenze zwischen dem Ihr – den Anderen, die befragt werden und die sich rechtfertigen müssen –, und dem Wir – die Weißen, die fragen und kontrollieren. Das ist eine übliche Machtasymmetrie zwischen Weißen und Schwarzen, die mich an ein altes und schmerzhaftes Herr-Sklave-Verhältnis erinnert: Ich werde befragt und frage nicht selbst, da es die *Sklavin* ist, die sich zu rechtfertigen hat, und der *Herr*, der kontrolliert.⁸ Diese Ausführung von Rassismus halte ich für eine Art der Reinszenierung des Kolonialismus.

Betrachten wir es näher, so stellen jene Fragen eine Parallele zwischen Race und intellektuellen Fähigkeiten her, die mich beide in ähnlicher Weise vom Weißen [akademischen] Territorium verdrängen. Dieses Territorium ist ein sehr spezielles. Es symbolisiert einen Ort des Wissens, der Klugheit und der Lehre. Ein Ort der Gelehrsamkeit. An diesem Ort wird meine Gegenwart als unangebracht, unanständig aufgefasst und darum kontrolliert. Anders formuliert: Jene Fragen unterminieren nicht

other words, the questions not only undermine my intellectuality, but also place me outside the academic space which is being imagined, by those who ask, as White and German. As a Black female scholar, I am transgressing their notions of educated, competent and White, and also ›their‹ closed White space.

Moreover, I am situated as the *signifier* of a European crisis, which one can see, that Europe would be ›overrun‹ by former colonized. I know the conversation would be concluded by the first question if I would answer that I am a waitress, for instance, or a singer – I have tried it before, to protect myself from upcoming ignorance. Here instead, I hear eloquent speeches about the importance of giving ›Africans‹ a chance to participate in ›wealthy Europe‹ or how talented Blacks are in the natural arts of singing and dancing. Apparently, in such positions I am neither seen as a threat nor as a source of national insecurity, because those professions hold Blacks in ›their place‹ as the physical and instinctive Others – in opposition to intellectual Whiteness. They reflect the colonial order and have an

nur meine Intellektualität, sondern sie verorten mich außerhalb der akademischen Welt, die von den Fragenden als Weiß und als Deutsch imaginiert wird. Als eine Schwarze Akademikerin verstoße ich gegen ihre Vorstellung des Gebildet-Seins, des Kompetent-Seins und des Weiß-Seins; ich sprengte ›ihren‹ geschlossenen Weißen Ort.

Und weit darüber hinaus, werde ich als *Signifikant* einer europäischen Krise festgelegt, die daran gesehen wird, Europa würde von ehemals Kolonialisierten ›überrannt‹ werden. Selbstverständlich wären jene Gespräche bei der ersten Frage beendet, würde ich beispielsweise antworten, ich sei Kellnerin oder Sängerin – das habe ich früher auch versucht, um mich vor der bevorstehenden Ignoranz zu schützen. Anstelle dessen aber höre ich entschiedene Reden über für die Wichtigkeit, »AfrikanerInnen« eine Chance zu geben, am »wohlhabenden Europa« zu partizipieren, oder Reden darüber, welche großen natürlichen Talente Schwarze im Singen und Tanzen seien. Weil diese Berufe Schwarze – im Gegensatz zu den intellektuellen Weißen – als körperliche und auf ihren Instinkt reduzierte Andere auf »ihren Platz« festschreiben, werde ich in solchen Positionen anscheinend weder als eine Bedrohung noch als eine Quelle nationaler Unsicherheit wahrgenommen. Diese Berufe entsprechen einer kolonialen Ordnung, und sie haben einen ökonomischen Vergnügungscharakter, denn ich bin hier für das

economic character of pleasure: because here I become both useful and entertaining for the White audience and nevertheless inferior and secondary. These professions hold Blacks at the periphery of dominant spaces,⁹ at the margins.

As an academic, however, I inhabit a place – the center – that insists on positioning me, my voice and my perspective at the periphery, but I insist with all my strength on positioning myself in the center. I insist on speaking. I have, however, always and repeatedly, to ask myself how to speak; how to speak my reality as a Black woman, if the language I am speaking is a masculine and colonial one, which is always positioning me as deviating of the norm. In my writings I find myself in this constant dilemma of how to articulate my voice, the impasse of choosing the terminology or the idiom, as well as the absence of words, reminding me that I was never given any vocabulary to articulate my own history and reality.

Sometimes writing turns into fear. I fear writing my voice, for I hardly know if the words that I am using deceive my own thoughts. I have to look at each word carefully, for

Weißes Publikum beides: nützlich und unterhaltsam, aber trotzdem untergeordnet und verfügbar – und in diesem Sinne zweitrangig. Jene Berufe belassen Schwarze an der Peripherie der herrschenden Orte.⁹ An den Rändern.

Als Akademikerin lebe ich an einem Ort – dem Zentrum –, der darauf beharrt, mich, meine Stimme, meine Perspektive an der Peripherie zu positionieren, doch insistiere ich mit all meiner Kraft darauf, im Zentrum Platz einzunehmen. Ich insistiere darauf zu sprechen. Immer und immer wieder muss ich mich selbst fragen, wie ich sprechen kann, wie ich meine Wirklichkeit als Schwarze Frau benennen kann. Denn die Sprache, die ich verwende, ist eine männliche und eine koloniale, die mich stets als Abweichung der Norm fest schreibt. In meinem Schreiben befinde ich mich in diesem permanenten Dilemma, wie ich meine Stimme erheben kann, welche Terminologie oder Idiom ich wählen soll – und manchmal sind die Worte einfach abwesend. Das alles erinnert mich daran, dass mir niemals eine Sprache gegeben war, um meine eigene Geschichte und Wirklichkeit zu artikulieren.

Manchmal verwandelt sich das Schreiben in Furcht. Ich fürchte, meine Stimme zu schreiben, da ich kaum weiß, ob die Worte, die ich verwende, meine eigenen Gedanken in die Irre führen. Ich wähle jeden Begriff sorgfältig aus, da die englische und deutsche Sprache – wie jede andere europäische

the English/German language – like any other European colonial language – is rich in its racist elements, and at any moment I might suddenly be writing against myself. I am caught within the language of the master. As May Ayim writes, as an Afro-German woman, she also sang the song of the «Zehn kleinen Negerlein», and also wanted to eat «Negerküsse», even though she hated the word so many people used to insult her. She also played «Wer hat Angst vorm schwarzen Mann?», even though she was the daughter of the «schwarzen Mann». ¹⁰ We never know if we are speaking words of repression which we believe are of liberation. I might be writing words which veil my history while thinking they are recovering it. Nor do I know if speaking about the margins reproduces my own marginality. Maybe I am incarcerating myself every time I speak. Most pressingly, I hardly know if these words are going to be understood as such. I might be writing about marginality and the experience of exclusion, and both might be perceived only at the level of voyeurism – as a pleasurable thing to look at. In any case, as a subaltern, I only have two

koloniale Sprache – reichlich rassistische Elemente birgt. Und in jedem Moment könnte ich so plötzlich gegen mich selbst schreiben. Ich bin gefangen in der Sprache der Herrscher. Es ist so, wie May Ayim schreibt, dass sie als afro-deutsche Frau ebenso wie andere das Lied »Zehn kleinen Negerlein« gesungen hat und ebenso »Negerküsse« essen wollte, obwohl sie das Wort gehasst hat, das so oft benutzt wurde, um sie zu beschimpfen. Sie spielte auch »Wer hat Angst vorm schwarzen Mann?«, obwohl sie die Tochter des »schwarzen Mannes« war.¹⁰ Wenn wir die Worte der Unterdrückung sprechen, wissen wir niemals genau, welchen wir als Worte der Befreiung vertrauen können. Ich könnte Worte schreiben, die meine Geschichte verschleiern und verhüllen, während ich denke, dass sie sie wiedergewinnen. Auch weiß ich nicht, ob das Sprechen über Marginalisierte meine eigene Marginalität reproduzieren. Vielleicht kerkere ich mich jedes Mal selbst ein, wenn ich spreche. Aber vor allem weiß ich kaum, ob diese Worte als solche verstanden werden. Ich kann über Marginalisierung schreiben und über die Erfahrung des Ausschlusses, und beides dürfte wohl voyeuristisch wahrgenommen und verstanden werden – als ein erfreuliches Etwas, auf das man schaut. Jedenfalls habe ich als eine Subalterne nur zwei Möglichkeiten: entweder nicht zu sprechen – und auch jetzt mit dem Schreiben dieses Textes

choices: not to speak – and for instance to stop writing this text right now; or to have the illusion of speaking. This (im)possibility creates what Paul Mecheril calls the *un-mögliche Subjekt*.¹¹

It is within this (im)possibility that I struggle to find a vocabulary to recover my own story and to position myself anew in order to make myself possible. For I am taught and given words in »a culture of domination by those who dominate«. ¹² And what way would be better than to dominate, than to teach the colonized to speak from the perspective of the colonizer. As a child I went to school during a fascist Colonial dictatorship in Portugal, in my classroom White children sat in the front and the Black children in the back. We from the back were asked to speak about colonial history with exactly the same words and in exactly the same way and tone as the White children who spoke from the front. We, too, were told to write about the Discovery epoch, even though none of us remember having been discovered¹³ – we were already there. When I attended university I was the only Black student in the entire department of Psychology, for five years. Among other things, I

aufzuhören – oder die Illusion des Sprechens aufrechtzuerhalten. Diese (Un)Möglichkeit ruft das hervor, was Paul Mecheril das *un-mögliche Subjekt* nennt.¹¹

In dieser (Un-) Möglichkeit ringe ich nach Vokabeln, um meine eigene Geschichte wiederzufinden, um mich selbst neu zu positionieren, um mich selbst möglich zu machen. In einer »Herrschaftskultur« wurden mir Worte gegeben und gelehrt, von »jenen, die herrschen«. ¹² Und welchen besseren Weg zu herrschen gäbe es, als die Kolonialisierten zu lehren, aus der Sichtweise der Kolonialisierer zu sprechen. Als Kind ging ich während einer faschistischen und kolonialen Diktatur in Portugal zur Schule: in meinem Klassenzimmer saßen die Weißen Kinder in den vorderen Reihen, die Schwarzen Kinder saßen hinten. Wir von hinten wurden aufgefordert, über die Kolonialgeschichte mit genau denselben Worten, in derselben Weise und in Tönen zu sprechen wie die Weißen Kinder, die von vorne. Wir wurden ebenfalls angehalten, über die »Entdeckerzeit«¹³ zu schreiben, obwohl sich keiner von uns erinnern konnte, entdeckt worden zu sein – wir, unsere Vorfahren, waren bereits da. Als ich die Universität besuchte, war ich fünf Jahre lang die einzige Schwarze Studentin am gesamten Institut für Psychologie. Neben anderen Dingen lernte ich über die Pathologie des Schwarzen Subjekts und ich lernte, dass Rassismus nicht existiere.

learned about the pathology of the Black subject and that racism does not exist. Everything that surrounded me was, and still is, a continuation of colonialism, including the language that I am speaking. Every act of racism replaces me in a colonial scene. My own name is an act of colonization, even when I spell it.

Remarks

1 Hall 1994

2 The center that I am speaking here, refers to the terminology by bell hooks (1990): *margin* and *center*. The first term concerns the place Blacks inhabit, the second, however, the place we need to occupy. bell hooks speaks therefore of a movement from the margins to the center. This margin, however, is not only seen as a peripheral space. As a space of deprivation and loss, but as a space of radical openness and creativity – where new discourses take place. It is here that oppressive boundaries set by race, gender, sexuality and class domination are questioned, challenge and deconstructed. In this critical space ›we can imagine questions that could not have been imagined before; we can ask questions that might not have been asked before: (Mirza 1997: 4). Questions which challenge the normative discourse and create new perspectives. In this way, the margin is a central location for the production of a counter hegemonic discourse. These new discourses, however, remain often at the peri-

Alles, was mich umgab, war und ist bis heute eine beständige Fortdauer des Kolonialismus, einschließlich der Sprache, die ich spreche. Jede rassistische Handlung versetzt mich in den kolonialen Schauplatz zurück. Mein eigener Name ist ein Akt des Kolonialismus – auch, wenn ich ihn buchstabiere.

*Übersetzung aus den Englischen
von Gudrun Perko*

Anmerkungen

1 Vgl. Hall 1994

2 Das Zentrum, von dem ich spreche, bezieht sich auf *bell hooks* (1990): *Rand* und *Zentrum*. Der erste Begriff betrifft den Ort, an dem Schwarze leben, der zweite betrifft jenen Ort, den wir besetzen müssen. *bell hooks* spricht hier von einer Bewegung von den Rändern ins Zentrum. Dieser Rand wird nicht nur als nebensächlicher Raum angesehen, einer des Verlustes und der Bereubung, sondern als ein Raum radikaler Offenheit und Kreativität, an dem andere, neue Diskurse stattfinden. Hier werden erdrückende Grenzen, die durch *Race*, *gender* und Sexualität festgelegt werden, sowie Klassenherrschaft in Frage gestellt, angezweifelt und dekonstruiert. In diesem kritischen Ort ›können wir uns Fragen ausdenken, die wahrscheinlich noch niemals zuvor ausgedacht wurden; wir können Fragen stellen, die noch niemals zuvor gestellt wurden‹ (Mirza 1997: 4). Fragen, die den normativen Diskurs anzweifeln und in Frage stellen und neue Perspektiven kreieren. Auf diese Weise ist der Rand ein zentraler Ort für die Produktion von Diskursen, die dem hegemonialen Diskurs entgegengesetzt sind. Diese neuen Diskurse verbleiben häufig an der Peripherie – seit Schwarze Intellektuelle ihre Stimmen an der Peripherie akademischer Debatten wahrgenommen haben oder durch

phery – since Black scholars have seen their voices at the periphery of academic debates –, or they are simply appropriated by the center. The center remains that dominant space ›where our words would be if we were speaking, [...], if we were there.‹ (hooks 1990: 151). If we could enter.

3 Simmonds 1997: 226

4 Wachendorfer 1998

5 This chain of equivalencies that characterizes racism is, for instance, quite visible with the word immigrant. In the German context it is almost impossible to hear the word ›immigrant‹ dissociated from the word ›illegal‹. Everyday in the media and in political discourses we hear them both as if one: *illegale migranten*. This construction leads to a chain of equivalencies which justifies and legitimizes racism: for if immigrants are illegal, they are out of law; if they are out of law, they are criminals; if they are criminals, they are danger; if they are danger, ›We‹ have to have strict immigration laws and if necessary ›We‹ can even kill ›Them‹.

6 Talking about the body and exploring the significance of the body, as I did above, should not be looked at as an act of essentialism nor an act of narcissism, but as a strategy. A strategy in the same way that Gayatri C. Spivak suggests: as ›persistent (de)constructive critique of theory‹ (1993: 3, quoted in Simmonds 1997). In this sense, talking about the body is both a strategy and a technique to deconstruct my position as a Black woman or as a woman of the African Diaspora and as an academic in a White Western institution. Therefore, it is neither essentialist nor narcissistic, but a debate about the impossibility of escaping the body as a social construct and the experience of it, as Felly Nkweto Sim-

monds 1997: 226. Und das Zentrum bleibt jener dominierende Ort, an dem ›unsere Wörter sein werden, wenn wir sprechen, (...)› wenn wir dort sind.‹ (hooks 1990: 151). Falls wir diesen Ort betreten können.

3 Simmonds 1997: 226

4 Vgl. Wachendorfer 1998

5 Diese Reihe von Entsprechungen, die Rassismus charakterisiert, wird beispielsweise durch den Begriff ›Migrant‹ völlig offensichtlich. Im deutschen Kontext ist es beinahe ausgeschlossen, den Terminus ›Migrant‹ zu hören, ohne ihn mit dem Begriff ›illegal‹ zu verbinden. Tag für Tag hören wir in medialen und politischen Diskursen beide Bezeichnungen als wären sie Synonyme: *illegale MigrantInnen*. Diese Konstruktion führt zu einer Reihe von Entsprechungen, die Rassismus rechtfertigen und legitimieren: Wären MigrantInnen illegal, so stünden sie außerhalb des Gesetzes; sind sie außerhalb des Gesetzes, so gelten sie als kriminell; sind sie kriminell, so gelten sie als gefährlich; gelten sie als gefährlich, dann gilt: ›Wir‹ müssen strenge Einwanderungsgesetze haben – und wenn nötig, können ›Wir‹ ›Sie‹ auch töten.

6 Wenn ich hier über den Körper spreche und seine Bedeutungen analysiere, so ist das kein essentialistischer oder narzisstischer Akt, sondern als eine Strategie gedacht, die Gayatri C. Spivak in gleicher Weise vorschlägt: als ›beharrliche (de)konstruktive Kritik an Theorie‹ (1993: 3, in: Simmonds 1997). Über den Körper zu sprechen meint demnach beides, eine Strategie und eine Technik, um meine Position als Schwarze Frau oder als eine Afrikanische Diasporafrau und als eine Akademikerin in einer westlichen Weißen Institution zu dekonstruieren. Gerade deshalb ist es weder essentialistisch noch narzisstisch, sondern eine Diskussion über die Unmöglichkeit, dem Körper als soziales Konstrukt zu entkommen sowie die Erfahrung darüber, wie es Felly Nkweto Simmonds beschreibt.

7 Fanon 1968: 9

8 Zur Machtasymmetrie des Fragens und Befragt Werdens bzw. über die Frage, ›wo kommst du her?‹ vgl. Ferreira 2003: 147-8.

9 Damit unterminiere ich keineswegs

monds claims.

7 Fanon 1968: 9

8 About the power asymmetry to ask and to be questioned and the question ›from where are you‹, see Ferreira 2003: 147-8

9 Here I want to make sure that I am not undermining these or any other professions, but rather recalling how power is exercised to prevent Blacks from ›taking their place.‹ Music, for instance, was one of the few arenas allowed to Blacks because it places us so close to nature; however, music turned into an incredible political tool. Black music is politics. Blues sings the pain and resistance of the enslavement of Africans; Jazz sings the revolution and re-creation; Reggae sings the struggle for independence and decolonization; Hip-Hop sings resistance and the urging to have a voice; Rap sings the hostility of racism. Aretha Franklins demands for *Respect* remind us to *Think* about the *Chain of Fools*; Bob Marley tells all *Black Survivors* to *Get Up, Stand Up*, and sing the *Redemption Song*.

10 Ayim 1997: 11

11 Mecheril 2004

12 hooks 1990: 150

13 In my work I use the term ›European Expansion‹ to avoid the common and positive terminology ›Discovery. The idea of discovering Africa can only exist because the continent is conceptualized as a space with no prior history, please see Ferreira 2004.

diese oder andere Professionen, sondern ich will in Erinnerung rufen, wie Herrschaft angewendet wird, um Schwarze davon abzuhalten, ›ihren Platz‹ einzunehmen. So galt etwa Musik als eine der wenigen erlaubten Bereiche für Schwarze, weil wir hier so nahe an der Natur verortet werden können; das wurde schließlich zu einem unglaublichen politischen Werkzeug. Schwarze Musik ist Politik. *Blues* singt den Schmerz der versklavten AfrikanerInnen und den Widerstand gegen die Sklaverei; *Jazz* singt die Revolution und die Erneuerung; *Reggae* singt den Unabhängigkeitskampf und die Dekolonialisierung; *Hip-Hop* singt den Widerstand und den Drang, eine Stimme zu haben; *Rap* singt die Gewalt des Rassismus. Aretha Franklins Forderung von *Respect* erinnert uns daran, zu *Think* über die *Chain of Fools*; Bob Marley bedeutet allen *Black Survivors*, zu *Get Up, Stand Up* und den *Redemption Song* zu singen.

10 Ayim 1997: 11

11 Vgl. Mecheril 2004

12 hooks 1990: 150

13 Anstelle des Wortes »Entdeckung« benutze ich in meiner Arbeit den Begriff »europäische Expansion«, um den üblichen und positiven Begriff der europäischen »Entdeckungen« zu vermeiden. Die Idee der Entdeckung Amerikas kann nur existieren, weil der Kontinent als ein Ort ohne Geschichte konzeptualisiert wird (vgl. Ferreira 2004).

Literature/Literatur

AYIM, MAY: Grenzenlos und unverschämt, Berlin 1997

FANON, FRANTZ: Black Skin, White Masks, London 1968

FERREIRA, GRADA: Die Kolonisierung des Selbst – der Platz des Schwar-

- zen, in: Hito Steyerl und Encarnación Gutiérrez Rodríguez (Hg.): Spricht die Subalterne deutsch? Migration und postkoloniale Kritik, Münster 2003
- DIES.: Das Wort »Neger(in)«, Trauma und Rassismus, in: Bundeszentrale für politische Bildung: Online-Dossier zu Geschichte und Gegenwart der Menschen afrikanischer Herkunft in Deutschland, cybenormads.de 2004
- HALL, STUART: Cultural Identity and Diaspora, in: Jonathan Ruthenford (Hg.): Identity, Community, Culture, Difference, London 1994
- HOOKS, BELL: Yearning. Race, Gender and Cultural Politics, Boston 1990
- MECHERIL, PAUL: Das un-mögliche Subjekt. Ein Blick durch die erkenntnispolitische Brille der *Cultural Studies*. 2004 (forthcoming)
- MIRZA, HEIDI SAFIA: Black British Feminism. A Reader, London 1997
- SIMMONDS, FELLY KWETO: My Body, myself: How does a Black woman do sociology?, in: Heidi Safia Mirza (Hg.): Black British Feminism. A Reader, London 1997
- WACHENDORFER, URSULA: Soziale Konstruktionen von Weiß-Sein, in: Maria del Mar Castro Varela, Sylvia Schulze, Silvia Vogelmann und Anja Weiß (Hg.): Suchbewegungen, Interkulturelle Beratung und Therapie, Tübingen 1998

Ein Mund, der kaut, ein Ausländer, der isst, und die Liebe: Eine nichtromantische Notiz zu *Queer*

Ein Mund, der etwas kaut

Ein Kopf, der sich dem von der Hand angebotenen Telefon leicht zuneigt

Ein Gang, der in wiegenden Bewegungen sich gegen und zugleich in das Gewicht der prall gefüllten Plastiktüten in beiden Händen schmiegt

Der linke Ellbogen ist auf die Lehne des freien Stuhls gestützt, der rechte Arm liegt in der Falte des Körpers auf, die beim Sitzen entsteht; beide Hände halten das Buch, in das ein, scheint es, noch unschlüssiger Blick reicht

Was sehe ich, wenn ich aus der gläsernen Front des Cafés gegenüber dem Haupteingang zum Frankfurter Hauptbahnhof schaue? Was passiert in diesem Ausschnitt? Körper, die für einen Moment Geschichten mitteilen, welche meinem Gedächtnis entkommen, weil sich Geschichte über Geschichte schiebt, weil der einzelnen Geschichte keine Gelegenheit gegeben ist, eine mir zugängliche Spur zu bilden. Ich sehe Körper. Ein Lächeln, Hast, Nesteln, Entschlossenheit. Ich sehe, dass und was Hände halten; ich sehe Kleidung, bewegte Farben und Stoffe, Beinkleider, Schuhwerk.

Die zwei Möglichkeiten der Spurbildung, der Einspurung der Körper in meine Gegenwart, die zwei Möglichkeiten der Transformation der Körper in Andere sind: *Beständigkeit* (ich erinnere die Frau, die an einem der Tische im Außenbereich des Cafés saß, ihren Rücken dem Geschehen auf der Straße abgewandt. Ich konnte in ihr Gesicht sehen, das sie, häufig in ihre rechte Hand gestützt, ihrem Gesprächspartner zuwandte, im Gespräch, nahezu unablässig. Ein junges Paar; kein Liebespaar, zumindest keines, das den Index des Provisorischen, des Noch-Prüfenden bereits abgelegt hätte. Die freundliche Distanz, in der sie sich nah waren, hat meinen Blick immer wieder angezogen) und das *Aufmerken*, das zumeist als Ansprechen und Ansehen erfahrbar ist (sobald sich Blicke begegnen und diese Begegnung nicht in das Format der Beliebigkeit zurückfällt, sondern ein sich konzertierendes Einverständnis eingerichtet wird, sobald die Wort-Anblicken-Aufrichtung einen Unterschied, eine Geschichte macht, die überwunden wird, sobald wir uns in einer postidentifikatorischen, ganz unbiblisch körperlichen Weise lieben).

Nach dem Lieben und über das Lieben

(In dem Lied, das die Geräusche dieses angenehmen Ortes, ein Café in der Stadt, trägt, erzählt die zurückhaltende Stimme, gelangweilt und in Abwesenheit präsent, von einem Tag am Meer.) Ich war am Meer, heute. Ich war am rauhen, am sanften Meer, bin durch den kaum widerständigen Sand gelaufen, das Branden, das Rauschen in meinem Körper, der sich in der gleichmäßigen Konzentration des Atmens, des Laufens, des keine Unterschiede erkennenden Sehens aufzulösen beginnt. Ich bin am Meer, an einem wenig belebten, nicht einsamen Strand. Den Menschen, denen ich begegne, schaue ich in einer von unten hinaufreichenden Bewegung des Kopfes in die Augen. Dieser Blick ist klar und vertrauensvoll oberflächlich. Keine Tiefe. Kein Geheimnis. Kein Hinterhalt. Ein Tag am Meer. Ein Tag mit Dir. Ich war bei Dir, heute. Ich war in Deinen rauhen, Deinen sanften Augen, in Deinen belanglosen Haaren. Ich war bei Dir und habe mich unserer Oberflächlichkeit anvertraut. Wir sind gelaufen. Über den wenig widerständigen Strand. Die Entgegenkommenden haben wir stumm begrüßt. Sie haben unseren Gruß erwidert. Und uns erkannt, und uns in ihre Erinnerungen geschlossen, und uns mit sich fort in ihre Leben genommen. Dort leben wir. Dort und dort, und breiten uns aus. Von diesem Tag am Meer aus. In diesen Tag am Meer hinein. Weil wir uns nicht zu weit von dem Ausgangspunkt dieses Tages entfernen wollen, pendeln wir immerzu zwischen zwei Punkten, die nahezu gleich weit von der Stelle entfernt sind, an dem wir den Tag begonnen haben. Wir begegnen unseren Spuren. Die neuen Spuren, die unser Gehen hinterlässt, das einem Lauf von Läufern ähnelt, die sich vorgenommen haben, die abgesteckte Strecke viele Male hinter sich zu bringen, antworten ihren Vorgängerinnen, geben ihnen Recht, widersprechen ihnen, zweifeln, schmiegen sich, gleichen sich an, so dass alle Unterschiede verschwinden. In Deinen widerspenstigen Haaren, den rot geweiteten Äderchen in Deinem Gesicht war ich heute. Noch immer. Tief atme ich das Salz dieser Luft in mich ein, wieder und wieder, ohne auszutreten, bis mir schwarz vor Augen wird und ich auf den Sand stürzend diesen Tag einschließe, mich an diesem Tag einschließe, in seinem Branden, seinem Rauschen, seinem belanglosen Geruch.

Die Unterscheidung zwischen spurlosem Sehen und einspurender Erfahrung weist auf die Frage, wann das Regime der Identität in Bezug auf Andere außer Kraft gesetzt ist, und auf eine Art analytische Stufenförmigkeit der Möglichkeit des Absehens von Identität hin: Im spurlosen Sehen gelingt ohne große Mühe diese Gleichgültigkeit, die der gleichschwebenden Aufmerksamkeit einer

Analytikerin gleicht, die den analytischen Wahrnehmungshabitus bewahrt, der Lehre aber abgeschworen hat (erste meditative Stufe). Die einspurende Erfahrung kann sich zwar ohne Weiteres von den banalen Kategorien frei machen, mit Hilfe derer »orientierende Zuschreibungen« erfolgen, nicht aber von dem Wunsch – oder sollte es hier besser heißen: von dem Begehren –, den und die Andere(n) anzuerkennen. Erst wenn dieser Wunsch nach Anerkennung des Anderen und seine Realisierung zu einer *Praxis des Körperlichen* wird, wenn wir uns – meinethalben auch, nicht aber in erster Linie, sexuell – lieben, wird die Frage Deiner Identität irrelevant (zweite meditative Stufe). Das gleichgültige Sehen und das die Ungegenwärtigkeit vergegenwärtigende Lieben, dieser nicht in den Worten vorhandene und durch sie gegangene Rest, dieses Andere des Bezugs auf Andere, in dem ich mich dadurch aufhebe, dass ich mich auf Dich beziehe, den ich in der Annäherung aufhebe, beide analytischen Stufen des Absehens von Identität sind eingebunden in das alltägliche Sehen von Identität. Ohne Identität keine Nicht-Identität. Der in Unleidenschaftlichkeit eine sirrende Form von Aufmerksamkeit gewinnende *Blick* wie auch die Ansprache der Anderen, die einen Moment der Nähe erwirkt, in dem wir einander wortlos sind, *Liebe*, ereignen sich im Kontext jener Praxen der Unterscheidung, in denen wir einander bekannt sind und uns erkennen. Das Blicken und das Lieben sind eingelassen in den Erkennenskontext, das Erkennen ist eingelassen in den Kontext des Blickens und Liebens. Sie gelten füreinander im Modus eines ermöglichenden und unverbundenen Nebeneinanders (jeder Text, der sich dem Verhältnis der Zusammenhänge widmet, von denen hier die Rede ist, sollte dies anzeigen).

Wer sich im Internet oder in einführenden Texten, wie etwa dem instruktiven Buch von Annamarie Jagose, einen Eindruck verschaffen möchte, was mit dem mittlerweile auch in deutschsprachigen intellektuellen Milieus kursierenden Wort *queer* gemeint ist, wird neben dem Hinweis, dass dieses Bedürfnis, so es nach einer abschließenden Klärung von *queer* sucht, nicht nur enttäuscht wird, sondern enttäuscht werden muss, auf folgende Kennzeichnungen von *queer* stoßen: *Queer* ist eine historisch gesehen zunächst politische, dann auch akademisch-intellektuelle Tradition der Auseinandersetzung mit dem gesellschaftlichen, kulturellen und politischen Regime der Heterosexualität, das in vielfältigen Praxen der Selbstlegitimierung und Selbstautorisierung schwule und lesbische Lebensformen in eine restriktive, aber auch produktive Zone des Verbotenen, des Krankhaften, des Bedrohten, des Unnatürlichen, Naturwidrigen und Entarteten abschob und konstituierte. *Queer* engagiert sich für eine Entprivilegierung heterosexueller Normativität und zielt auf

die Anerkennung schwuler und lesbischer Lebensformen und Identitäten. Da es *queer* zugleich um die Analyse der ermächtigenden und *entmächtigenden* Effekte der Aneignung durch und von Identität geht, sie also eine Kritik des beharrlichen Rekurses auf »Identität« in den Mittelpunkt ihres Ansatzes rückt, richtet *queeres* Denken und Kritik den Blick auf Grundstrukturen und Wurzeln einer mit Identität operierenden organischen Ordnung; insofern ist *queer* als Analyseperspektive radikal. Jene seit einigen Jahrzehnten wesentlich zu kulturellen und politischen Transformationen gesellschaftlicher Ordnungen beitragenden sozialen Bewegungen, auch die Schwulen- und Lesbenbewegung, werden durch diese Radikalität von *queer* herausgefordert. Der beharrliche Rekurs auf »Identität«, der diesen Bewegungen ihre kulturelle und politische Kraft verleiht, wird aus einer *queeren* Perspektive als Wiederholung der Logik einer Ordnung verstanden, die mit implizit oder explizit essentialistischen und essentialisierenden Einteilungen operiert. Gerade weil *queer* gegenüber jedem Essentialismus kritisch eingestellt ist und es darauf anlegt, durch eine politische, aber auch epistemische Offenheit Verrückungen, Transformationen und Kontextualisierungen zu erkennen und zu ermöglichen, kann an *queere* intellektuelle Praxis nicht der Anspruch gestellt werden, eine »kohärente Theorie« zu *sein*; *queer* versteht sich eher als eine flexible Lesart sozialer Verhältnisse und epistemischer Praxen, die daraufhin betrachtet und geprüft werden, inwiefern sie durch Rekurse auf Identität/Differenz Ausschlüsse produzieren.

Wer je in einem Café gegessen und Menschen als Körpern und Bewegungen, als Weisen des Gehens und des Lachens zugesehen hat, weiß, wie einfach und wie schwer es ist, auf Identitätskategorien zu verzichten. Es gelingt, wenn man sich auf eine Art personaler Ignoranz einlassen kann (erste meditative Stufe), und es gelingt darüber hinaus, wenn – dies erreicht man in einem Café in der Regel nur, wenn man die Augen schließt und sich etwas vorstellt – der zunächst immer von Identitätskategorien vermittelte Bezug auf die Andere und den Anderen mich in einer körperlichen Art liebend, im doppelten Sinn des Wortes, aufhebt (zweite meditative Stufe).

Versuche, Bedeutungen der mit dem Wort »*queer*« verknüpften analytischen und politischen Bezugnahme auf soziale Verhältnisse, in denen stabile und sich ausschließende Identitäten erstens vorhanden und verfügbar sind und zweitens in einem Hinblick auf Privilegien, partizipative Zugänge und symbolische Anerkennung differenziell vorkommen, für ein Nachdenken über Zugehörigkeitsordnungen fruchtbar zu machen, die nicht im Mittelpunkt der *queeren* Tradition stehen – etwa Ordnungen, die Ausländer und Ausländerinnen erzeugen –, werden sich sinnvoller Weise analytisch und normativ auf die

Anerkennung marginalisierter Identitäten und Praxen beziehen und weiterhin Ordnungen von Identität so lesen, dass diese verschoben werden.

Ein Mund, der kaut. Dieser Mund ist ein ausländischer Mund. Ich sehe es. Ein Ausländer isst Brot.

Sowohl unter einer analytischen als auch einer politischen Perspektive ist die Lehre, die aus *queer* für eine auf Zugehörigkeitsordnungen bezogene Erkenntnispolitik gezogen werden kann, unklar und nicht bestimmt. Diese Unbestimmtheit ereignet sich zwischen dem Anspruch, marginalisierte Identitäten anzuerkennen und zu einer Verflüssigung der Schemata beizutragen, in denen zwischen diesen und jenen binär unterscheiden wird. Wichtig ist nun, dass diese (bestimmte) Unbestimmtheit nicht aufgehoben werden kann, weder politisch noch epistemisch. Sie ist konstitutiv für den radikal kritischen Umgang mit Verhältnissen der Identität/Differenz, mit Zugehörigkeitsordnungen. Vielleicht kann die diskursive Genese des radikal kritischen Ansatzes in einem Vierschritt wiedergegeben werden: Entdeckung der Strukturiertheit des gesellschaftlichen Raumes durch Zugehörigkeitsverhältnisse; Analyse von Zugehörigkeitsverhältnissen als Verhältnisse differentieller Ressourcen- und Ansehensdistribution und Engagement für eine Veränderung dieser Verhältnisse; Entdeckung der Kompliziertheit jener Ansätze, die marginalisierten Gruppen zu einem respektablen Status verhelfen wollen (ein Beispiel: Im deutschsprachigen Raum hat die sozialwissenschaftliche Forschung erstaunlich spät, in den späten 1990er Jahren, Migrantinnen und Migranten als Subjekte entdeckt, die in der Lage sind, Auskunft über sich und ihre Weltverhältnisse zu geben. Diese Subjektivierung der Migrantinnen und Migranten durch die politisch reflektierte und positionierte Sozialwissenschaft bestärkt das Schema, das Migranten und Migrantinnen hervorbringt) und Kritik der essentialisierenden Effekte der Unterscheidungsschemata; Kritik des entpolitisierenden Effektes und der Belanglosigkeit der Kritik der Unterscheidungsschemata angesichts einer von klaren Identitäts- und Differenzlinien durchzogenen Alltagswelt. Da es sich bei diesen Punkten nicht um eine lineare Vierschrittigkeit handelt, die vier Schritte sich vielmehr in einem Kreis anordnen, besteht die Lehre von *queer* in einer mehrwertigen und spannungsvollen Erkenntnispolitik. Diese weiß um die Bedeutsamkeit der Anerkennungsforderungen deklassierter Lebensformen und kultureller Praxen, hütet sich zugleich jedoch davor, dem Rhythmus beizutreten, in dem nach Rechten für uns gefordert wird, weil sie das Zeichen eines allgemeinen »Wir« mit Argwohn betrachtet. Schließlich nimmt sich *queer* aber auch davor in Acht, ein neues Regime der Unfestgelegtheit, der allzeitigen Offenheit zu errichten. *Queer* – kein Pro-

gramm, eher eine diskursive Bewegung – stellt sich (zumeist beredt und sophisticated) dumm, sieht sich vor Teilnahme vor und hütet sich vor Nicht-Teilnahme. So zumindest will ich den allgemeinen Anspruch von *queer* verstehen. Allgemein ist dieser Anspruch, weil die *queere Lehre* – die Lehre, die aus dem diskursiven Trouble mit *Gender Trouble* folgt – für mich die ist, mit einer allgemeinen und radikalen Zurückhaltung gegenüber Differenz- und Zugehörigkeitsverhältnisse zu agieren, eine Zurückhaltung, deren Auftreten vor sich selbst nicht Halt macht.

Auf der letzten Etappe der Rückkehr aus Frankfurt benutzte ich ein Taxi. Der Taxifahrer begann ein Gespräch über ein Thema, das ich allgemein Zugehörigkeitsordnungen nennen würde, auch wenn dies vermutlich nicht sein Wort für das Thema wäre. Ich bin mir sicher, dass er sich mit dem Thema Zugehörigkeit nicht an mich wandte, weil er wusste, dass ich einige Texte über Zugehörigkeit, Migration und Rassismus geschrieben habe. Nicht dieses Kapital prädestinierte mich, sondern eine spezifische Vergleichbarkeit unserer »gesellschaftlichen Lagerung«: Er erkannte mich als jemanden, mit dem bezogen auf dieses Thema im zeitlich und räumlich begrenzten Kontext unseres Zusammenseins ein angemessenes Gespräch möglich war, weil er – ein in Migrationserfahrungen und Fremdheitszuschreibungen als Anderer Angesprochener – mich als Migrationsanderen erkannte und ansprach. Jede Ansprache hat zwei Seiten. Sie muss in zweierlei Weise als Verhinderung verstanden werden. Jede Ansprache, in der ich mich erkenne, verhindert, weil sie eine Selektion darstellt, die anderen Aus-Lesen zuvorkommt und andere Selektionen boykottiert; Ansprachen verhindern aber auch, weil sie illusionäre Verfehlungen darstellen, fortwährende sich verschiebende Nicht-Erreichungen, Unerhörtes: Denn das Subjekt »entsteht« nicht durch Identifikation, es entsteht nicht durch die Anrufung, weil es diese Identifikation nicht ist, sondern vielmehr die Unmöglichkeit der Identifikation; doch auch diese Unmöglichkeit ist das Subjekt nicht. Man könnte sagen, dass die paradoxe Struktur des Subjektes darin besteht, dass es mehr und weniger ist als das, womit es sich identifiziert; dass es das, womit es sich identifiziert, ist und nicht ist und dass das, was mehr oder weniger ist als das, womit es sich identifiziert – hier: »Migrant«/»Ausländer« –, abwesend ist. Als der ausländische Taxifahrer mich als ausländischen Mitfahrer ansprach, verhinderte er mich. Er ermöglichte mich aber auch. Dies ist die zweite Seite der Ansprache. Sie ermöglicht Gegenwart, und das heißt: Sie ermöglicht eine soziale Bewegung, in der etwas vor sich geht. Das Verkennen und Verfehlen ist insofern Bedingung des Ermöglichens, so wie das Ermöglichen Bedingung des Verkennens ist; sie sind gleich

ursprünglich. In diesem konkreten Fall der Taxifahrt – selbst nachdem wir an dem Zielort angekommen waren, ließen wir nicht von dem Thema – wurde eine Art Ermächtigung und Ermutigung ermöglicht. Ich wurde durch den Taxifahrer in meiner Sicht auf Zugehörigkeitsverhältnisse und meine symbolische Position in diesen Verhältnissen bestärkt, so wie ich, meiner Vermutung nach, den Taxifahrer in seiner Sicht bestärkte. Eine wechselseitige Bestärkung seines Wissens nämlich, zwar in unterschiedlicher Weise als ich, jedoch gleichwohl Ausländer zu sein.

Hätte nicht ich, sondern Judith Butler in diesem Taxi gegessen – es wäre nicht zu diesem Gespräch gekommen. Es kommt zu Gesprächen. Es sind nicht alleine identitäre Identifikationen, die die Art von Gespräch ermöglichen, um die es mir hier geht, sondern ein Typ von Identifikation, der Vergleichbarkeit unterstellt und dieser Unterstellung Vertrauen folgen lässt. Weil ich unterstelle, dass sich bestimmte mich schädigende, mich belastende, mich unangemessen herausfordernde Dinge nicht geschehen, lasse ich mich ein und spreche.

»Die wollen, dass wir wild bleiben«, sagte der Taxifahrer. Das habe ich mir gemerkt und meinem Wissen darüber hinzugefügt, was es heißt, ein Ausländer zu sein.

Die wollen, dass der Ausländer sein Brot isst und, während er ein Stück Brot abreißt, es in den Mund steckt und darauf kaut, als Ausländer erkennbar bleibt.

*Was heißt Ausländer-Sein?*¹

»Ausländer« ist ein Ausdruck, der die prekäre Stellung solcher Personen anzeigt, die aus dem Status selbstverständlicher national-kultureller Zugehörigkeit herausgesetzt sind. »Ausländer« bezeichnet Personen, die durch Erfahrungen, in denen sich Zugehörigkeitskonzepte und -verständnisse – eigene sowie Verständnisse Anderer – vermitteln sowie konstituiert und differenziert und so habitualisiert werden, dass sie als Ausländer erkenntlich sind. Der Ausländerhabitus ist eine paradoxe Erscheinung, denn er zeigt das Scheitern dessen an, worauf der Habitus abzielt: das Heimisch-Werden in einem sozialen Feld. Der Ausländerhabitus verkörpert die Diskrepanz zwischen Habitus und Habitat. Er ist die meisterhafte Verkörperung des Unsouveränen, ein durch und durch negativer Habitus, von Mangel, Abwesenheit und Fehlen hervorgebracht. So wie »Ausländer« eine positivierete Negativität ist, die nur im Bewusstsein der aufgeschobenen Restitution oder erwartbaren Verein-

nahme (Assimilations- und Integrationsuggestion) für die eine wie für die andere Seite erträglich ist, so generiert der Ausländerhabitus das paradoxe und prekäre Nicht-Sein der Anderen und zeigt diese Existenzweise an. Das Prekäre der Zugehörigkeit ist Eigenschaft und Eigentum der Anderen. Sie besitzen das Prekäre, sie bewohnen es, so wie es sie bewohnt. Die in der natio-ethno-kulturellen Unzugehörigkeit angezeigte Unbewohnbarkeit der Welt wird von den Anderen bewohnt. Dies ist die Grundspannung des Ausländerhabitus: Er ist eine Meisterschaft des Ungelenken, eine Geübtheit der Unroutiniertheit und die Vollkommenheit des Linkischen.

Willfährigkeit oder Unerreichbarkeit, Linkisch-Sein oder Beflissenheit sind Beobachtungseffekte auf Seite der majoritär selbstverständlich Positionierten. Zugleich sind sie Selbstbeobachtungseffekte, die sich zu einer Substanz aggregieren und transformieren, zu einer Seinsweise, die eine Perspektive des Sich-Wahrnehmens, des Wahrgenommen-Werdens und des Handelns einschreibt. Die Seinsweise, von der hier die Rede ist, ist nirgends »an sich« zu beobachten, weil die Familienähnlichkeit der Existenzbedingungen, die den Ausländerhabitus hervorbringt, nur unter der Hinsicht natio-kultureller Zugehörigkeit gilt. Es gibt keine »durchgehende« Habitusformation, die Andere einheitlich und zu »Ausländern« machte. Viel eher handelt es sich beim Ausländerhabitus um eine durch das Anders-Sein nahe gelegte familienähnliche Disponierung, die in Prozesse je individueller Habitusformierung, der Erstellung des je spezifischen Habitusensembles mit ingeht.

Die Verkörperung des Prekären macht Andere als Andere erkenntlich, und einmal erkannt, entwickeln sich habituelle Disponiertheiten, die den Erkennensprozess zu validieren scheinen: die vergrößerte Ungelenkigkeit, die instinktive Verschlagenheit oder das verfeinerte Ducken der »Ausländer«. Welche Variante auch immer den Ausländerhabitus konkretisiert, alle Spielarten sind *Phänomene der Maßlosigkeit*, der Über- oder Untertreibung, der *Über- und Untertreibung*.

Das Übertriebene resultiert aus dem Bemühen, die schändliche Auffälligkeit, ein »Ausländer« zu sein, durch Angleichung wettzumachen. Diese Über-treibung ist zugleich beschämend und unangenehm, peinlich und aufdringlich, defizitär und unbescheiden. Sie ist in ihrem Überschwang deplatziert und verräterisch. Beiden idealtypischen Momenten konkreter ausländerhabitueller Muster – der Über- und der Untertreibung – liegen Zugehörigkeitserfahrungen zugrunde, die als Verkörperung dessen, dass Dinge nicht zugestanden sind, als inkorporierte Illegitimität und inkorporierte Deplatziertheit einerseits wirken und andererseits als inkorporierte Ungebundenheit bedeutsam werden.

Der Ausländerhabitus, so könnte von dem nicht-ausländerhabituellen Ort, der ihn immer umgibt und ihn hervorbringt, aus formuliert werden, ist ein trauriger Witz. Dies ist zunächst einmal eine Traurigkeit, die von BeobachterInnen erlebt wird, später wird sie aber auch zur Traurigkeit derer, die als traurige Gestalten erkannt wurden: In den Augen der anderen erkenne und erfahre ich die Traurigkeit meiner Gestalt. Der Ausländerhabitus ist ein regelgerechter oder umgekehrter Don Quichotte; Letzterer nimmt den Kampf mit den falschen Windmühlen, den realen Ungeheuern nicht auf – im tragisch-komischsten Fall, weil er Cervantes' Werk oder ein anderes kluges Buch las, in dem er erfuhr, wie unsinnig das Anrennen gegen Imaginäres und real Übermächtiges ist. Der Ausländerhabitus kennt kein anerkanntes soziales Milieu, zu dem er passt. Er entsteht aus einer und entwickelt sich in Bezug auf eine Ortlosigkeit, eine Zwischenweltlichkeit, die auch in konkreten Ausformungen des Ausländerhabitus und über die materiell-symbolischen Produkte seiner Aktivität – beispielsweise in Stadtvierteln, in Jugendzentren, in Teestuben und auf Schulhöfen – dauerhaft und eher situativ, flüchtig verlandschaftet wird.

Der Taxifahrer erkannte mich. Ich erkannte den Taxifahrer. Auch wenn dieses Erkennen spätestens an der Stelle subversiv wurde, wo unser Lachen es sabotierte, ist dies nicht der Punkt, auf den hinweisen möchte.

In der Körperlichkeit des Gesprächs ließen wir das Erkennen hinter uns (und waren nie andere als einander Erkennende).

Das kitschige Zeichen ist bedeutungslos, aber die Haare wehen im Wind

Wie in einem zu Kunst gewordenen Bild des Kitsches prangt das stilisierte Rot eines Herzens am Himmel dieses Tages, am Himmel der Vorstellungen dieses Tages, die sich in schnell wechselnden Bildern, in dieser oder jener Episode, diesem oder jenem Blick, einer Ansprache und wie auch immer zu einem ausgefransten, angreifbaren Eindruck zusammenfügen, das über die einzelnen Bilder hinauskommt.

Es fügt sich.

Die linke Hand prescht vor, die rechte eifert ihr nach.

Ein anschwellender und zugleich abebbender Klang entsteht. Die schnelle, kopfüber behände Folge dessen, was tönt, schließt die hohe Kunst des Bewegt-Werdens in einem Augenblick ein. Scheinbar.

Man hält den Atem an und glaubt, das Nicht-Verstehen verstanden zu haben. Das macht feierlich. Das jubelt und brandet den Körper hinauf und aus ihm heraus.

Jetzt möchte ich in ein loses weißes Hemd und eine leinene Hose gekleidet, barfuß, auf dem Rücken eines dunkelbraunen Pferdes die seichten Hügel einer verlassenen Landschaft hinunter galoppieren, einen Stock in der rechten Hand, ein Stück Stoff an seinem Ende, im Wind flattert das rote Herz.

Ein Ausländer isst. Ich sehe es.

Wenn ich das, was hier Liebe genannt wird, begehre, wenn ich begehre, dass mich ein Anderer in einer nicht erkennenden Weise erkennt, dann gehört zur phänomenalen Qualität des Begehrens, dass es nicht einen identitätskategorialen Index aufweist. Diese Indexlosigkeit konstituiert das liebende Begehren. Wo ich begehre, als Mann begehrt zu werden, verfehle ich das Begehren. Freilich stimmt ein anderer Satz: Ich begehre als Mann, begehrt zu werden. Und begehre dies, vielleicht nicht weil, aber dadurch (im räumlichen, nicht im logischen Sinne), dass Du ein Mann bist, durch den Umstand hindurch, dass Du eine Frau, ein Mann (usw.) bist (usw.). In der Welt, die wir kennen, in der wir politische Kämpfe auszutragen haben, in der wir für ein gutes Leben und eine andere Welt eintreten, in der wir als Frauen und Männer, Inländerinnen und Ausländer schlecht behandelt werden und in dieser Behandlung – und nicht nur in dieser, aber auch in dieser Kur – lernen, was es heißt, »ich« zu sagen, bleibt uns nicht nur nichts anderes übrig, als in dieser Weise »ich« zu sagen; es wäre auch töricht, es nicht zu tun.

Die Kritik an der einschränkenden Seins-Ordnung enthebt uns nicht von der aner kennenden Beschreibung dessen, was es heißt, ein »Ausländer« zu sein.

Das wortlose Lieben. Die das Anerkennen transzendierende Liebe (in einen Blickwechsel eingelassen, in ein Gespräch, in eine Koketterie, in einer Berührung eingeschlossen, aus einer Berührung florierend, aus der Erwiderung eines Blickes) kennt den Anderen nicht. Die Liebe kennt die Liebende nicht. Die Liebe löst die Liebenden auf. Zweierlei ist dieser Auflösung zu Eigen. Weil sie ein Wagnis ist, erfordert sie Mut (und weil sie eine Kunst ist, erfordert sie Geschicklichkeit; das Geschick der temporalen Koordination, das der Dosierung, des Maßes). Wer sich in eine Zone wagt, in der das Regime der Anerkennung seine Gültigkeit verloren hat (eine Zone, die man nur erreicht, wenn man das Reich der Anerkennung durchschreitet), und in einer Geste eine Einladung ausspricht, die abgewiesen wird, findet sich in einem doppelten Sinne verlassen vor: sozial unangebunden und in einer belächelbaren Weise

von allen praktisch guten kategorialen Geistern, denen ja abgeschworen wurde, im Stich gelassen. Das Lieben ist ein Wagnis. Sie ist zugleich eine Befreiung.

Über die endlose Stille

(eine erwidrende Variation zu Rabindranath Tagores *Der erste Kuss*²)

Rundum erhebt der Himmel erläuternd sein Augenlicht,
auch aller Vögel Gesang erscheint.

Der Wind kämpft erstaunlich,
und das Rauschen des Wassers, und das Rauschen des Wassers, und das Rauschen des Wassers.

In den Wäldern löste sich das Rascheln
Von den Waldesorganen wiederholt.

An Ufern des Flusses,
bewohnt, gesäumt, betrachtet,
steigen beredet die Abende hinauf
in den unersättlichen Boden der Erde und des Himmels.

In dem Augenblick, der dem nächsten Kuss nicht folgen konnte,
verfiel uns die Stille,
wortlos, allein.

Der Ausländer, der ein Brot isst, liebt einen Ausländer. Wenn sie sich lieben, was das Schengener Abkommen nicht verhindern möge, vergessen sie sich.

Anmerkungen

- 1 Ich beziehe mich auf Passagen eines bereits veröffentlichten Textes (Mecheril 2003: 316ff).
- 2 Ich beziehe mich auf die deutschsprachige Übersetzung von Martin Kämpchen des 1896 erstveröffentlichten Gedichtes *pratham kumban*.

Bibliografie

JAGOSE, ANNAMARIA: *Queer Theory. Eine Einführung*, Berlin 2001

MECHERIL, PAUL: *Prekäre Verhältnisse. Über natio-ethno-kulturelle (Mehr-
fach-)Zugehörigkeit*, Münster 2003

TAGORE, RABINDRANTH: *Liebesgedichte*, Frankfurt/Main 2004

Gender Mainstreaming aus *queerer* und interkultureller Perspektive – eine konkrete Utopie

Gender Mainstreaming als europaweit eingeführte, langfristige Strategie durch den Amsterdamer Vertrag von 1999 muss in allen öffentlichen Bereichen (im Bildungswesen wie Universitäten und Hochschulen, in öffentlichen Institutionen wie Sozialamt, Arbeitsamt, Bauamt etc.) umgesetzt werden. Dabei geht es neben der Realisierung um die Operationalisierung von Gender Mainstreaming-Prozessen mit der Zielsetzung, geschlechterbezogene Benachteiligungen bezogen auf Männer und Frauen abzubauen. Gender Mainstreaming ergänzt die bisherige projektbezogene Frauenförderung, ersetzt sie aber nicht. Dezidiertes Ziel ist die Geschlechtergleichstellung. Im Einzelnen muss es deshalb darum gehen, Mittel, Ressourcen und Methoden zur Erreichung dieses Ziels effizient einzusetzen und zu gestalten. Dazu werden jetzt schon vorhandene Routinen (weiter)entwickelt, um personelle, materielle und inhaltliche Sachverhalte in Hochschulen – d.h. Verwaltung und Lehre – sowie im öffentlichen Bereich in Bezug auf ihre Folgen für die Gleichstellung zu evaluieren. Eine Implementierung dieser Routinen muss erfolgen. Das Vorantreiben des Gender Mainstreaming als Top-Down-Strategie ist die Aufgabe von Führungskräften und wird sich z.B. im universitären und im Hochschulbereich auf alle Handlungsfelder der Verwaltung, der Lehre sowie der Umsetzung des Bologna-Prozesses beziehen. Wie positiv diese Strategie in öffentlich-politischen Bereichen auch angesehen werden kann – sie muss sich gleichzeitig kritisch befragen lassen: Wird bei der praktischen Umsetzung von Gender Mainstreaming die Vorstellung einer klassischen binären Geschlechterkonstruktion (Mann/Frau) weiterhin festgeschrieben und reproduziert?

Ausgehend von dieser Fragestellung möchte ich bestehende Diskurse über Gender Mainstreaming mit Intentionen von *queer* konfrontieren. Wie kann der Einbezug von *queer* bei der möglichen Verwirklichung bzw. Umsetzung von Gender Mainstreaming aussehen? Der Ansatz von Gender Mainstreaming als Querschnittsaufgabe in den genannten Feldern verlangt, die Folgen von Entscheidungen, Prozessen etc. für Frauen und Männer zu prüfen, um mögliche Ungleichheiten abzubauen: Intendiert ist dabei kein »Kampf der Ge-

schlechter«, sondern thematisch-inhaltliche Auseinandersetzungen. Nach deren Umsetzung wäre eventuell eine Gleichheit von Mann und Frau erreicht, doch es blieben weiterhin kulturell homogene Institutionen. Aus diesem Grund werde ich über *queer* als Erweiterung der Geschlechter Interkulturalität einbeziehen, die in einer pluralen Gesellschaft insofern relevant ist, als sich Menschen nicht nur qua *sex/gender* und Begehren differenzieren, sondern auch über ihre kulturell verschiedenen Hintergründe und deren gesellschaftlichen Auswirkungen.

In meinem Beitrag frage ich also nach der Möglichkeit einer Erweiterung von Gender Mainstreaming auf *queere* Lebensformen und *queeres* Denken sowie nach der Möglichkeit, Interkulturelles einzubeziehen. Diese erfordert zunächst eine Aufnahme von Queer-Theorien in das Konzept von Gender Mainstreaming und schließlich eine konkrete Umsetzung, die *queer* einbezieht. Insofern der Terminus *Gender* nicht per se auf Mann und Frau und nicht auf bestimmte Männer und bestimmte Frauen beschränkt bleiben muss, ist diese Erweiterung denkbar – auch wenn die bisherige Praxis dem entgegenzustehen scheint.¹

Was ist Gender Mainstreaming: Theorie – Geschichte – Gesetz

Gender Mainstreaming ist ein Prozess und eine Strategie zum Abbau von Ungleichbehandlungen zwischen Männern und Frauen.² Der Begriff *Gender* verweist darauf, dass die Geschlechter Frau und Mann durch gesellschaftliche Rollen bestimmt werden. Diese Rollen und deren Inhalte variieren in unterschiedlichen Epochen und Gesellschaften. Sie sind nicht durch Geburt gegeben, sondern werden gesellschaftlich und politisch konstruiert und durch einen lebenslangen Lernprozess sozialisiert. Mit dem Verhältnis der Geschlechter gehen Ungleichbehandlungen und Benachteiligungen für Frauen und Bevorteilungen sowie Privilegien für Männer einher. Das ist zwar im Einzelnen nicht immer und auf allen Ebenen der Fall, aber hinsichtlich gesellschaftlicher Strukturen wie z.B. dem Arbeitsmarkt, die Bewegungsmöglichkeiten im öffentlichen Raum, Mobilität, Zugänge zum Finanzmarkt, Status und Armut nach wie vor festzustellen.

Der Begriff *Mainstream* meint in diesem Fall, dass Ungleichbehandlungen und Ungleichheiten auf allen gesellschaftlichen Ebenen strukturell aufgehoben werden sollen. Gender Mainstreaming soll so zur Querschnittsaufgabe aller Entscheidungen, Verordnungen, Gesetze und des öffentlichen Handelns

werden. Daraus ergibt sich die Forderung, alle Entscheidungen, Verordnungen, Gesetze und Handlungen auf ihre Folgen abzuschätzen, die sie für Männer und Frauen haben sowie möglichen Ungleichbehandlungen, die daraus resultieren könnten, abzuhelpfen.

Der Gedanke bzw. die Idee des Gender Mainstreaming hat eine lange Geschichte, die eng mit der »Frauenfrage« und der Frauenbewegung verbunden ist. Die Frage der Geschlechter respektive der »Kampf der Geschlechter« reicht in der abendländisch-okzidentalen Geschichte bis in die griechische Antike zurück und findet in der Aufklärung einen besonderen Ausdruck.³ Der Institutionalisierung von Menschenrechten im heutigen Sinne gingen etwa die *Magna Charta Libertatum* (1215), die *Habeas-Corpus-Akte* (1679), vor allem die *Bill of Rights* (1689) und die *Virginia Bill of Rights* (1776) voran. Von besonderem Interesse ist die Französische Revolution (1789), an der zahlreiche Frauen als Revolutionärinnen mitwirkten und deren Auswirkung die Aufklärer in Deutschland im Hinblick auf eine mögliche Geschlechterunordnung fürchteten. 1789 entstand die Erklärung der *Rechte der Menschen und des Bürgers*, die 1791 der französischen Verfassung vorangestellt wurde. Die *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen* beinhaltet in Artikel 2: »Ziel jeder politischen Vereinigung ist die Erhaltung der natürlichen und unabdingbaren Menschenrechte. Diese Rechte sind die Freiheit, das Eigentum, die Sicherheit und der Widerstand gegen Unterdrückung.« Mit dem Motto »Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit«, die auf der Grundlage basierte, dass jene Rechte von Geburt an zum Menschen gehören, wird der Unterschied zwischen Frauen und Männer jedoch nicht aufgehoben. 1793 wird Olympe de Gouges, die die *Deklaration der Rechte der Frauen und Bürgerinnen* verfasste, als »Frauenrechtlerin« durch die Guillotine getötet. Insgesamt fand der Ausschluss der Frauen nach dem gelungenen Umsturz statt: 1793 wurden politische Frauenclubs verboten und Frauen definitiv vom Bürgerrecht ausgeschlossen, 1795 wurde ihnen die Teilnahme an politischen Versammlungen untersagt, und 1800 wurde Frauen das Tragen der Kokarde als politisches Symbol verboten.⁴ Die im 15. Jahrhundert von Christine de Pizan mit der Schrift *Das Buch von der Stadt der Frauen*⁵ ins Leben gerufene *Querelle de femme* (Kampf der Frauen) war bis ins 18. Jahrhundert präsent und zeigte sich als kontroverse Diskussion um die Frage, *ob Frauen Menschen seien*.⁶ Die Frauen hörten auf, Mütter zu sein – »sie wollen es nicht mehr sein«, schrieb bereits Rousseau⁷ – und brachten dergestalt Unruhe und Verwirrung in die Ordnung der Gesellschaft – um wie viel mehr als Revolutionärinnen, als »Furien und Hyänen der Revolution«. Im 18. Jahrhundert – das auch das

»Jahrhundert der Frau« genannt wird – entspannt »sich ein lebhafter Dialog über weibliche Vernunft und deren Implikationen für die Gleichheit der Geschlechter«. ⁸ Im Zuge der aufklärerischen Fundierung des Weiblichen als Mangel bzw. als Negation des Männlichen wurde die Frage, *ob Frauen Menschen seien*, vor allem in Bezug zu ihrer vermeintlichen Bildungsunfähigkeit und hinsichtlich ihrer Bürgerrechte relevant. Gegen das explizite oder implizite Postulat, *Frauen seine keine Menschen*, treten Frauen wie Erxleben oder Männer wie Hippel ein, die gleiche Bildung und gleiche Bürgerrechte forderten. ⁹ Die Schrift »Über die bürgerliche Verbesserung der Weiber« (1792/93), relativ zeitgleich mit der Schrift »Über die bürgerliche Verbesserung der Juden« (1781) ¹⁰ erschienen, entlarvte die universalistische Haltung bezogen auf die Bürgerrechte während der Aufklärung als Illusion: Keineswegs waren damit alle Menschen gemeint. Die »Frauen- bzw. Geschlechterfrage« fand durch die Einsetzung der Menschenrechte während der Aufklärung und darüber hinaus kein Ende im Sinne einer verankerten Gleichstellung von Frauen und Männern.

Erst in den 1990er Jahren fanden die Forderungen von Frauen nach Gleichstellung auf europäischer Ebene Eingang in Gesetze und Verordnungen. So wurde mit der Reform des EU-Strukturfonds 1993 die Zielvorgabe »Chancengleichheit für Frauen und Männer« durchgesetzt. Diese Strategie erhielt auf der 4. Weltfrauenkonferenz in Beijing 1995 ihren Namen: Gender Mainstreaming. Als Prinzip wurde es im 4. Aktionsprogramm zur Chancengleichheit des EU-Strukturfonds beschrieben und sollte auf die gesamte europäische Politik übertragen werden. In allen Planungen, Verordnungen etc. sollte das Geschlechterverhältnis zwischen Frauen und Männern berücksichtigt werden, und zwar vom Beginn der Planung über seine Umsetzung bis zur Erfolgskontrolle. Mit dem Amsterdamer Vertrag, der 1999 in Kraft trat, wurde Gender Mainstreaming als Top-Down-Strategie für alle Mitgliedsstaaten der EU rechtlich verbindlich festgeschrieben. Im Artikel 2 des Vertrages heißt es: »Aufgabe der Gemeinschaft ist es, durch die Errichtung eines gemeinsamen Marktes und einer Wirtschafts- und Währungsunion sowie durch die Durchführung der in den Artikeln 3 und 4 genannten gemeinsamen Politiken und Maßnahmen in der ganzen Gemeinschaft [...] die Gleichstellung von Männern und Frauen [...] zu fördern.« Weiter wird dazu im Artikel 3 des Vertrages ausgeführt: »Bei allen in diesem Artikel genannten Tätigkeiten wirkt die Gemeinschaft darauf hin, Ungleichheiten zu beseitigen und die Gleichstellung von Männern und Frauen zu fördern.« Damit wird die bereits im Grundgesetz der Bundesrepublik Deutschland beschriebene Gleichberechtigung untermauert,

mit der im Art. 3 Abs. 2 seit 1994 festgestellt wird, dass Männer und Frauen gleichberechtigt seien und der Staat zur tatsächlichen Durchsetzung ihrer Gleichberechtigung verpflichtet sei. Ferner habe er auf die Beseitigung vorhandener Nachteile einzuwirken. Mit dem Kabinettsbeschluss vom 23. Juni 1999 wurde eine wichtige Voraussetzung für die Einführung von Gender Mainstreaming geschaffen. Das Bundeskabinett anerkannte die Gleichstellung von Frauen und Männern als durchgängiges Leitprinzip der Bundesregierung und bestimmte die Strategie des Gender Mainstreaming als Politik, um diese Aufgabe zu fördern.

Die Charta der Grundrechte der Europäischen Union, die am 7. Dezember 2000 in Nizza unterzeichnet wurde, ergänzt das Prinzip von Gender Mainstreaming, indem Gleichberechtigung von Frauen und Männern zum Grundrecht aller Bürgerinnen und Bürger der EU formuliert wurde. Im Artikel 23 der Charta heißt es, dass die Gleichheit von Männern und Frauen in allen Bereichen inklusive der Beschäftigung, der Arbeit und des Arbeitsentgelts sicherzustellen sei und dass dieser Grundsatz der Gleichheit, der Beibehaltung oder der Einführung besonderer Vergünstigungen, die dem unterrepräsentierten Geschlecht zugute kommen, nicht entgegen stehe. Die letzte Feststellung ist in Bezug auf die Diskussion wichtig, ob denn Gender Mainstreaming die Instrumente für Frauen- und Mädchenförderung außer Kraft setzen würde. Diese Diskussion wird in vielfältiger Weise geführt und verändert in der Praxis bewährte Routinen der Mittelvergabe und Ressourcenzuteilung für Projekte der Frauen- und Mädchenarbeit und Frauenforschung, insofern so getan wird, als ob Gender Mainstreaming bereits umgesetzte Praxis sei.¹¹ Dass das nicht der Fall ist, ist hinreichend bekannt und empirisch belegt.¹²

Im Zusammenhang mit Frauenförderung wird Gender Mainstreaming oft als Doppelstrategie bezeichnet. So auf den Webseiten des Gender Instituts Sachsen-Anhalt, die hier exemplarisch für andere gängige und gleich lautende Argumentationen herangezogen werden, weil das Bundesland Sachsen-Anhalt zu den ersten gehörte, die Gender Mainstreaming als Bestandteil von Politik aufnahmen. Auf hochschulpolitischer Ebene ist die Alice-Salomon-Fachhochschule in Berlin als eine Institution hervorzuheben, in der Gender Mainstreaming nicht nur verkündet, sondern diskutiert und umgesetzt wird.¹³ Gender Mainstreaming soll in der Kombination mit spezifischen, zumeist Frauenfördermaßnahmen in seiner Wirksamkeit verstärkt werden. Dieser Gedanke wird auch in der Broschüre zu Gender Mainstreaming in Sachsen-Anhalt aufgegriffen. Hier ist Gender Mainstreaming nunmehr »als Ergänzung zu spezifischen Frauenfördermaßnahmen zu verstehen und umzusetzen.«¹⁴

Diese Auffassung und der Begriff »Doppelstrategie« scheinen mir hier verwirrend, insofern Gender Mainstreaming keine Ergänzungsstrategie zur Frauenförderung darstellt, sondern umgekehrt Frauenförderung ein Instrument des Gender Mainstreaming ist. So wird mit der Auffassung, dass auf der einen Seite Gender Mainstreaming befördert wird, während »alte« bewährte Instrumente der Frauen- und Mädchenförderung nebenher weiter bestehen, ein wesentliches Faktum ausgelassen. Denn in der Praxis zeigt sich, dass gerade aufgrund der Auffassung von Gender Mainstreaming als »Doppelstrategie« bei finanziellen Notständen ein Element vernachlässigt werden kann und wird: Es betrifft Mädchen- und Frauenprojekte, die mit Hinweis auf Gender Mainstreaming nicht weiter bzw. nicht adäquat gefördert werden. So entsteht in der Praxis oft ein Kampf um Ressourcen. Hier wird eine Konkurrenz verschiedener Interessengruppen erzeugt, die jedoch nicht im Sinne des Gender Mainstreaming ist. Wenn sich herausstellt, dass Frauen oder Mädchen in einem bestimmten Bereich benachteiligt oder unterrepräsentiert sind, müssten gemäß Gender Mainstreaming zwingender Weise Instrumente zur Abhilfe dieser Benachteiligung geschaffen bzw. beibehalten werden. Es kann hier nicht darum gehen, die Förderung der einen Gruppe abzuschaffen, um dann z.B. in der Jugendarbeit ein gleiches niedriges Level für Jungen und Mädchen herzustellen.

Zusammenfassend kann die Definition für Gender Mainstreaming, wie sie 1998 in Straßburg durch den Europarat formuliert wurde, als bis heute als gültig angesehen werden: »Gender Mainstreaming besteht in der (Re)Organisation, Verbesserung, Entwicklung und Evaluierung politischer Prozesse mit dem Ziel, eine geschlechterbezogene Sichtweise in alle politischen Konzepte auf allen Ebenen und in allen Phasen durch alle an den politischen Entscheidungen beteiligten Akteure und Akteurinnen einzubeziehen.« Bei Gender Mainstreaming handelt es sich, wie bereits erwähnt, um eine gesetzlich verankerte Top-Down-Strategie. Dabei soll eine geschlechterbezogene Perspektive oder Sichtweise durch die Akteure und Akteurinnen, die Entscheidungen fällen, mit dem Ziel eingenommen werden, Ungleichbehandlungen von Frauen und Männern zu verhindern und wo sie existieren, abzubauen. Die Akteure und Akteurinnen sind Männer und Frauen. So bedeutet Gender Mainstreaming einen Paradigmenwechsel. Gleichstellung oder Gleichberechtigung ist nun nicht mehr Anliegen von Frauen allein – also keine »Frauenfrage« mehr –, sondern es wird mit deren Aufwertung als Querschnittsaufgabe für alle Bereiche der Gesellschaft auch zu einem Anliegen von Männern. Insofern ist Gender Mainstreaming keine Doppelstrategie und ergänzt auch nicht eine (personen)gruppenbezogene (zumeist Frauen-) Förderung. Vielmehr müssen

Frauen- und Mädchenförderung als Instrumente dieses Prozesses verstanden werden.

Doch stellen sich hier einige Fragen: Qua Gesetz geht es um Männer und Frauen, doch um welche Männer und Frauen handelt es sich? Was kennzeichnet Männer und Frauen? Wer hat die Definitionsmacht darüber, was Ungleichbehandlung ist? Denn ebenso, wie in der Entwicklung der Menschenrechte sich diese nicht zu jeder Zeit auf alle Menschen bezogen – wie etwa in der Aufklärung –, sondern deren Geltungsbereich auch davon abhing, wer als Mensch anerkannt war, bezieht sich Gender Mainstreaming gegenwärtig nicht selbstverständlich auf alle Frauen und Männer einer Gesellschaft.

Gleichzeitigkeiten: Über Auswirkungen und Nicht-Auswirkungen von Gender Mainstreaming

Gesetze beziehen sich immer auf *bestimmte* Menschen, im Falle von Gender Mainstreaming auf *bestimmte* Frauen und *bestimmte* Männer. In der Regel sind das die Staatsbürgerinnen und Staatsbürger des jeweiligen Landes, das ein Gesetz erlässt. Darüber hinaus können es auch Staatsbürgerinnen und Staatsbürger derjenigen Länder sein, die einer vertraglich geregelten Staatengemeinschaft wie der Europäischen Union angehören. Dass andere Menschen davon ausgenommen sind, zeigen Regelungen, die sich auf z.B. Flüchtlinge, EinwanderInnen und Asylsuchende beziehen, aber auch Ausführungen zu Fragen, wer sich auf dem gesamten Gebiet der EU-Mitgliedsländer sowie auch einzelner Territorien wie freizügig bewegen kann und wer wo und wie arbeiten, zur Schule gehen, eine Lehre aufnehmen oder studieren darf. Hier sind klare Grenzen des Geltungsbereiches von Gender Mainstreaming sichtbar und benennbar.

Die Frage, was Männer und Frauen kennzeichnet, zielt auf die gängige Praxis der Konstruktion von Zweigeschlechtlichkeit und der damit verbundenen gesellschaftlichen Rollen als Männer und Frauen. Das Wissen darum, was ein Mann und was eine Frau sei, ist so tief in der Psyche verankert, wird auf allen strukturellen Ebenen von Gesellschaft und Politik untermauert und kulturell durch Literatur, Kunst, Wissenschaft, Bildung usw. gestützt, dass ein Theoretisieren über *Gender* als Konstruktion zwar möglich, dessen Umsetzung in die Praxis und im Bewusstsein der Menschen aber noch lange keine Selbstverständlichkeit ist. Dies zeigt sich u.a. in der gängigen Asylrechtspraxis. Hier wird Frauen sehr viel seltener als Männern ein eigenständiges Asyl-

recht aufgrund von Widerstandshandlungen im Herkunftsland zugestanden, weil aktiver Widerstand traditionell mit den vorherrschenden Bildern über Frauen nicht vereinbar zu sein scheint. Auch im Diskurs über Kinderbetreuung und Halbtagsarbeitsplätze wird zunächst ganz traditionsgemäß an Frauen und weniger an Männer gedacht. In der Werbung wiederum richten sich z.B. die Werbung für große Autos an Männer – sei es für den Beruf oder für die Familie – und die Angebote für kleine Kraftfahrzeuge an Frauen, die damit schick shoppen können sollen. In Wirtschaftsmagazinen stolziert die erfolgreiche Frau in ungesunden Schuhen über Tische, während den älteren, potenten, gleich situierten Mann eine junge Frau an seiner Seite ziert. Und immer wieder finden wir den jungen, erfolgreichen, aufstrebenden Anwalt, der seine Hemden nicht selbst anziehen kann, für deren Blütenweiße die Frau sorgt.

Dass es nicht ausreicht, Gender Mainstreaming als Politik zu *verkünden*, zeigt eine Studie über den Ist-Zustand in der Berichterstattung der Medien in Brandenburg und der Pressearbeit der Landesregierung.¹⁵ Die Analyse ergab, »dass Männer quantitativ betrachtet die Berichterstattung prägen – als Moderatoren, als Autoren, als Gesprächspartner und als Akteure, über die berichtet wird. So tauchen zum Beispiel in drei Viertel aller untersuchten Zeitungsartikel und in gut der Hälfte aller Hörfunk-Beiträge gar keine Frauen auf. [...] Bei den Gesprächspartnerinnen und -partnern, die in Radio und Fernsehen zu Wort kommen, sind Frauen und Männer fast gleich stark vertreten. Von Thema zu Thema gibt es allerdings auch hier Unterschiede: Männer äußern sich eher als Politiker oder Experte zu politischen Themen, Frauen eher als Bürgerinnen ohne Funktion zu bunten Themen. [...] Die Texte mancher Ministerien sind nahezu frauenfrei.«¹⁶ In Bezug auf Rollenbilder werden in der Berichterstattung eher traditionelle Rollenbilder verfestigt; »alternative Rollenbilder werden kaum angeboten«.¹⁷ Die beruflich erfolgreiche Frau oder der Vater, der partnerschaftlich orientiert ist, kommen selten vor: »Die meisten Frauen tauchen als Opfer von Gewalt auf, die meisten Männer als Täter.«¹⁸ Auch mit Blick auf die verwendete Sprache ist eher alles beim Alten: Frauen werden in männlicher Sprache »mitgemeint«, und das Sprachverhalten unterscheidet sich kaum von dem der Frauen respektive dem der Männer. Seine Begründung findet dies durch die angeblich begrenzte Zeit bzw. den begrenzten Raum der Beiträge.

Obwohl Gender Mainstreaming bisher wenig praktische Auswirkungen für Männer und Frauen allgemein hat, findet es öffentliche Beachtung vor allem im Bereich der Hochschulpolitik, wo es um Verankerung von Gender Mainstreaming bei der zukünftigen Besetzung von DozentInnenstellen und um die

Aufnahme genderrelevanter Themen in die Lehre geht.¹⁹ Als Top-Down-Strategie ist Gender Mainstreaming vor allem in der Verantwortung der Funktionsträger und Funktionsträgerinnen auf Leitungsebene der verschiedenen Institutionen und Organisationen anzusiedeln. Von dort müssen die Anstöße zur Leitbildentwicklung und Veränderung von politischer Kultur, Verwaltungs- und Organisationskultur ausgehen. Dabei ist auch zu fragen, wie ein politischer Wille bei Gender Mainstreaming inhaltlich gefüllt werden soll. Es ist auffallend, dass sich bisher vor allem Frauen mit Gender Mainstreaming beschäftigen. Dennoch finden sich vereinzelt auch praktische Beispiele für den Willen zur Umsetzung von Gender Mainstreaming von politischen EntscheidungsträgerInnen. So heißt es auf der Webseite des Auswärtigen Amtes: »Konsequentes Gender Mainstreaming erschließt neue Einwirkungsmöglichkeiten und verbessert außenpolitisches Handeln [...] SFOR/KFOR: Die Entsendung von Truppen führt immer zum Anstieg von Prostitution. Deshalb hätte von Anfang an überlegt werden müssen, wie die Entstehung von Frauenhandel vorgebeugt und die Ausbeutung von Frauen durch Soldaten verhindert werden kann.«²⁰ Das ist eine Willensbekundung für zukünftiges Handeln unter Einbezug von Gender Mainstreaming über die Hochschulpolitik hinaus.

Aufnahme von Queer-Theorien in Gender Mainstreaming unter Berücksichtigung des Interkulturellen²¹

Meine Recherchen ergaben, dass Publikationen in Bezug auf Gender Mainstreaming in der Regel konsequent bei den Kategorien Mann und Frau bleiben. Andere Lebensformen, wie sie in Queer-Theorien beschrieben werden, finden ebenso wenig Eingang wie die Forderungen nach interkultureller Öffnung von sozialen Diensten und Institutionen. Da sowohl Queer-Theorien als auch Fragen der Interkulturalität und Antidiskriminierung jeweils eigene Stränge in wissenschaftlichen und praktischen Diskursen und Umsetzungen sind, ist zu vermuten, dass es bei der Umsetzung von Gender Mainstreaming zur Reproduktion kulturell homogener Strukturen in Verwaltung und Institutionen kommt, nur eben zu mehr Verteilungsgerechtigkeit unter Angehörigen des kulturellen Mainstreams mit einer bestimmten Vorstellung von Emanzipation und Gleichstellung.

Gudrun Perko, Philosophin und Queer-Theoretikerin aus Österreich, formuliert zur Intention von Queer-Theorien »das Seinlassen von Mehrdeutigkeiten sowie ein Feld von Möglichkeiten und Räumen für vielfältige Aus-

drucksformen vor allem von Geschlecht und Sexualität zu öffnen. Das Bemühen um die Aufhebung aller eindeutigen und vermeintlich natürlichen Identitäten – auch der homogenen Gruppenidentität(en) – bedeutet ein Antreten gegen heterosexuelle Normgesellschaft und meint gleichzeitig die Auflösung der räumlichen und symbolischen schwul-lesbischen Identitätspolitik: gegen Monokulturen, Norm- und Normierungskataloge sowie polarisierende Dichotomisierungen.«²² So versucht *queer* Binaritäten aufzulösen. Das bedeutet, dass es nicht mehr darum geht, auf einer Achse, an deren einem Ende die Kategorie (heterosexuelle) Frau und an deren anderem Ende die Kategorie (heterosexueller) Mann steht, Transgender, Intersexen, Transsexuelle, Lesben und Schwule, Cyborgs, Champs usw. im Dazwischen anzuordnen, sondern diese als gleichwertige Kategorien zu etablieren. Es wäre denkbar, *Gender* auch auf die Konstruktion anderer Rollen zu erweitern. Denn auch mit den Kategorien Lesbe, Homosexueller, Transgender usw. sind bestimmte gesellschaftliche Rollenzuschreibungen und Erwartungen verknüpft, die in spezifischen Kontexten bestimmte Ein- und Ausschlüsse produzieren. Wenn *Gender* erweitert und diese Erweiterung ins Gender Mainstreaming aufgenommen werden würde, könnte die Frage neu gestellt werden, um welche Vorstellungen von Gerechtigkeit es sich handelt und wie eine so definierte Geschlechterdemokratie aussehen könnte.

Zunächst beruht ein solches Projekt auf Offenheit. Heike Weinbach, Philosophin aus der Bundesrepublik Deutschland, schreibt dazu: »Offenheit bedeutet: es ist gestattet, die Bezeichnungen Frauen und Männer zu benutzen, zur Offenheit gehört auch, dass es gestattet sein muss, sie nicht mehr zu verwenden und ganz neue Konzeptionen zu entwerfen. Alles andere wäre Festlegung und Normierung«.²³ Dass Gender Mainstreaming durchaus in einem weiteren Umfang gedacht werden kann, als es bisher geschieht, scheint auf der Website des Genderkompetenzzentrums der Humboldt-Universität in Berlin auf. Dort ist zu lesen, dass Gender Mainstreaming auf »der Analyse der realen Vielfalt von Frauen und von Männern« beruht. Um dieser Vielfalt realen Lebens von Männern und Frauen gerecht zu werden, bedarf es einer »differenzierende(n) Sicht auf Diskriminierungen aufgrund kultureller Herkunft, Religion, Alter, Schichtzugehörigkeit, Behinderung/Befähigung und sexueller Orientierung«.²⁴ Hier findet sich ein Beispiel, wo Gender Mainstreaming um einige Kategorien erweitert wird. Doch auch diese Erweiterung bedarf einer Spezifizierung. So fehlt die wichtige Analysekategorie Hautfarbe, die weder unter den hier genannten Kategorien subsumiert werden kann noch auf interkulturelle Verhältnisse verweist.²⁵ Die Hautfarbe ist – unabhängig von

Herkunft, Religion, Alter usw. – ein Grund für gesellschaftliche und politische Ausschlüsse, die zwar gesetzlich nicht erlaubt, durch gesellschaftliche Praxen aber produziert werden. Im Sinne von *queer* muss die Aufnahme dieser genannten Kategorien beim Gender Mainstreaming explizit über die Kategorien Frau/Mann hinausgehen. In Bezug auf die interkulturellen Verhältnisse einer Gesellschaft, die sich als plurale versteht und es de facto auch ist, spielen darüber hinaus Fragen u.a. der Staatsbürgerschaft, der strukturellen und institutionellen Ausgrenzung eine Rolle.

Die Alice-Salomon-Fachhochschule in Berlin organisiert regelmäßig Hochschultage und Veranstaltungen zu aktuellen Themen, mit denen ein Forum für zukunftsweisende Debatten eröffnet wird. Beispielhaft seien die Tagung *Die offene Stadt. Interkulturalität und Pluralität in Verwaltungen und sozialen Diensten* (Berlin 2003) genannt, bei der es um die interkulturelle Öffnung der sozialen Dienste ging, sowie eine Tagung zu Queer-Theorien mit dem Titel *Was Sie schon immer über Gender wissen wollten ... und über Sex nicht gefragt haben* (Berlin 2002).²⁶ Daneben werden Hochschultage wie *Hochschule im Dialog* (Berlin 2001) ausgerichtet. Gleichzeitig gibt es eine Arbeitsgruppe zu Gender Mainstreaming. Während es bei den Tagungen darum ging, den aktuellen Stand der Theorie mit den Notwendigkeiten, Erfolgen und Misserfolgen der Praxis zu verbinden, drehte sich der Hochschultag um Fragen des Miteinanders in der Hochschule bei der Gestaltung der verschiedenen Arbeitsplätze und Arbeitsabläufe sowie der Gestaltung einer freundlichen Institutionskultur. Auf allen Veranstaltungen wurden Sachthemen in Verbindung mit der Entwicklung von Visionen besprochen. Alle vier Themenbereiche – Gender Mainstreaming, Queer-Theorien, Interkulturalität und Dialog – sind so komplex, dass es zunächst eines intensiven Austausches darüber je einzeln bedarf. Darüber hinaus funktionieren alle Bereiche nur in der Kopplung von Top-Down-Strategie mit Bottom-Up-Strategie, sollen die einzelnen Maßnahmen und Ideen nicht ins Leere laufen.

Beim Gender Mainstreaming und der interkulturellen Öffnung der sozialen Dienste geht es um die Umsetzung von Chancengleichheit, wie sie im Gesetz formuliert wird und eine nachhaltige Veränderung institutionellen Handelns und institutioneller Kulturen zum Abbau von Benachteiligungen bezweckt. So schreibt Birgit Rommelspacher in der Tagungsdokumentation *Die offene Stadt*, dass zwar viel über interkulturelle Öffnung gesprochen werde, sich in der Praxis jedoch kaum etwas bewege.²⁷ Um diesen Kurs zu institutionalisieren, bedürfe es des Top-Down. Wie beim Gender Mainstreaming geht es hierbei um den Abbau von Barrieren, die bestimmten Menschen den

Zutritt zu Institutionen verwehren, sei es als NutzerInnen oder als Professionelle.

Neben den je einzeln durchgeführten Veranstaltungen könnte ein nächster Schritt das Zusammenwirken bzw. Zusammendenken aller genannten Bereiche etwa in Form einer Tagung mit Werkstattcharakter sein, an der Gender Mainstreaming, Queer-Theorien und Interkulturalität im Zeichen des Dialogischen gemeinsam diskutiert und miteinander verbunden werden. Dadurch wäre ein weiterer Schritt der Sensibilisierung für Gender-Mainstreaming, Queer und Interkulturalität gegeben, die neben Veranstaltungen auch durch praktische Gender, *queer* und Interkulturelle Trainings vertieft werden können. Eine Form des Training, der alle Aspekte in sich vereint, ist das Social-Justice und Diversity Training.²⁸

Wird Gender Mainstreaming um *queer* und Interkulturalität erweitert, so bedarf das einer Idee von Gerechtigkeit, um Gleichstellung nicht nur zwischen Angehörigen des Mainstreams zu postulieren. Ungleichbehandlungen und Ausgrenzung von Menschen entstehen durch strukturelle Bedingungen und durch als selbstverständlich hingenommene Normen, Routinen, soziale Praxen, Symbole und Annahmen, die von vielen geteilt und nicht mehr hinterfragt werden. Das bedeutet, dass diese Normen, Routinen, sozialen Praxen, Symbole und Annahmen selbst reflektiert werden müssen mit Blick auf ein bestimmtes gesellschaftliches Ziel – hier die Beseitigung von Ungleichbehandlungen. So würden auch Prozesse von Bewusstseinsveränderung in Bezug auf Normen, Routinen, soziale Praxen, Symbole und Annahmen zur Querschnittsaufgabe von Gender Mainstreaming gehören. Wenn es z.B. zur Routine eines Stellenbesetzungsverfahrens gehört, dass mit den Bewerbungsunterlagen jeweils ein Lichtbild eingereicht werden soll, so ist evident, dass Bilder Assoziationen erzeugen, die unbewusst und bewusst Entscheidungen beeinflussen, die weder machtfrei noch genderneutral sind. Es gehört schon zur Routine, dass in Stellenausschreibungen neben Frauen auch MigrantInnen und Schwer- bzw. Schwerstbehinderte aufgefordert werden, sich zu bewerben – ob sie bei den Stellungsbesetzungen tatsächliche Berücksichtigung finden, ist eine andere Frage.

Abschluss: Auswirkungen von Gender Mainstreaming in Erweiterung mit queer und Interkulturalität

Mit der Umsetzung von Gender Mainstreaming ist intendiert, dass Frauen nicht einfach in ein männliches Wertesystem integriert werden sollen. Wür-

den Queer-Theorien in das bestehende Gender Mainstreaming aufgenommen, so ginge es nicht mehr nur darum, Frauen respektive alle Menschen, die nicht Mann sind, in ein männliches Norm- und Wertesystem zu integrieren, sondern zunächst einmal sichtbar und transparent zu machen, dass es viele Lebensrealitäten vieler verschiedener Menschen gibt, die nicht immer in das eindeutige Schema Mann/Frau passen und dass aus diesen vielen Lebensrealitäten viele unterschiedliche Interessen resultieren, die nicht auf einen Nenner gebracht werden können. Es würde transparent werden, dass Macht und Ressourcen wie finanzielle Mittel, wie Objekte in Gestalt etwa von Computern oder Fortbewegungsmittel usw., wie Wohnraum, wie Energiereserven, wie Nahrung und Kleidung, wie Zugänge zum Gesundheitswesen, zum Bildungs- oder Arbeitsmarkt ungleich verteilt sind. Es würde transparent werden, dass Menschen in der Gesellschaft marginalisiert sind und werden, von denen man annimmt, dass sie gleichberechtigt werden. So ist oft zu hören, dass Homosexuelle jetzt heterosexuellen Ehepaaren gleichgestellt sind. Dass das nicht der Fall ist, wird ebenso kaum wahrgenommen wie die Benachteiligung durch allgemeine Vorurteile in Bezug auf Arbeitsplätze oder Sicherheit im öffentlichen Raum, wie sie Transsexuelle und Transgender ebenso erleben. Diese Transparenz würde einen Blick auf politische und gesellschaftliche Strukturen eröffnen, die solche Ungleichheiten produzieren und reproduzieren. Eine solche Sicht konsequent weitergeführt, könnte die Erweiterung von Gender Mainstreaming durch Queer-Theorien auch bedeuten, Antidiskriminierungsrichtlinien und das zukünftige Antidiskriminierungsgesetz als Querschnittsaufgabe zu begreifen, die dazu beiträgt, in Anlehnung an die oben genannte Definition von Gender Mainstreaming politische und wirtschaftliche Prozesse zu (re)organisieren, zu entwickeln und mit ständiger Evaluierung zu verbessern. Das Ziel von Antidiskriminierung als Querschnittsaufgabe bestünde darin, in alle politischen und ökonomischen Konzepte in Bezug auf alle ihre Bereiche und hinsichtlich aller ihrer Entwicklungsphasen nicht diskriminierende Sichtweisen zu etablieren, die von allen an Entscheidungen beteiligten Akteuren und Akteurinnen mitgetragen werden.

Freiheit und Gleichheit von Menschen ist ein Ideal und keine Tatsache, die an sich existiert und tatsächlich qua Geburt erworben wird. Freiheit und Gleichheit als grundlegende Werte einer demokratischen Gesellschaft sind immer wieder neu auszuhandeln und zu definieren. Insofern kann als ein Aspekt dieses Aushandlungsprozesses das Moment des politischen Dialogs hinzugefügt werden. Denn wenn Gender Mainstreaming auch in der vorgeschlagenen Erweiterung um *queer* und Interkulturalität ein Top-Down-Instru-

ment ist, wird es nur gelingen, wenn es zu einer Bottom-Up-Bewegung wird. Gegen die jeweils getrennte Verankerung von Gender Mainstreaming, Antidiskriminierungsgesetzen usw. ist für die Aufnahme von Interkulturalität und *queer* in eine Verankerung zu plädieren, indem alle am Prozess beteiligten Akteurinnen und Akteure darin einbezogen werden. Gender Mainstreaming – auch in der Verknüpfung mit *queer* – ist nicht die alleinige Strategie zur Veränderung einer Gesellschaft hin zu Gleichstellung von Menschen. Neben dem Sichtbarmachen von Transparenz der wirtschaftlichen und politischen Strukturen kann der Dialog hilfreich sein, damit Menschen mit ihren je unterschiedlichen Positionen, Interessen, Normen und Annahmen miteinander ins Gespräch kommen.²⁹ Das wäre mehr als Geschlechtersensibilisierung durch einen Workshop. Es könnte das Heraustreten sein aus marginalisierten Positionen, es könnte das Aufbrechen von Vorurteilen sein, wie sie sich z.B. in der erwähnten Forderung nach einem Lichtbild zur Bewerbung zeigt.

Anmerkungen

- 1 An dieser Stelle möchte ich mich ganz herzlich bei Gudrun Perko bedanken. Sie diskutierte unermüdlich mit mir alle inhaltlichen Fragen des Textes und stand mir als Expertin für wissenschaftliches Schreiben zur Seite.
- 2 Zum Thema Gender Mainstreaming gibt es mittlerweile eine Fülle von Literatur. Einen schönen Überblick bieten z.B. Nohr/Veth 2002, Frey 2003, Weinbach 2004
- 3 Zum folgenden Abschnitt vgl. Perko 1995
- 4 Schaeffer-Hegel 1789/1989: 51 ff.
- 5 Pizan 1986
- 6 Nach Berriot-Salvadore ist der Ursprung der Überlegung, ob Frauen Menschen seien, nicht genau auszumachen. Sie führt ihn auf ein in Mâcon abgehaltenes Konzil von 585 zurück, bei dem ein Bischof den Frauen den Status des Menschseins absprach. Ausgehend davon hielt sich diese Auffassung hartnäckig. Ende des 16. Jahrhunderts versuchte – so Berriot-Salvadore – Simon Gedicus, das Werk *Mulieres non esse homines* von Acidalius zu widerlegen.
- 7 Ebda.: 125
- 8 Farge/Zemon Davis 1994: 13
- 9 Hippel 1792; Erxleben 1742
- 10 Dohm 1973
- 11 Darüber wurde z.B. auf der Veranstaltung im Februar 2004 des Mädchenjourfixes zum Thema »Gendermainstreaming und Mädchenpolitik« im Pestalozzi-Fröbel-Haus in Berlin sowie auf einer Tagung in der Bildungsstätte Steinkimmen diskutiert. So wird die Kürzung finanzieller Mittel für Mädchenprojekte damit begründet, dass es Gender Mainstreaming gebe. Folge davon ist u.a. eine Konkurrenzsituation zwischen Mädchen- und Jungenprojekten.

- 12 Diesen Faden der Diskussion und gängigen Praxen aufzunehmen, würde den Rahmen dieses Beitrages sprengen.
- 13 Vgl. Alice-Salomon-Fachhochschule 2004
- 14 Ministerium für Arbeit, Frauen, Gesundheit und Soziales 2000: 10
- 15 Vgl. Rager/Rindsdorf 2001
- 16 Ebda.: 38
- 17 Ebda.: 38
- 18 Ebda.: 38
- 19 Eine Routine, die in den vergangenen Jahren an den Universitäten implementiert wurde, ist die Einführung der Juniorprofessuren, die durchaus auch im Sinne von Gender Mainstreaming geschaffen, vom Bundesverfassungsgericht jedoch aufgehoben wurden (Bundesverfassungsgericht 2004). Dem Bund wurde das Recht abgesprochen, die Einführung der Juniorprofessuren zu regeln, weil es die Zuständigkeit der Länder verletze. Wenn die Kategorie Alter hier zugrunde gelegt worden wäre, so wäre es vorstellbar, dass dieses Instrument auch deshalb abgelehnt wurde, weil es Menschen eines bestimmten Alters diskriminiert, insofern eine Hochschulkarriere jenseits der durch die Juniorprofessur vorgeschriebene Altersgrenze nicht mehr möglich ist.
- 20 Auswärtiges Amt 2002: 2
- 21 Eine detaillierte Ausführung zum Einbezug des Interkulturellen in das Gender Mainstreaming wird sich bei Czollek 2005 finden.
- 22 Perko 2003: 27
- 23 Weinbach 2004: 4 (Manuskriptseite)
- 24 Vgl. Genderkompetenzzentrum 2004. Die Kategorieerweiterung findet sich auch im Beschluss des Akademischen Senats der Alice-Salomon-Fachhochschule.
- 25 Eine fundierte Analyse dazu bietet Ferreira 2002 und Kilomba Ferreira diesem Sammelband.
- 26 Vgl. Czollek/Weinbach 2003
- 27 Rommelspacher 2004: 1
- 28 Ein für den deutschsprachigen Raum relevantes Training entwickelten Heike Weinbach und ich unter der Bezeichnung Social Justice- und Diversity Training. Vgl. Czollek/Weinbach 2002 ASFK
- 29 Vgl. Czollek 2003

Bibliografie

- ALICE-SALOMON-FACHHOCHSCHULE: Bottom-Up und Top-Down: Gender Mainstreaming – Projekt der ASFH, Berlin 2004 (Online unter: www.asfh-berlin.de/gender-mainstreaming/Gender-mainstreaming_ASFH-Diskussion.html [30.7.2004])
- AUSWÄRTIGES AMT: Gender Mainstreaming in der Außenpolitik, Berlin

- 2002 (Online unter www.auswaertiges-amt.de/www/de/aamt/zentrale/gender_details_html [27.7.2004])
- BERRIOT-SALVADORE, EVELYNE: Der medizinische und andere wissenschaftliche Diskurse, in: *Geschichte der Frauen*, Bd.3, Hg. Georges Duby/Michelle Perrot, Frankfurt/ Main 1994
- CRAMPE-CASNABET, MICHELE: Aus der Philosophie des 18. Jahrhunderts, in: *Geschichte der Frauen*, Bd. 3, Hg. Georges Duby/Michelle Perrot, Frankfurt/ Main 1994
- CZOLLEK, LEAH CAROLA: Am Anfang war das Wort. Aspekte jüdischen Dialoges und die Vielstimmigkeit von Multikulturalismus, in: Czollek, Leah Carola/Perko, Gudrun (Hg.): *Verständigung in finsternen Zeiten. Interkulturelle Dialoge statt »Clash of Civilizations«*, Köln 2003
- DIES.: Differenzen und Pluralismus in Gender Trainings, in: *Netzwerk Gender Training* (Hg.): *Geschlechterverhältnisse bewegen. Erfahrungen mit Gender Training*, Königstein/Taunus 2004
- DIES.: Gender Mainstreaming, Antidiskriminierung und Interkulturalität: Chancen und Risiken, in: Maria do Mar Castro Varela (Hg.): *Demokratie in Bewegung. Zum Zusammenhang von Antidiskriminierung und Demokratisierung* (erscheint 2005)
- CZOLLEK, LEAH CAROLA/WEINBACH, HEIKE: Mehr als Gender: Social Justice Training, in: *Informationen des hochschuldidaktischen Zentrums an der Alice-Salomon-Fachhochschule Berlin*, Berlin 2002
- DIES.: Was Sie schon immer über Gender wissen wollten ... und über Sex nicht gefragt haben, Berlin 2003 (Online unter www.czollek-consult.de)
- DOHM, CHRISTIAN, WILHELM: *Über die bürgerliche Verbesserung der Juden*, Olms 1973
- ERXLEBEN, DOROTHEA CHRISTIANE: *Gründliche Untersuchung der Ursachen, die das Weibliche Geschlecht vom Studiren abhalten, darin deren Unerheblichkeit gezeigt, und wie möglich, nöthig und nützlich es sey, daß dieses Geschlecht der Gelahrtheit sich befeisse, umständlich dargelegt wird*, Berlin 1742
- FARGE, ARLETTE/ZEMON DAVIS, NATALIE: Einleitung, in: *Geschichte der Frauen*, Bd. 3, Hg. von Georges Duby/Michelle Perrot, Frankfurt/Main 1994
- FERREIRA, GRADA: Die Farbe unseres Geschlechts. Gedanken über »Rasse«, Transgender und Marginalisierung, in: *Polymorph* (Hg.), *(K)ein Geschlecht oder viele?* Berlin 2002
- GENDER INSTITUT SACHSEN-ANHALT / G/I/S/A: www.g-i-s-a.de/content/rubrik/149/t_dm/pv [29.7.04]

- GENDERKOMPETENZZENTRUM: Frauen/Männer (Online unter: www.genderkompetenz.info/gk_s_fm.php [29.7.2004])
- GOUGES, OLYMPE DE : Deklaration der Rechte der Frauen und Bürgerinnen, 1791, in: Hannelore Schröder (Hg.): Die Frau ist frei geboren, Band 1, München 1979
- HIPPEL, THEODOR GOTTLIEB: Über die bürgerliche Verbesserung der Weiber, Berlin 1828
- MINISTERIUM FÜR ARBEIT, FRAUEN, GESUNDHEIT UND SOZIALES (Hg.): Gender Mainstreaming in Sachsen-Anhalt, Magdeburg 2000
- RAGER, GÜNTHER/RINDSDORF, LARS: Gender Mainstreaming in den Medien. Ein Forschungsbericht für das Ministerium für Arbeit, Soziales, Gesundheit und Frauen des Landes Brandenburg, Dortmund 2001
- ROMMELSPACHER, BIRGIT (Hg.): Die offene Stadt. Interkulturalität und Pluralität in Verwaltungen und sozialen Diensten, Berlin 2004
- ROUSSEAU, JEAN-JACQUES: Emile oder Über die Erziehung, Stuttgart 1963
- SCHAEFFER-HEGEL, BARBARA: Die Freiheit und Gleichheit der Brüder. Weiblichkeitsmythos und Menschenrechte im politischen Diskurs um 1789, in: Astrid Deuber-Mankowsky (Hg.): 1789/1989. Die Revolution hat nicht stattgefunden, Tübingen 1989
- PERKO, GUDRUN: Angst im Übermass. Philosophische Reflexionen über Gestaltungen der Angst im Hinblick auf die Geschlechterverhältnisse, Dissertation, Wien 1995 (Online unter www.perko-profundus.de)
- DIES.: Fragend queer Be/denken, in: Czollek, Leah C./Weinbach, Heike: Was Sie schon immer über Gender wissen wollten ... und über Sex nicht gefragt haben, Berlin 2003
- PIZAN, CHRISTINE DE: Das Buch von der Stadt der Frauen, Stuttgart 1986
- WEINBACH, HEIKE: Wie viel Geschlecht braucht Emanzipation? Aspekte der aktuellen (Nicht-)Umsetzung von Gender-mainstreaming, in: ISOTOPIA, Graz (erscheint 2004)
- DIES.: Über die Kunst, Begriffe zu fluten. Die Karriere des Konzeptes gender-mainstreaming (Online unter: www.bdwi.de/forum/fw2-01-6.htm [30.7.2004])

Queer im medizinischen Diskurs

Ziel dieses Textes ist es zu überlegen, inwieweit sich Forderungen, Vorstellungen, theoretische Ansätze etc., die im Zeichen von *queer* artikuliert werden, auf den Bereich der Medizin übertragen lassen. Das Verlangen, *queer* zu sein, wird mit Jannik Franzen verstanden als der Wunsch, Räume »für vielfältige Ausdrucksformen von Geschlecht und Sexualität«¹ zu öffnen. Dafür ist zunächst das medizinische Feld aufzuspannen, um zu zeigen, wo sich Kollisionen mit *Queer* (und *Trans*-²)Konzepten ergeben können. Durch die Bestimmung »normaler« Formen körperlicher Männlichkeit und Weiblichkeit mit entsprechender Geschlechtsidentität erzeugt der medizinische Diskurs im Einklang mit jenem Recht, das seine Diagnosen und Maßnahmen legitimiert, Vorgaben hinsichtlich dessen, was körperlich und sozial mögliche »Existenzweisen«³ sind. Diese Vorgaben möchten wir mit einem normativ gehaltvollen Konzept von *queer* konfrontieren und zeigen, welche Chancen und Grenzen der medizinische Diskurs hier eröffnet und absteckt. Abschließende Bemerkungen werden sich der Frage stellen, wie aussichtsreich die vorgestellte Position ist.

Medizin im Spannungsfeld von Gesundheit und Krankheit, Normalität und Abweichung

Medizin ist die Wissenschaft von Gesundheit und Krankheit. Ihr Anspruch besteht darin, Krankheit zu verhindern und zu heilen. Jede und jeder von uns fühlt sich manchmal krank und artikuliert das relativ unbedarft, ebenso wie eine Genesung (zumeist) als Erleichterung erlebt wird. Alle leben wir stets mit dem Risiko, mehr oder weniger schwer zu erkranken. Weil Krankheit teuer sein kann, sind Systeme der Krankenversicherung eingerichtet, um die entstehenden Kosten möglichst verträglich auf die Gemeinschaft der Sozialversicherten zu verteilen.

Nach Jahrhunderten ärztlichen Paternalismus steht heute zumindest in der Theorie (wenn auch nicht immer in der Praxis) die Autonomie der Patientin und des Patienten im Vordergrund. Wer krank ist, hat ein Recht darauf, über

die Behandlung zu bestimmen. Mit anderen Worten: Krankheit legitimiert zur medizinischen Intervention, wenn die betroffene Person ihren »informierten Konsens« gegeben hat.⁴ Dann sind auch schwer wiegende Eingriffe in die körperliche Integrität erlaubt.

Damit sind wir gleichzeitig bei der Frage angelangt, was im körperlich-seelischen Bereich als normal (gesund) und was als behandlungsbedürftig (krank) gilt.⁵ Hier liegt zwar letztlich die Definitionsmacht bei der medizinischen Profession. Allerdings befinden wir uns nicht in einer Einbahnstraße. Menschen begeben sich auf Grund irgendwelcher mehr oder weniger diffuser Beschwerden in die Obhut von ÄrztInnen und erwarten sich entsprechende Begleitung, die im Optimalfall dazu führt, dass die Beschwerden vergehen. Bei der Behandlung greifen einschlägige medizinische Routinen, die zu einer Besserung der subjektiv als unbefriedigend bis bedrohlich erlebten gesundheitlichen Situation führen sollen. Die medizinische Profession wird demnach mit den Bedürfnissen der Menschen im Bereich ihrer Befindlichkeiten konfrontiert und generiert ihre Fassungen pathologischer Wirklichkeiten immer in Auseinandersetzung mit ihnen (und nicht einfach für oder gegen sie).

Die eben gemachten Darlegungen gelten für jene (Mehrzahl der) Fälle, in denen Menschen sich aktiv in Behandlung begeben und einwilligungsfähig sind. Viel problematischer ist es, wenn sie nicht einsichtsfähig sind und sich nicht artikulieren können, sei es, weil sie noch oder aktuell nicht die Kapazität dazu haben, sich mit ihrer gesundheitlichen Situation auseinander zu setzen, sich mit einer etwaigen Behandlung zu befassen und sich dazu zu verhalten: Kinder, psychisch Kranke oder geistig Behinderte, Komatöse, etc. In solchen Fällen entscheiden VertreterInnen, die angehalten sind, das Wohl der betroffenen Person zu wahren: eine Verschlechterung der gesundheitlichen Situation, Selbst- oder Fremdgefährdung auszuschließen.

Solche Fremdbestimmung ist immer heikel, selbst dann, wenn es sich um die Behebung gravierender funktioneller Störungen handelt. Besonders problematisch wird es allerdings, wenn die Medizin sich anschickt, als krank zu definieren, was »nicht normal« ist. Als zentrale, fundamentale Voraussetzungen gesundheitlicher *Normalität* gelten im medizinischen Diskurs das Vorliegen eines eindeutig männlichen oder weiblichen Körpers und die Entwicklung einer stabilen Geschlechtsidentität, die sich mit dem biologischen Geschlecht in harmonischem Einklang befindet.⁶ Abweichungen davon werden als krankhaft gefasst und als behandlungsbedürftig erachtet. Im Folgenden wird ganz knapp der Stand medizinischen Wissens in diesen Bereichen auf den Punkt gebracht.

Wider die Uneindeutigkeit – Medizinische Interventionen

Wer kein eindeutiges Körpergeschlecht aufweist, wird im heutigen medizinischen Diskurs als »intersexuell« bezeichnet. Intersexualität kann sich im Lauf des Lebens zeigen – etwa in der Pubertät – oder gleich bei der Geburt sichtbar sein, indem sich die externen Genitalien nicht »eindeutig« einem Geschlecht zuordnen lassen.

Dabei handelt es sich u.a. um folgende Fälle: Ein kleiner, »hypospadi-scher« Phallus (bei dem die Harnöffnung sich nicht an der Spitze sondern entlang des Penischafts befindet) und eine einseitig nicht deszendierte Gona-de; ein vergrößerter Phallus mit beidseitig nicht ertastbaren Gonaden; oder ein vergrößerter Phallus in Kombination mit einer Vagina.⁷ »Phallus« steht hier jeweils für ein Gebilde, das als »Mikropenis« oder als vergrößerte Klito-ris gedeutet werden kann.

Die Gründe für uneindeutige Genitalien sind vielfältig und lassen sich in eine Reihe von Syndromen mit verschiedensten Ursachen kategorisieren. Meist fallen die einzelnen derzeit bekannten Elemente des Körpergeschlechts auseinander: Chromosomen (xx/xy); Gonaden (Eierstöcke/Hoden), Hormone (bestimmte Verhältnisse von Östrogen/Testosteron), externe und interne Genitalien (»morphologisches« Geschlecht).⁸

Wie nimmt die Medizin die Geburt eines Kindes mit »intersexuellem Genitale« auf? Durchaus repräsentativ für den momentanen medizinischen Mainstream ist folgende Passage aus einem Text von Gernot Sinnecker: »Die Geburt eines Kindes mit intersexuellem Genitale ist ein psychosozialer Notfall. Entscheidend für die weitere Entwicklung des Kindes ist eine rasche, richtige und sichere Geschlechtszuweisung. Diese Entscheidung basiert auf der Kenntnis der zugrundeliegenden Ursache und der anatomischen Verhältnisse, der Abschätzung operativer und hormoneller Behandlungsmöglichkeiten und der Prognose über die zu erwartende Entwicklung in der Pubertät.«⁹

Die einflussreiche *American Academy of Pediatrics* nennt folgende Entscheidungsfaktoren für die Zuweisung eines Geschlechts: Potenzial zur Fruchtbarkeit; die »Kapazität zu normaler sexueller Funktion«, »endokrine Funktion«, d.h. die Produktion von angemessenen Hormonen für das »sex of rearing« – jenes Geschlecht, »in« dem ein Kind erzogen werden soll –, die Gefahr maligner Entartung (nicht deszendierter Hoden) sowie das Ausmaß der »Prägung« des fetalen Gehirns durch Testosteron während der Schwangerschaft.¹⁰

Im Zusammenhang damit wird die Notwendigkeit von raschen »geschlechtsanpassenden« Maßnahmen begründet.¹¹ *Intakte*, aber uneindeutige

Genitalien werden seit einigen Jahrzehnten chirurgisch modifiziert, damit das kulturelle Geschlecht seinen genitalem Niederschlag finden kann.¹²

Dies wird auf Grund eines theoretischen Ansatzes für nötig gehalten, der durch die Forschungen von Anke Ehrhardt und John Money prominent geworden ist: Das Individuum werde »psychosexuell neutral« geboren und könne in eine bestimmte Richtung erzogen werden. Money ging davon aus, dass das »Fenster« der Geschlechtsidentität bis zum Alter von etwa 18 Monaten »offen« sei.¹³ Mittlerweile sind die Schätzungen vorsichtiger und wollen das Fenster schon im Alter von ungefähr 9 Monaten geschlossen sehen.¹⁴

Diese Untersuchungen wurden gerade von Feministinnen in den siebziger Jahren hoch erfreut zur Kenntnis genommen, bedeuteten sie doch, dass geschlechtsspezifisches Verhalten nicht »angeboren«, sondern »erlernt« wäre. Damit wäre auch, so die Hoffnung, eine Auflösung von Geschlechterstereotypen möglich, und »Natur« könnte, getreu der Beauvoirschen Einsicht, als nicht schicksalhaft gesehen werden. Die Theorie des Lernens von Geschlechtsrolle und Geschlechtsidentität wird nun aber (seit langem) eingesetzt, um medizinische Interventionen zur Herstellung geschlechtlicher »Normalität« zu legitimieren.

Um eine »ungestörte«, »richtige« psychosexuelle Entwicklung sicherzustellen, seien – darin ist sich die Mehrzahl der Mediziner einig – »eindeutige« äußere Genitalien erforderlich.¹⁵ Wenn etwa das Geschlecht »weiblich« zugewiesen wird, dann könnten, warnt Heimo Meyer-Bahlburg, »maskulinisierte« externe Genitalien ein erhöhtes Risiko sozialer Zurückweisung erzeugen. Des Weiteren bestehe die Gefahr, dass die Erziehung zu einer eindeutigen Geschlechtsidentität scheitert. Allerdings sei das zuletzt erwähnte Risiko (empirisch) nicht wirklich nachgewiesen; das Beweismaterial sei weitgehend auf eine Fallerozählung und undokumentierte klinische Erfahrung beschränkt.¹⁶

Trotz mangelnder empirischer Befunde hat sich dieser Ansicht nicht nur die große Mehrheit der mit Intersex befassten Mediziner angeschlossen. Sie liegt auch einer Stellungnahme der deutschen (rot-grünen) Bundesregierung zugrunde, die in Antwort auf eine »kleine Anfrage« seitens der PDS im Jahr 2001 ergangen ist: »Nach dem Kenntnisstand der Bundesregierung besteht eine relativ weitgehende Übereinstimmung darüber, dass eine frühe eindeutige Festlegung des Geschlechts die Entwicklung einer stabilen Geschlechtsidentität erleichtert. Eine stabile Geschlechtsidentität ist für die allgemeine psychische Entwicklung und Identitätsbildung wichtig und hilfreich. Zwar ist das, was in einer bestimmten Kultur als männlich und weiblich gilt, historischen Veränderungen unterworfen, dennoch erscheint die nicht nur in westlichen

Kulturen vorherrschende Einteilung in zwei Geschlechter eine wirkmächtige soziale Realität darzustellen.«¹⁷

Dem antizipierten Anpassungsproblem für genitale Abweichlerinnen wird mit chirurgischen Eingriffen begegnet. Entscheidet sich ein medizinischer Stab dafür, aus einem uneindeutigen Kind ein eindeutiges Mädchen zu machen, wird zunächst die Klitoris verkleinert.¹⁸ Das führte zumindest nach den früheren Operationsmethoden regelmäßig zu Narben und Gefühlsstörungen bis hin zur Gefühllosigkeit, was umso schwerer wiegt, als in der Klitoris viele Nerven zusammenlaufen, die sie zu einem zentralen Organ weiblicher Sexualität machen. Dieses Potenzial wurde durch die Operationen deutlich herabgemindert bis zerstört.¹⁹ Chirurgen, die solche Operationen heute durchführen, versichern, technisch mittlerweile so versiert zu sein, dass es zu solchen Problemen nicht mehr kommt.²⁰ Optimistisch formuliert die *American Academy of Pediatrics*: »Säuglinge, die als Mädchen aufgezogen werden, bedürfen für gewöhnlich einer Klitorisreduktion. Mit den gegenwärtigen Methoden wird dies nicht nur zu einer normal aussehenden Vulva führen. Auch eine funktionierende Klitoris wird bewahrt werden können.«²¹

Mit der Verkleinerung der Klitoris ist es oft nicht getan. Fehlt die Vagina, wird noch im Kindesalter eine Vaginaleingangsplastik zur Herstellung der späteren Kohabitationsfähigkeit eingesetzt. Dieses Ziel macht Vaginalbougieungen mittels genormter Metallstifte erforderlich, um die Neovagina auszu dehnen.²² Die emotionale Belastung, die solche Eingriffe bei Kindern hervorrufen, führt nach Erfahrung von Meyer-Bahlburg²³ immer wieder zum Abbruch der Maßnahmen. Systematisch untersucht wurde deren Verträglichkeit bislang aber nicht.

Weil sich die Operationstechniken verbessert haben, sind Mediziner dagegen, dass Studien über die Lebensqualität von Menschen, die vor Jahrzehnten – aber auch noch vor wenigen Jahren – oder nicht in spezialisierten Krankenhäusern operiert wurden, zur Grenzziehung bei ihrer jetzigen Arbeit herangezogen werden. Solche Langzeitstudien gibt es ohnehin kaum.²⁴ Jene Untersuchungen, die es gibt, zeigen keine guten Ergebnisse. Alizai et al. sprechen von »enttäuschenden Ergebnissen«.²⁵ Dazu gehören Narbenbildung, Geschwulste und Stenosen (Verengungen). Heute wird insistiert, es sei alles anders. Ebenso wie die Operationsmethoden hätten sich die Methoden zur Feststellung der späteren Geschlechtsidentität verfeinert, wodurch die Unsicherheit bezüglich der Zukunft des Kindes zunehmend ausgeschaltet werden könnten.

Das Kind erscheint so als Objekt der medizinischen Bemühungen, im

Verbund mit den Eltern und einem unterstützenden sozialen Umfeld Eindeutigkeit von Geschlecht und Geschlechtsidentität herzustellen. Dafür, dass diese Eingriffe *notwendig* sind, um die gewünschte »normale Entwicklung« im Sinne eines gegliückten Aufwachsens als »Mädchen« oder als »Junge« zu gewährleisten, gibt es keine Belege.²⁶ Es wird bereits die Nichtübereinstimmung mit den herrschenden, angeblich naturgegebenen Vorstellungen, wie ein Geschlechtskörper auszusehen hat, als krankhafter Zustand definiert. Ansonsten müssten die geschlechtszuweisenden Operationen an Kleinkindern als rein kosmetisch bezeichnet werden: Sie beheben keine funktionelle Störung.²⁷ Aber die Gesellschaft sieht – so die Prämisse von Medizin, Politik und Recht – keinen Platz für Intersexuelle vor, und deshalb soll es sie auch nicht geben.

Das Recht normiert Zweigeschlechtlichkeit explizit, indem jeder Mensch einem von zwei möglichen Personenständen zugewiesen werden muss: männlich oder weiblich. Dazwischen oder daneben gibt es nichts, wie gerade erst das Landesgericht München statuiert hat: »Weder die Menschenwürde noch das Recht auf freie Entfaltung der Persönlichkeit, noch der Gleichheitsgrundsatz gebieten es, eine weitere Geschlechtskategorie als eintragungsfähig anzusehen, die dem geltenden deutschen Recht unbekannt ist und zu erheblichen Rechtsunsicherheiten führen würde.«²⁸ Das Problem, das die Gesellschaft mit geschlechtlicher Vielfalt hat, wird dem intersexuellen Individuum als Krankheit aufgestempelt und möglichst effizient entsorgt.

Dagegen wehren sich mittlerweile Intersexuelle. Seit einigen Jahren formieren sich Betroffene in verschiedenen Organisationen rund um die Welt,²⁹ um auf das ihnen im Namen der geschlechtlichen Vereindeutigung zugefügte Leid aufmerksam zu machen. Die Tabuisierung von Intersexualität ist dabei ein großes Problem. Ziel dieser Zusammenschlüsse ist es, die Medizin dazu zu bewegen, von Operationen abzusehen, solange die davon Betroffenen sich nicht selbst dazu artikulieren können. Das wäre im Einklang mit dem Prinzip des informierten Konsenses und dem Recht eines Kindes auf eine »offene Zukunft«.³⁰

Dagegen sprechen sich wiederum die Protagonisten des medizinischen »Management« von Fällen der Intersexualität aus. Sie beharren darauf, die von ihnen angepeilte Normalität könne aufgrund besserer Diagnose- und Interventionsmethoden zunehmend sicherer erreicht werden. »Offene Zukunft« würde bedeuten, dass Heranwachsende Entscheidungen gerade dann treffen müssten, wenn sie besonders vulnerabel sind, nämlich zur Zeit ihrer Pubertät. Just in dieser Phase wären sie jedoch auf den Schutz einer möglichst angepassten körperlichen Konfiguration angewiesen. Würde man Kindern nicht die Sicher-

heit eines eindeutigen Geschlechts vermitteln, wäre dies als ihre Auslieferung an eine an »Normalität« gewöhnte Mehrheit anzusehen. »Andersartigkeit im Bereich der nach wie vor tabuisierten Geschlechtlichkeit [birgt] ein hohes Risiko, Leiden zu erzeugen. Der Arzt kann sich deshalb nicht durch Nichtstun der Verantwortung entziehen.«³¹

»Normalität« ist die in Frage gestellte Richtschnur und Ziel. Die medizinische Profession bezieht sich auf Normalität, als wäre sie fraglos, einfach so, gegeben, als existiere sie als jenseits der Medizin vorhandene Vorgabe, der sich die Medizin nicht entziehen darf,³² will sie nicht riskieren, vermeidbares Leiden zu erzeugen.

Queere Interventionen

Queeres Denken kollidiert radikal mit solchen rechtlichen und medizinischen Konventionen. Warum, so wird gefragt, sollen Geschlecht und Geschlechtsidentität stabil und eindeutig sein? Wie entsteht überhaupt diese Vorstellung? Wer braucht sie? Welche Kosten sind damit verbunden? Was könnte dagegen getan werden? Wäre es möglich, Medizin zu *queeren* und ihre Voraussetzungen so in Frage zu stellen, dass »Gesundheit« nicht in »Normalität« kollabiert? Dafür bedarf es zunächst einer Vorstellung von Geschlecht, die es seiner Natürlichkeit entkleidet und von Normalitätsanforderungen abkoppelt. Diese möchten wir im Folgenden kurz skizzieren, um die Herausforderung zu verdeutlichen, der sich der medizinische Diskurs im Zeichen von *queer* zu stellen hätte.³³

Ein *queeres* Verständnis von Geschlecht und Geschlechtsidentität läuft auf eine Verkomplizierung dessen hinaus, was es bedeutet, jemand zu sein. Herausgestellt wird die Prozesshaftigkeit der Existenz in verschiedenen Rollen, die alle mit normativen Anforderungen verbunden sind. Einen Körper zu »haben«, sich in einem Körper »als Mann« oder »als Frau« zu fühlen, bedeutet, jenen Normen zu folgen, die von außen permanent daran herangetragen und zunehmend verinnerlicht werden; es bedeutet, jenen Normen nachzukommen, die dann der Körper *sind*. Diese Normen verzahnen biologisches und kulturelles Geschlecht und schlagen sich in der Geschlechtsidentität nieder. Für Judith Butler etwa ist aus diesem Grund eine Trennung zwischen Biologie und Kultur im Grunde künstlich.³⁴

Der männliche oder weibliche Körper kann als weit gehend automatisiertes, eingekörpertes Befolgen von Normen gefasst werden. Menschen werden

von Geburt an – von dem Moment an, wo es heißt: »Es ist ein Mädchen« oder: »Es ist ein Junge« – in ein Geschlecht gezwungen.³⁵ Auf die Identifikation durch medizinisches Personal folgt die juristisch vorgegebene Notwendigkeit, das Kind mit einem passenden, d.h. mit dem zugeschriebenen Geschlecht im Einklang stehenden Namen zu versehen. So wird der Personenstand fixiert. Damit wird gleichzeitig ein Bereich möglicher Existenzweisen eröffnet wie andere Existenzweisen verschlossen werden.³⁶ Wer der Kategorie »Frau« zugewiesen ist, kann einen Mann heiraten und muss nicht zum Militärdienst, kann Frauenförderungsmaßnahmen in Anspruch nehmen und darf ohne soziale Sanktionen Röcke und hochhackige Schuhe anziehen.

Die Geschlechtszuweisung ist also nicht einfach eine Feststellung, sondern gleichzeitig Ermöglichung, Befehl und Drohung: »Es ist ein Mädchen« oder »Du bist ein Mädchen« lässt sich übersetzen in den Imperativ: »Sei ein Mädchen!«; wenn du in deinem Dasein anerkannt werden willst, wenn du ein reales Subjekt sein willst, dann handle »als Mädchen« oder »wie ein Mädchen«. ³⁷ Unbotmäßiges Verhalten, Überschreitungen der Gendernormen werden bestraft oder zumindest argwöhnisch beobachtet und kommentiert, um erinnerlich zu halten, dass Grenzüberschreitungen stattfinden.

In den meisten Fällen »funktionieren« Heranwachsende mit mehr oder weniger Leitung gemäß den vorherrschenden Gendernormen und körpern sie ein: Sie fühlen sich – zunehmend – einfach »natürlich« an. So ist Butlers zentraler Punkt, dass Genderperformativität weder optional noch natürlich ist: In den meisten Fällen ist der Zwang, sich »als Mädchen« und später »als Frau« zu verhalten, kaum spürbar. Geschlecht wird wiederholt dargestellt, über eine Vielzahl an Handlungen, Bewegungen, Präferenzen etc., die scheinbar Zeichen eines essenziellen geschlechtlichen Selbst sind.

Körperideale, Kosmetik, Pathologisierung

Ein Geschlecht zu verkörpern kann sich ganz »natürlich« anfühlen, Lust oder Qual bedeuten. Es ist subjektiv umso einfacher, je stärker eine Person sich mit ihrem Körper identifizieren kann, je weniger sie ihren Körper und die Art seiner Wahrnehmung durch die anderen als Zumutung empfindet.

Männer und Frauen stehen unter einem erheblichen Druck, diversen Idealen nachzukommen. Abgesehen von mehr oder weniger expliziten *Dress Codes*, die von bestimmten idealen Körperkonfigurationen ausgehen (oder sie anpreisen), zeigen gerade die in den Medien breit geführten Debatten darüber,

wie groß weibliche Brüste sein sollen (und bei welchem kosmetischen Chirurgen Frauen die besten Ergebnisse erwarten können), wie groß ein männlicher Penis sein und welche Härte er bei der Erektion aufweisen sollte (und was gegebenenfalls angestellt werden kann, um sie zu erreichen), wie sehr das Geschlechterideal die Materialität des Körpers als verfügbar konstruiert. Die Annahme des Geschlechterideals ist der Substanz des Körpers immer näher gerückt.

Bei den hier genannten Beispielen handelt es sich – je nach finanziellen Ressourcen, die jemandem zur Verfügung stehen – um gleichsam beliebig verfügbare medizinische Maßnahmen. Dabei geht es darum, das »natürlich gegebene« Geschlecht zu perfektionieren. Die Eingriffe sind *kosmetisch*. Sie dienen nicht dazu, »Krankheiten« zu heilen. Allerdings würden sich jene, die ärztliche Leistungen in diesem Feld in Anspruch nehmen, wahrscheinlich nicht ungern für krank erklären lassen. Das hätte nämlich den angenehmen Nebeneffekt, dass die Behandlungskosten von der Krankenversicherung übernommen würden. Der dafür zu entrichtende Preis wäre somit die »Pathologisierung«.

Genau das ist der Preis, den »Transsexuelle« zahlen, wenn sie den Weg der Geschlechtsanpassung gehen, weil sie das Gefühl haben, im »falschen Körper« zu stecken und weil sie die Zumutung, von anderen in ihrem Geburtsgeschlecht erkannt und angesprochen zu werden, nicht ertragen können. »Krankheit« eröffnet Zugang zu medizinischen Ressourcen. Denn wer krank ist, dessen Zustand liegt außerhalb des »höchstpersönlichen Gestaltungs- und Risikobereichs«³⁸, dem oder der soll geholfen werden.

Die Rede von der Krankheit »Transsexualität« ist im Rahmen der Transgender-Bewegung zunehmend in Kritik geraten. Hinterfragt wird der Echtheitsdiskurs, der dem transsexuellen Syndrom, der »Geschlechtsidentitätsstörung«, zugrunde liegt, und der auf eine innere Wahrheit abzielt, die eine in einem vom Gefühl abweichenden Körper die Wurzel einer Krankheit sieht, die durch Geschlechtsanpassung geheilt werden kann, um dem »wahren Geschlecht« zum Durchbruch zu verhelfen. Die »Außenseiter innerhalb der Kategorie ›Transsexuell« wollen, wie C. Jacob Hale formuliert, »den Ort der Zugangsberechtigung zu medizinisch regulierten Techniken« verschieben: »von der Zuordnung zu einer Kategorie hin zu persönlichem Begehren.«³⁹

Und wenn schon, dann sollte statt des »Leidens am eigenen Körper«, wie Jannik Franzen vorschlägt, das »›Leiden« an der zweigeschlechtlichen Gesellschaft« Grundlage für eine Diagnose sein, die Zugang zu medizinischen Ressourcen eröffnet – »mit der Möglichkeit, den Körper an die Gegebenheiten,

die sich nun einmal so schnell nicht ändern lassen, »anzugleichen«.⁴⁰ »Lasst uns lieber«, stimmt Nico Beger zu, »nach den Normen von Zweigeschlechtlichkeit fragen!«⁴¹

Ist ein solcher Ansatz im medizinischen und rechtlichen Diskurs überhaupt artikulierbar? Können die Professionen verstehen, was damit gemeint ist? Wie können die Normen verändert werden, die medizinisches Handeln und rechtliches Urteilen leiten? Ist eine Verabschiedung der Kategorien männlich/weiblich denkbar und in welcher Form? Franzen und Beger sehen deutlich die Schwierigkeit, welche sozial für jene auftaucht, die sich der Geschlechtszugehörigkeit entziehen wollen: für die meisten anderen fühlt sich Geschlecht ganz natürlich an. Die Genderavantgarde findet sich selten in den Reihen derer, die Recht gestalten oder Medizin betreiben. Jene, die Gender »beugen« (die »Gender Bender«), sind eher Klientel, Objekt von Recht und Medizin, als Subjekte von deren Veränderung. Sie perpetuieren jene Diskurse, indem sie sich ihren Regeln unterwerfen, um an jene Ressourcen zu gelangen, von denen sie sich ihre Individualität jenseits vorhandener Klischees versprechen.⁴² Daraus resultiert auch ein Ohnmachtsgefühl, ein Leiden an den Zuschreibungen der anderen, deren Macht institutionell verfestigt ist und die Anerkennung nur sehr selektiv zuerkennen. Geschlecht ist ein *Anerkennungsverhältnis*; Recht und Medizin formulieren die Grenzen und bewachen sie eifersüchtig.

Ein *queerer* Ansatz in der Medizin müsste die normative Dimension von Geschlecht ernst nehmen. Medizin dürfte ihre Vorstellung von Normalität nicht als Gesundheit veredeln und nicht über Menschen hinweg Machbarkeit zelebrieren, wie dies im »Intersex Case Management« zur Zeit der Fall ist. Geschlechtliche Variabilität ebenso wie veränderliche Geschlechtsidentität müssten als Variationen und nicht als krankhafte Abweichungen angesehen werden können. Angesichts der historisch gewachsenen »Realität« von Zweigeschlechtlichkeit – die ja nicht bloß Ausdruck in der Existenz von zwei »natürlich« vorgegebenen Geschlechtern findet, sondern auch in einem ausgesprochenen Machtgefälle, das zudem durch weitere Machtvektoren wie »Rasse«, Klasse oder körperlicher Kapazitäten aufgeladen ist – scheint das ein überaus komplexes Unterfangen. Es bedarf nicht zuletzt auch der subversiven Unterwanderung jener Diskurse, die heute noch mit so großer Selbstsicherheit normieren: Recht und Medizin.

Anmerkungen

- 1 Franzen 2002: 75
- 2 »Trans« steht als Kürzel für den Wunsch, eindeutige Zuordnungen im Bereich des Geschlechtlichen (und Sexuellen) zu vermeiden. Franzen 2002: 75
- 3 Vgl. Maihofer 1996
- 4 Siehe dazu allgemein und speziell im Hinblick auf die uns im Folgenden interessierenden Themen Beh/Diamond 2000.
- 5 Vgl. dazu unter Differenzierung der existenziellen, empirischen und normativen Dimension von Gesundheit und Krankheit Wallner 2004: 54-59
- 6 Eine nicht heterosexuelle Orientierung wird im medizinischen Standard nicht mehr als krankhaft angesehen. Menschen gelten nur dann als behandlungsbedürftig, wenn sie unter ihrer sexuellen Orientierung leiden (F66.1 »ichdystone Sexualorientierung«, ICD-10 1999: 248-249).
- 7 Slaughenhaupt/Van Savage 1999: 113
- 8 Hartmann/Becker (2002: 24) erwähnen darüber hinaus noch das »hypothalamische« Geschlecht, die Hypothese eines »Geschlechtsdimorphismus« im Gehirn. Die Forschungen dazu sind freilich, wie die Autoren selbst festhalten, »weniger gut fundiert«.
- 9 Sinnecker 2000: 455
- 10 Vgl. American Academy of Pediatrics 2000
- 11 Siehe die Nachweise bei Fausto-Sterling 2000: 45, 275-276, Fn. 1
- 12 Vgl. Kessler 1998; Fausto-Sterling 2000: 30-77
- 13 Money 1965, 12-13
- 14 Meyer-Bahlburg 1999: 3456
- 15 Deutsche Bundesregierung in Beantwortung der Kleinen Anfrage betreffend Intersexualität im Spannungsfeld zwischen tatsächlicher Existenz und rechtlicher Unmöglichkeit (BT.Drs. 14/5425), Vorwort (zu finden im Internet unter www.dgti.org/brd%20an%20pds.htm; letzter Besuch August 2002)
- 16 Meyer-Bahlburg 2001: 159
- 17 Deutsche Bundesregierung, Drucksache 14/5425 vom 16.03.2001
- 18 Siehe Fausto-Sterling 2000: 56-66, mit graphischen Darstellungen zu den einzelnen Operationsmethoden.
- 19 Siehe dazu nun auch die neue Studie von Crouch et al. (2004), die zum Ergebnis kommt, dass die schlechten Erfahrungen von an der Klitoris operierten AGS-Frauen im Licht der Kontroverse über chirurgische Eingriffe an Genitalien weiteren Evaluationen unterzogen werden müssten.
- 20 Meyer-Bahlburg (2001: 165) schreibt über die neuen Operationsmethoden, dass die funktionellen Resultate dieser Techniken viel versprechend scheinen, wenngleich dies nicht allgemein gesagt werden könne. Hinsichtlich der Einschränkung verweist er auf die Studie von Alizai et al. 1999.
- 21 Vgl. American Academy of Pediatrics 2000; Übersetzung E.H.
- 22 Vgl. die Fallerzählung des Amtsgerichts München, 13.09.2001, Geschäftsnummer 722 UR III 302/00.
- 23 Meyer-Bahlburg 2001: 165

- 24 Darauf verweisen etwa Meyer-Bahlburg (2001: 156) und Woelfle et al. (2002: 236). Eine Ausnahme stellt der Text von Kuhnle et al. (1995) dar. Die Autorinnen und Autoren kommen zum Ergebnis, dass Probleme im Bereich des Sexuallebens bei IntersexpatientInnen typisch sind und im Lauf des Lebens größer werden können.
- 25 Alizai et al. 1999: 1588
- 26 Dass der Erfolg nicht garantiert ist, dürfte der Grund sein, warum Chirurgen mittlerweile »Das Gesetz als Hemmschuh« sehen, »da der Arzt, der eine Operation durchführt, nach schadenersatzrechtlichen Bestimmungen für den Eingriff haftet. Das ist deshalb von Bedeutung, weil die Operation in der Regel zu einem Zeitpunkt durchgeführt wird, in dem der Punkt der Selbstbestimmung nahezu ausgeschlossen ist und eben die Fremdbestimmung durch die Eltern dominiert. Damit ein derartiger Eingriff rechtlich als Heilbehandlung angesehen wird, ist es von entscheidender Wichtigkeit, die Unsicherheit hinsichtlich der Entwicklung der geschlechtlichen Identität so gering wie möglich zu halten. Fehlt diese relative Sicherheit, könnte es dazu kommen, dass sich kaum mehr ein Kinderurologe findet, der einschlägige Operationen an Patienten durchführt, die (noch) nicht selbstbestimmungsfähig sind.« (Mitteilung an die Presse mit Statements von Christian Radmayr, 10.02.2004, erreichbar über www.tilak.at)
- 27 Vgl. Meyer-Bahlburg 2002
- 28 Zitiert nach Tolmein 2003: 40. Die Entscheidung des Gerichts ist insofern widersprüchlich, als es gleichzeitig festhält, die Antragstellerin sei gar nicht intersexuell, und von daher könne offen bleiben, »ob im Falle eines echten Hermaphroditismus ›Zwitter‹ als Geschlecht im Personenstandsregister eingetragen werden könnte.«
- 29 Z.B.: Intersex Society of North America, www.isna.org; Arbeitsgruppe gegen Gewalt in der Pädiatrie und Gynäkologie, www.postgender.de; Deutsche Gesellschaft für Transidentität und Intersexualität e.V., www.dgti.org; Gruppe für xy-Frauen, www.xy-frauen.de. Für Österreich siehe www.intersex.at.
- 30 Vgl. Beh/Diamond 2002
- 31 Sinnecker, www.kindergynaekologie.de/html/dggg_abs1.html.
- 32 Klöppel 2002: 176
- 33 Die folgenden Ausführungen sind eng an Holzleithner (2002: 153-154) angelehnt.
- 34 Siehe dazu neuerdings Butler (2001) in Auseinandersetzung mit dem Fall eines »Jungen, der als Mädchen aufwuchs«; vgl. dazu Colapinto 2000. Mit David Reimer, dessen Fall diesen Texten zugrunde liegt, wollte John Money den Beweis führen, dass Geschlecht nicht angeboren, sondern ausschließlich kulturell anerzogen ist. Vor kurzem hat David Reimer, der zunächst Bruce hieß, nach einer verunglückten Vorhautoperation als Brenda erzogen wurde und ab 15 zu David wurde, sich im Alter von 38 Jahren das Leben genommen; siehe Calonego 2004: 12.
- 35 Vgl. schon Kessler/McKenna 1978: 11
- 36 Vgl. dazu etwa Cornell 1993: 83-84
- 37 Butler 1995: 318; Chinn 1997: 299-300
- 38 Österreichischer Oberster Gerichtshof, 21.12.1995, 3 Ob 570/95
- 39 Hale 1998: 335, zitiert nach Franzen 2002: 87
- 40 Franzen/Beger 2002: 60-61
- 41 Ebda.
- 42 Siehe zum Problem Franzen 2002: 86

Bibliografie

- ALIZAI, N. K. ET AL.: Feminizing Genitoplasty for Congenital Adrenal Hyperplasia: What Happens at Puberty?, in: *The Journal of Urology* 1999
- AMERICAN ACADEMY OF PEDIATRICS: Evaluation of the Newborn With Developmental Anomalies of the External Genitalia (RE9959), *Pediatrics* 2000
- BEH, HAZEL GLENN/DIAMOND, MILTON: An Emerging Ethical and Medical Dilemma: Should Physicians Perform Sex Assignment Surgery on Infants with Ambiguous Genitalia?, *7 Michigan Journal of Gender & Law* 2000, 1-63
- BUTLER, JUDITH: Doing Justice to Someone. Sex Reassignment and Allegories of Transsexuality, in: *GLQ* 2001
- CALONEGO Bernadette: Der Junge, der ein Mädchen sein musste, in: *Süddeutsche Zeitung, Panorama*, 18.05.2004, 12
- CHINN SARAH E.: Gender Performativity, in: Medhurst, Andy/Munt, Sally R. (Hg.): *Lesbian and Gay Studies. A Critical Introduction*, London/Washington 1997
- COLAPINTO, JOHN: Der Junge, der als Mädchen aufwuchs, *Düsseldorf/Zürich* 2000
- CORNELL, DRUCILLA: Gender, Geschlecht und gleichwertige Rede, in: Benhabib, Seyla u.a.: *Der Streit um Differenz. Feminismus und Postmoderne in der Gegenwart*, Frankfurt/Main 1993
- CROUCH, NS/MINTO, CL/LAIO, LM/WOODHOUSE, CR/CREIGHTON, SM: Genital sensation after feminizing genitoplasty for congenital adrenal hyperplasia: a pilot study, *British Journal of Urology Int.* 2004
- FAUSTO-STERLING, ANNE: *Sexing the Body. Gender Politics and the Construction of Sexuality*, New York 2000
- FRANZEN, JANNIK: Grenzgänge: Judith »Jack« Halberstam und C. Jacob Hale. Weibliche Maskulinität, Transmänner und die Frage nach Bündnissen, in: *Polymorph (Hg.): (K)ein Geschlecht oder viele? Transgender in politischer Perspektive*, Berlin 2002
- FRANZEN, JANNIK/BEGER, NICO J.: Zwischen die Stühle gefallen. Ein Gespräch über queere Kritik und gelebte Geschlechterentwürfe, in: *Polymorph (Hg.), (K)ein Geschlecht oder viele? Transgender in politischer Perspektive*, Berlin 2002
- HALE, JACOB C.: Consuming the Living, (Dis)REmbering the Dead in the Butch/FTM Borderlands, in: *GLQ* 1998

- HARTMANN, UWE/BECKER, HINNERK: Störungen der Geschlechtsidentität. Ursachen, Verlauf, Therapie, Wien/New York 2002
- HOLZLEITHNER, ELISABETH: Recht Macht Geschlecht. Legal Gender Studies. Eine Einführung, Wien 2002
- KESSLER, SUZANNE J.: Lessons from the Intersexed, New Brunswick u.a. 1998
- KESSLER, SUZANNE J./MCKENNA, WENDY: Gender. An Ethnomethodological Approach, Chicago/London 1978
- MAIHOFFER, ANDREA: Geschlecht als Existenzweise. Macht, Moral, Recht und Geschlechterdifferenz, Frankfurt am Main 1996
- MEYER-BAHLBURG, HEIMO: Gender and Sexuality in Classic Congenital Adrenal Hyperplasia, in: Endocrinology and Metabolism Clinics of North America 2001
- MEYER-BAHLBURG, HEIMO: Gender Assignment and Reassignment in Intersexuality: Controversies, Data and Guidelines for Research, in: Zderic S. A. u.a. (Hg.), Pediatric Gender Reassignment: A Critical Reappraisal, New York 2002
- POLYMORPH (Hg.): (K)ein Geschlecht oder viele? Transgender in politischer Perspektive, Berlin 2002
- SINNECKER, GERNOT H. G.: Pathophysiologie sexueller Differenzierungsstörungen, in: THÜRHOFF/SCHULTE-WISSERMANN: Praxis der Kinderurologie, Stuttgart/New York 2000
- SINNECKER, GERNOT H. G.: Ethische Fragen der Intersexualität, www.kindergynaekologie.de/html/dggg_abs1.html [18.05.2004]
- SLAUGHENHOUP, BRUCE L./VAN SAVAGE, JOHN G.: The Child With Ambiguous Genitalia, Infect Urol 1999
- TOLMEIN, OLIVER: Achtung Gerichte: Hermaphroditen sind nicht transsexuell, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung, Feuilleton, 18.07.2003, 40
- WALLNER, JÜRGEN: Ethik im Gesundheitssystem. Eine Einführung, Wien 2004
- WÖLFLE, J ET AL.: Complete virilization in congenital adrenal hyperplasia: clinical course, medical management and disease-related complications, Clinical Endocrinology 2002

Die Auferstehung des Feminismus im Cyber

Eine Maschine sein, empfinden, denken, gut von böse ebenso unterscheiden können wie Blau von Gelb (...)
(La Mettrie, L'homme machine, 1747)

Mit der Etablierung des Begriffs *gender* und seinen weitergedachten Transformationen *transgender*, *postgender* oder *queer* schien der Begriff *Feminismus* in den Hintergrund getreten zu sein.¹ Feminismus mutierte scheinbar zu einer Art historischem Relikt, auf das sich je nach Bewertung positiv, negativ oder gar nicht bezogen werden konnte.² Mit den Bewegungen des Cyberfeminismus erlebt der Begriff des Feminismus eine Art Auferstehung: »Der Feminismus ist tot, es lebe der Feminismus!«, könnte gut eine der zahlreichen Spruchkreationen aus der Welt des Cyberfeminismus lauten.

Das Verhältnis von feministischen Theoretikerinnen zur Technik war bis in die 1990er Jahre ein eher distanzierendes, rekrutierte sich die feministische Bewegung doch überwiegend aus Frauen nichttechnischer Arbeitsfelder.³ Evelyn Fox Keller und Elvira Scheich etwa profilierten sich mit einer feministischen Technikkritik.⁴ Erst 1988 wurde die *Initiative von Frauen in Naturwissenschaft und Technik* gegründet.⁵ Damit begriffen junge Frauen Technik als etwas, das zwar kritisch betrachtet werden muss, gleichzeitig aber auch von Frauen angeeignet und ausgeübt werden sollte. Vor diesem Hintergrund einer grundsätzlich positiven Rezeption und Aneignung von Technik und neuen Informationstechnologien entstanden cyberfeministische Projekte. Diese stehen selbst vorrangig in der Tradition feministischer Kunstproduktion und deren Versuch, über Performance, Aktionskunst, Collage und andere Kunstformen patriarchalische Mythen zu zerlegen und zu kritisieren.⁶

Was ist nun unter Cyberfeminismus zu verstehen, und welche Perspektiven ergeben sich daraus, *queer* zu denken und neue Räume für Visionen zu eröffnen?

Cyber ist ein Begriff, der uns mittlerweile in vielerlei Kombinationen begegnet: Cyberpunk, Cyberwelt, Cyberdemokratie, Cyberkörper etc. Sein Ursprungsmythos wird gerne mit Bezug auf den Science-Fiction-Autor William Gibson und seinen Roman *Neuromancer* erzählt, in dem die Geschichte des Cyberspace und der virtuellen Existenz erfunden worden sei. Jutta Weber

weist auf die ursprüngliche Herkunft des Wortes *Cyber* aus dem Altgriechischen hin: »Das Präfix *Cyber* kommt von *cybernetics*. Im Griechischen ist *kybernetes* der Steuermann, und die *Kybernetik* selbst kann als interdisziplinäres Forschungsfeld gesehen werden.«⁷ Um Navigation und Steuerung von elektronischen Mikroprozessen geht es auch in multimedialen Räumen: zum einen um technische Perfektion und Innovation, zum anderen um Inhalte, Informationen und Interaktionen.

Der Begriff *Feminismus* lässt sich nicht eindeutig definieren. Eine allgemeine Erklärung soll in diesem Kontext lauten: ein Wertesystem von Frauen, der Einsatz und das Engagement für soziale, politische und ökonomische Gleichheit von Frauen und Männern mit dem Ziel einer Befreiung von Frauen und Männern aus Rollenzwängen und Stereotypen. Feminismus hinterfragt und analysiert patriarchalische Werte und die sozialen Strukturen, die die Dominanz von Männern und die Unterordnung von Frauen behaupten und hervorbringen. Es gibt nicht *die* feministische Theorie, sondern eine Vielfalt von unterschiedlichen Richtungen.⁸

Hier setzt jedoch bereits eine Kritik von Cyberfeministinnen ein, wie beispielsweise die von Donna Haraway: Im cyberfeministischen Sinne ist die Definition von Richtungen und Bewegungen bereits ein repressiver Vorgang, ein Akt, der Verschiedenheit immer teilweise unsichtbar macht. In diesem Sinne würde es cyberfeministischen Überlegungen widersprechen, Cyberfeminismus in verschiedene Richtungen zu zerlegen. Haraway warnt vor der Konstruktion der Geschichte des Feminismus als einer von Strömungen, weil jede Strömungsbeschreibung das Individuum vereinnahmt und essenziell zusammenfasst.⁹ Sie sieht keine Notwendigkeit darin, Ideologien wie Rassismus, Sexismus etc. eine neue, essentielle Einheit entgegenzusetzen, da »wir keine naturale Matrix der Einheit mehr wollen und [...] keine Konstruktion ein Ganzes umfasst.«¹⁰ Wie schwer es sein kann, dem Anspruch gerecht zu werden, auf Verallgemeinerung und Vereinheitlichung durchgängig zu verzichten, wird in Haraways Text selbst deutlich. Auch sie verfällt punktuell immer wieder in Konstruktionen von Ganzheits- und Universalisierungsansprüchen: »Das gesamte Universum möglicher Objekte muß als kommunikationstechnisches (aus der Perspektive der ManagerInnen) oder als texttheoretisches Problem (aus der Perspektive des Widerstands) reformuliert werden. Beides sind Cyborg-Semiologien.«¹¹

Die Geschichten und die Geschichte des Cyberfeminismus werden deshalb auch von seinen Autorinnen lieber als eine von verschiedenen Individuen – oder kleinen, umgrenzten Zusammenschlüssen von Individuen –, vorran-

gig bestehend aus Multimedialkünstlerinnen, Computerspezialistinnen und einigen anderen interessierten Frauen, erzählt.¹² Und letztlich obliegt es den Personen selbst, ihren Feminismus zu bestimmen und zu benennen: »You can call yourself post-feminist, or activist-feminist, or queer-feminist, be engaged in feminist activities, all kind of activities. It always goes back to the feminism.«¹³

Als kennzeichnendes Moment von Cyberfeminismus beschreibt Jutta Weber »das Moment der Ironie«.¹⁴ Der Bezug auf Judith Butler wird explizit nicht hergestellt, ist aber kaum zu verleugnen. Butlers revolutionäres Projekt der Dekonstruktion von Geschlecht¹⁵ setzt im Wesentlichen auf die Strategie der Parodie und Ironie, auch wenn Butler selbst dies in ihrem klassisch-philosophisch strukturierten Text nicht realisiert. Die Umsetzung scheint im Bereich der Kunst und ihrer ganz anderen Möglichkeitsräume leichter. Selbst wenn Cyberfeminismus den Anspruch erhebt, dass die Theorie die Praxis ist,¹⁶ lässt sich eine Arbeitsteilung zwischen Theorieproduzentinnen, Projektgestalterinnen und -erfinderinnen konstatieren. Als Theoretikerinnen werden voranging Donna Haraway und Sadie Plant genannt.¹⁷ Cyberfeministische Projekte sind das am Anfang der Bewegung stehende Projekt von VNS Matrix, das mit dem Zitat bekannt wurde: »The clitoris is a direct line to the matrix, VNS Matrix, terminators of the moral code«.¹⁸ Nach Jutta Webers Auffassung sehen Cyberfeministinnen »eine Umcodierung der Sprache der Technokultur als eine ihrer wesentlichen Aufgaben, denn diese Sprache ist auf gewisse Weise heutigen Problemlagen adäquat, aber auch sie ist schon längst geschlechtsspezifisch codiert und besetzt. Deshalb gilt es diese Sprache subversiv zu benutzen, für feministische Ziele umzupolen«.¹⁹

Die erste cyberfeministische Konferenz fand 1997 auf der *Documenta* in Kassel statt. Hier wurde ein Manifest in Gestalt von 100 Antithesen formuliert: Cyberfeminismus wird als Nicht-Sein einer bestimmten Qualität definiert, unter Verwendung verschiedener Sprachen:²⁰

- »1. cyberfeminism is not a fragrance
2. cyberfeminism is not a fashion statement
3. sajbrfeminizm nije usamljen
4. cyberfeminism is not ideology
- [...]
18. cyberfeminism is not an ism
- [...]
100. cyberfeminism has not only one language«

Dem Zwang zur Festlegung will das Manifest entkommen, indem gesagt wird,

was nicht ist, ohne sagen zu müssen, was sein soll.²¹ Neben vielen künstlerischen Projekten produzieren Cyberfeministinnen philosophische Texte,²² in denen der Cyberfeminismus als künstlerische Idee und theoretische Vision erfunden und hergestellt wird. Dabei steht im Vordergrund die Verbindung zu den Erfahrungs- und Lebenswelten der Individuen, wie Olga Suslova beschreibt: »Of course, our activity doesn't describe itself as a classical process of philosophizing which is opposite to practice, because, and that's evident for us, creation of meta-theory or meta-narrative that is far from vital experience, is a non-productive position today. We can't strictly distinguish or limit where art-practice stops and philosophy begins and we don't pose this question, but if our form of representation is connected with texts and language we speak about philosophy.«²³

Cyberfeministinnen betonen immer wieder aus unterschiedlichen Perspektiven das Politische an ihrer Kultur (»the digital is political«). Hawthorne betont, dass das Internet zwar auf der einen Seite einen Machtfaktor darstelle, über den die dominante Kultur (das heißt auch eine frauenverachtende, eine geschlechterdefinierende) transportiert werde; zugleich seien die neuen Informationstechnologien aber auch Ressource für eine neue Kultur der vermeintlich Machtlosen, die begonnen haben, die herrschende Kultur zu stören, die homogene Machtkultur zu hinterfragen und Alternativen zu produzieren, die sich weltweit verbreiten ließen und im Austausch unterschiedlicher kultureller Räume produziert werden könnten.²⁴ Hawthorne kritisiert an cyberfeministischen Projekten allerdings, dass sie mit ihrem Herumexperimentieren am Körper eine Angst vor einem Körper außerhalb der Norm reproduzierten und zugleich die kulturelle Determinierung der heroisierten Maschinen durch weiße, männliche Eliten außer Acht ließen.²⁵ Kleins Kritik richtet sich ebenfalls gegen den Bezug zum Maschinellen, die Vorstellung der Entkörperlichung und die Konstruktion einer theoretischen Identität, die die Geschlechtergrenzen hinter sich lasse: »Postmodern theorists are fascinated by the transgression of boundaries in theoretical bodies. Queer theoriste pursue polymorphous perversity and VR buffs just wish they could get rid of the excess baggage... the organic body«.²⁶ Gegen die Abstraktion vom Körper bzw. seine Auflösung im über die Maschine transportierten virtuellen Raum wird angeführt, dass auch diese Prozesse sich nicht in einer Abstraktion, sondern in einer Wirklichkeit abspielten, die uns immer wieder mit anderen Fragen als denen von Virtualität und Künstlichkeit konfrontiere: »Das Internet ist mitnichten der ätherische, körperlose Raum, den die ›kalifornische Ideologie‹ uns vormachen will. Es besteht aus Metalldrähten, Silikon, Glasfaserkabeln, auch aus den

Menschen, die es aufbauen, aufrechterhalten, administrieren, programmieren oder benutzen. Die Teilnahme an der ›Welt am Draht‹ erfordert neben dem Zugang zu einem Computer, der technischen Infrastruktur, zuverlässigen Telefon- oder sonstigen Telekommunikationsverbindungen auch noch Wissen um den Umgang mit Rechnern und die Fähigkeit, schriftlich zu kommunizieren, neben der Muttersprache möglichst auch Englisch. All diese Voraussetzungen sind gleichzeitig auch Ausschlüsse derjenigen, die sie nicht erfüllen.«²⁷ Dieser politischen Implikationen sind sich andere Cyberfeministinnen zwar durchaus bewusst; dennoch setzen sie auf die Technologie und Maschinerie des Internets mit der Überzeugung, dass grundsätzliche Befreiungsmomente über neue, technisch produzierte sprachliche Codes hergestellt werden können.

Donna Haraways »Manifest für Cyborgs« versteht sich ausdrücklich als politisch, allerdings wird Politik als ein Projekt der ironischen Dekonstruktion, des Spiels mit Mythen und Essentialismen im Medium der Sprache aufgefasst.²⁸ In der Sprache der Cyberfeministinnen ist die Terminologie der Informationstechnologie präsent und Medium des parodistischen Spiels mit Sprache und der Wahrnehmung von Sprache. So wird der Cyberfeminismus als »update des Feminismus«²⁹ bezeichnet; die philosophischen Systeme sollen gehackt werden; der *Cyberfeminism* wird als Browser definiert, durch den die Welt betrachtet wird;³⁰ der cyberfeministische Projektname »Motherboard« spielt mit der Dekonstruktion des Mutterbegriffs und seiner Auflösung in der Bezeichnung eines Computerteils.

Sprache ist dabei der Zugang zu einer Realität der Vielfalt. Neu ist die Einbeziehung des Ironischen. Gemeint ist damit eine Leichtigkeit in einem Experimentierfeld, das Nicht-mehr-Abarbeiten an patriarchalischen Konstruktionen und somit seine ewige Wiederholung in der Kritik, sondern der Wunsch nach Überschreitung und nach Neuem, das heißt Erfindungen der Freiheit, das heißt aber auch, Widersprüche zu denken und auszuhalten, vielleicht ineinander zu denken und – soweit es geht – umzudenken. Dies wird möglich durch die freie Verwendung von Sprache, denn Sprache ist ein wesentliches Medium, durch das unser Bewusstsein strukturiert wird. Über sie und in ihr werden Bilder und Vorstellungen produziert, die wiederum im außersprachlichen Kontext handlungsrelevant werden: »Die Einbildungskraft ist hier jene Fakultät, die dem Denken vorgelagert ist und die uns nicht nur befähigt, Dinge in ihrer richtigen Perspektive zu sehen. Sie befähigt viel mehr dazu, mehrere Perspektiven überhaupt einnehmen und einbeziehen zu können.«³¹ Auf diese Weise ist es möglich, neue Bilder zu entwerfen, möglicherweise auch sol-

che, die nicht direkt in eine sprachliche Realität münden, sondern diffus im Kopf herumschwirren. Cyberfeministinnen sehen in der Verschmelzung mit oder der zugespitzten Aneignung von Computermaschinen eine Möglichkeit, technische Unterstützung für die Produktion von Visionen zu erhalten.

Im Zentrum von Haraways Theorie steht »das Bild der Cyborgs«. ³² Jamison erläutert, ein Cyborg sei eine Person, deren physiologische Funktionen in irgendeiner Form durch mechanische oder elektronische Geräte unterstützt würden ³³. Mit Haraway und Toffler oder Gibson und Sterling ³⁴ wird ein Cyborg als Person mit vielfältigen, komplexen Erfahrungen und Wünschen definiert. Der Begriff *Bild* zeigt, dass es hier um eine Konstruktion, um einen Entwurf geht, ohne Anspruch auf eine Deckungsgleichheit mit nichtvirtuellen Realitäten: »Cyborgs sind kybernetische Organismen, Hybride aus Maschine und Fiktion. Gesellschaftliche Wirklichkeit, d.h. gelebte soziale Beziehungen, ist unser wichtigstes politisches Konstrukt, eine weltverändernde Fiktion«. ³⁵

Ein Cyborg gilt als »imaginäre Ressource«, ³⁶ an der die gesellschaftliche Wirklichkeit ablesbar ist, die in ihrer Fiktionalität zugleich aufweist, was real gedacht werden kann. Und was real gedacht werden kann, könnte auch Wirklichkeit werden, wenngleich ganz anders oder auf eine Weise, die wiederum zu einem bestimmten Zeitpunkt nicht vorstellbar war, es jedoch plötzlich wird. In diesem Kontext, in der Existenz der Cyborgs, geht es darum, Identitäten zu bauen, zu erfinden, mit denen wir im nichtvirtuellen Raum auf Widerstände und Diskriminierungen und Ausschlüsse stoßen: »The pleasure of the cyborgs is the resistance of the subaltern against their limited determination, the desire to survive, to dream better words (...)« ³⁷ Das Subalterne wird hier im Cyberspace nicht zwangsläufig in abgeschlossenen, speziellen Räumen zelebriert; keine Underground- und Subclubs sind nötig, um Andersheit zu zeigen. Vielmehr ist der Raum öffentlich, und er kann gefahrlos und partizipatorisch geöffnet werden. Im Cyberspace können der Körper und die Bilder vom Körper als Text in Erscheinung treten, der sich von der realen Textproduzentin löst und ein Eigenleben in der Interaktion und seinen Wirkungen zu führen beginnt: »This net utopianism declares cyberspace to be a free space where gender does not matter – you can be anything you want to be regardless of your real age, sex, race, or economic position – and refuses a fixed subject position. In other words, cyberspace is regarded as an arena inherently free of the same old gender relations and struggles.« ³⁸ Was hier als Utopie beschrieben wird, gerät der Cyberrealität zur Realität. Wer zu Hause, wie auch immer über seinen Körper mit der Maschine verbunden, Text

produziert oder manipuliert, der/die produziert eine Realität, die Realität des geschriebenen Wortes, das über die Maschine transportiert Eingang in einen anderen Körper und das Gehirn findet, dort Vorstellungen produziert, revidiert, imaginiert: »a screen onto which cultural fantasies, desires, fears, anxieties, hopes, and utopias are projected«. ³⁹ Es geht um mehr als um Gender Swapping oder Gender Switching. ⁴⁰ Das heißt, es geht nicht nur um den scheinbar »schlichten« Geschlechtertausch, das Experimentieren mit Geschlechterrollen, das im Cyberspace weitaus gefahrloser und unkomplizierter möglich ist als im nichtvirtuellen Raum. ⁴¹ Möglich sollen auch neue Identitätskreationen werden, in denen Geschlecht gar nicht mehr so richtig erkennbar ist oder verschwimmt, in denen eine Person sich einen Lebenslauf gibt, der aus vielen Lebensläufen besteht, in denen die Freiheit besteht, sich eine Identität zu konstruieren, einen neuen Namen zu geben, sich damit den Formen der üblichen erlaubten und geforderten Registrierung zu entziehen, sich Adels- und Professorentitel, Namenskonstruktionen und -phantasien anzueignen, sich aus Buchstaben oder Lautkombinationen etwas zusammenzusuchen. Neue Denkräume, neue Identitäten und neue Werke entstehen auch aus den kollaborativen Workspacearbeiten von einzelnen Gruppen, ⁴² in denen AutorInnenenschaft nicht mehr feststellbar ist, sondern ein abstraktes Kollektiv, vielleicht aber auch einfach nur die Maschine als Produzentin dasteht. In solchen geschützten Räumen kann frei gedacht werden, muss niemand fürchten, als Einzelperson verantwortlich und diskriminiert oder verfolgt zu werden. Hier wird Herrschaft als personengebundenes Autoritätsverhältnis ebenso abgeschafft wie Geschlechtszugehörigkeit: All das existiert im kollektiv produzierten Text nicht mehr.

Theresa Senft gibt zu bedenken: »Nevertheless, it seems to me that announcing that we are all cyborgs is a little arguing that we are all queer – it may be true, but what does it mean? Who exactly are ›we‹, and which politics does the cyborg give us?« ⁴³ Technik oder die Auflösung von Stereotypen über die Möglichkeiten spezifischer technisch unterstützter Textproduktion werfen auch die Frage nach dem Zerstörungspotenzial von Technik auf. Technik in den Fantasien der Futuristen beispielsweise heroisierte diese explizit auch mit Bezug auf ihr Zerstörungspotenzial, auf die Möglichkeit von Vernichtung. Cyberfeminismus benutzt zwar auch das Wort *Zerstörung*, definiert dieses jedoch um: Zerstört oder gehackt werden sollen die Mythen, die Zwänge, die Festlegungen, die Menschen in ein Korsett schnüren wollen und alles Abweichende zuweilen recht gnadenlos verfolgen und keine Freiräume gestatten. ⁴⁴ Schnell neigen wir dazu, von Inhumanität und Nichtmenschlichem zu

sprechen, wenn Technik und Maschinen ins Spiel kommen. Cyberfeministinnen sehen in ihrem Blick auf die Realität, dass die nichttechnischen zwischenmenschlichen Verhältnisse ein solches Maß an Unmenschlichkeit enthalten, dass der Weg über die Maschine Computer und ein Leben einer Identität im geschützten Netzraum sich als Alternative entpuppen kann.

Vielleicht ist das, was als menschlich und human gedacht wird, eben gerade etwas, das das Unmenschliche enthält, z.B. die heterosexuelle Geschlechtermatrix. Im Umkehrschluss wäre dann in einem cyberfeministischen Projekt die Menschlichkeit des Maschinellen gerade dadurch zu erweisen, dass der Mensch als Abstraktum – eben vielleicht als Maschinenteil, als Teil einer Struktur – Freiheit erfahren kann und seine Identität zu stärken vermag. Cyberfeministische Kritik richtet sich nicht gegen einzelne Personen oder Ideologien, sondern gegen Strukturen. Dass Cyberfeministinnen, Gashgirls, Geekgirls, Grrrls oder wie immer sie sich nennen mögen, dabei diese Strukturen auch reproduzieren,⁴⁵ haben sie mit allen politischen Bewegungen gemein, die auf der Suche nach Alternativen zu Herrschaftsstrukturen sind. Denn ein Draußen-Sein gibt es nicht, auch nicht im Cyberraum, wir sind alle drin. Dabei geht es darum, sich herrschaftsstabilisierenden und persönlichkeitsentziehenden Strukturen partiell zu entziehen, sie wegzuschreiben, umzugestalten und Neues an ihrer Stelle aufscheinen zu lassen.

Hierbei kann die Allianz von Politik, Wissenschaft, Technik und Kunst sicherlich eine heilige und hilfreiche sein. Das Parodistische, die Ironie, das Spiel ermöglicht eine Sichtweise darauf, dass die Strukturen in uns drin sind und dass wir ihnen nie gänzlich entkommen. Allerdings können wir sie in diesem Bewusstsein nicht mehr so ernst nehmen, weil zugleich auch das Wissen darüber vorhanden ist, die Alternativen schon da sind und die Möglichkeit zu anderem immer im Raum steht: »So können reflexive Räume Experimentierräume sein, in denen Menschen sich als Verschiedene begegnen und für einen Augenblick die Mäntel der Kultur ablegen und sich gegenseitig ihre Geschichten erzählen, jenseits des immer schon Gewussten.«⁴⁶ Was in unseren Köpfen ist, was in unseren Gehirnen und Körpersensoren sich als Bewusstsein in sprachlicher und nichtsprachlicher Form realisiert, wäre, wenn wir es direkt auf den Bildschirm aus dem Gehirn heraus darstellen könnten,⁴⁷ ein Dokument der Vielfalt und Uneindeutigkeit, des chaotischen Moments unserer Identitäten und Visionen: »ein so weit gestecktes thema. ich tue nichts als brocken hinwerfen oder tritte austeilen. ich ordne nichts. nur aus manipulierter materie (materie für eine angemessene mitteilung bearbeitet) kommt mütische aussage. geheime kräfte der natur helfen ihnen jetzt beim waschen.

diese dinge stellen botschaften dar. (botschaften). cart rudo entschied dass es an der zeit sei eine optische sonde auszufahren. ich spreche von den dingen, die sich in den begriffen einnisten (...).⁴⁸

Anmerkungen

- 1 Von Halberstam wurde er im Rahmen der Queerdebatte als »Transfeminismus« reformuliert. Vgl. Jäger o.J.
- 2 So taucht im Rahmen der Gender-Mainstreaming-Diskussionen der Begriff *Feminismus* gar nicht mehr auf, auch der Begriff *Queer* ist hier (noch) kein Gegenstand. Vgl. Weinbach 2001: 6
- 3 Ein Grund dafür liegt in der weiterhin existierenden, extremen Unterrepräsentanz von Frauen in Naturwissenschaft und Technik. Laut der *Gesellschaft für Informatik* studieren derzeit in der Bundesrepublik 7% Frauen Informatik; 17% absolvieren eine Ausbildung in einem informationstechnischen Beruf (www.gi-ev.de/index.html).
- 4 Vgl. Fox Keller 2001; Elvira Scheich 1989
- 5 Ein Zusammenschluss von Ingenieurinnen, Naturwissenschaftlerinnen, Informatikerinnen, vgl. www.nut.de
- 6 Damit stehen sie in der Tradition der feministischen Avantgardekunst der 1970er und 1980er Jahre und deren Rückbezügen auf surrealistische und dadaistische Kunst und Literatur: »Kunst mit Eigen-Sinn ist so eine Implosion, eine Stratifizierung, einer Auseinandersetzung mit der anderen Qualität. Ihre Gestaltungen der Realität vermitteln Werte, die eine Antithese der vorherrschenden sind.« (Ausstellungskatalog 1985) Diese Selbstbeschreibung könnte auch auf einen Teil der heutigen cyberfeministischen Projekte ihre Anwendung finden.
- 7 Weber 2001: 84. Die deutsche Gesellschaft für Kybernetik (www.gesellschaft-fuer-kybernetik.org) definiert den Begriff folgendermaßen: »Der Begriff Kybernetik wird in Übereinstimmung mit Hermann Schmidt (1941) und Norbert Wiener (1948) nicht auf die Theorie und Technik der Regelung beschränkt verstanden, sondern als Beschäftigung mit der Übertragung und Verarbeitung von Information unter Verwendung analytischer, modellierender, messender und kalkülisierender Methoden zum Zwecke von Prognosen (A. Comte) und Objektivationen (H. Schmidt)«. Auf dieses wissenschaftliche Verständnis von Kybernetik und die sich darum rankenden Diskussionen nehmen Cyberfeministinnen jedoch keinen direkten Bezug.
- 8 Angelehnt an Addams u.a. 1997
- 9 Haraway 1995: 43
- 10 Ebda.: 44
- 11 Ebda.: 50
- 12 Vgl. Schaffer 1996
- 13 Vgl. Sollfrank 1998. »Du kannst dich selbst als Post-Feministin bezeichnen oder als feministische Aktivistin oder als Queer-Feministin – engagiere dich in feministischen Aktivitäten, in allen ihren Formen. Alle gehen auf den Feminismus zurück.«

- 14 Weber 2001: 82
- 15 Vgl. Butler 1991
- 16 Vgl. Bergemann 1998
- 17 Vgl. Haraway 1995 und Plant 1997
- 18 »Die Klitoris ist die direkte Verbindung zur Matrix, VNS Matrix, Terminatorinnen des moralischen Gesetzes«. VNS steht für die Lautsprache des Englischen: Venus, vgl. <http://lx.sysx.org>
- 19 Vgl. Weber 2001
- 20 Manifest 1997, <http://oldboysnetwork.org>. »1. Cyberfeminismus ist kein Duft; 2. Cyberfeminismus ist keine Modeerscheinung; 3. Cyberfeminismus ist nicht einsam. 4. Cyberfeminismus ist keine Ideologie [...] 18. Cyberfeminismus ist kein ismus [...] 100. Cyberfeminismus hat nicht nur eine Sprache.« (Übersetzung H.W.)
- 21 Weitere von zahlreichen cyberfeministischen Projekten aus unterschiedlichen Ländern sind: Women with beards (www.womenwithbeards.org); Oldboysnetwork (www.obn.org); Victoria Vesnas Bodies (<http://vv.arts.ucla.edu>); SubRosa (www.cyberfeminism.net); Motherboard (www.notam02.no/motherboard) u.a. Weitere Links zu anderen Projekten und Aktivistinnen finden sich auf den Seiten der Projekte und unter: www.platoniq.net/nknw/links.htm. Manche cyberfeministische Projekte befinden sich nicht im Internet, sondern sind lediglich auf Ausstellungen und in öffentlichen Räumen zu bewundern.
- 22 Vgl. Mitrofanova 1997, Aktivistinnen des Oldboysnetwork (<http://obn.org>), Plant 1997, Haraway 1995 u.a.
- 23 Bosma 1997. »Natürlich lässt sich unsere Aktivität nicht als klassischer Prozess des Philosophierens beschreiben, der das Gegenteil von Praxis ist, denn für uns ist evident, dass das Kreieren von Metatheorien und Metaerzählungen weit entfernt von lebendiger Praxis ist und heutzutage keine produktive Position. Wir können weder streng unterscheiden noch eine Grenze ziehen, wo Kunst aufhört und Philosophie anfängt, und wir stellen diese Frage nicht, aber wo unsere Form der Repräsentation mit Texten und Sprache verknüpft ist, sprechen wir von Philosophie.« (Übersetzung H.W.)
- 24 Vgl. Hawthorne 1999a
- 25 Vgl. Hawthorne 1999b
- 26 Klein 1999a: 236. »Postmoderne Theoretikerinnen sind fasziniert von der Überschreitung von Grenzen in theoretisch konstruierten Körpern. Queer-Theoretikerinnen streben nach vielfältigen Verkehrungen und VR buffs wünschen sich, dass sie ihr Übergepäck, den biologischen Körper, loswerden könnten.« (Übersetzung H.W.)
- 27 Vgl. Djordjevic 2000
- 28 Dabei gelten ihr die Traditionen des Feminismus als Quellen, aus denen es zu schöpfen gilt: »Dieses Essay versucht einen ironischen, politischen Mythos zu entwickeln, der Feminismus, Sozialismus und Materialismus die Treue hält.« Haraway 1995: 33
- 29 Vgl. Oldenburg o.J.
- 30 Vgl. Mitrofanova
- 31 Perko 2003: 24
- 32 Haraway 1995: 33

- 33 Vgl. Jamison 1994
- 34 Ebda.
- 35 Ebda.
- 36 Ebd.: 34
- 37 Vgl. Volkhart o.J. »Das Vergnügen der Cyborgs besteht in ihrem Widerstand gegen eingegrenzte Bestimmungen, im Wunsch zu überleben, bessere Wörter zu träumen.« (Übersetzung H.W.)
- 38 Vgl. Senft o.J. »Diese Netz-Utopie erklärt den Cyberspace zu einem Freiraum, wo das Geschlecht keine Rolle spielt – du kannst alles sein, was du sein möchtest, unabhängig von deinem realen Alter, Geschlecht, race oder ökonomischer Position – du kannst eine festgelegte Position verweigern. Mit anderen Worten: Der Cyberspace wird als eine Arena aufgefasst, die von innen heraus frei ist von den immer gleichen, alten Geschlechterbeziehungen und Kämpfen.« (Übersetzung H.W.)
- 39 Vgl. Steffensen o.J. , »[...] ein Bildschirm, auf den kulturelle Fantasien, Wünsche, Befürchtungen, Ängste, Hoffnungen und Utopien projiziert werden.« (Übersetzung H.W.)
- 40 »Für die Identitätskonstruktionen im Cyberspace existieren Begriffe des virtuellen Cross-Dressing oder Gender-Swapping als spielerisches Einwählen ins andere Geschlecht«, realisiert über Computerspiele, Chaträume (Richard 2001). Vgl. hierzu auch ausführlich die Studien von Suler 2004.
- 41 Geschlechtertausch und Geschlechterrollenwechsel stehen schnell unter dem Verdacht der Reproduktion von Stereotypen über Frauen und Männer. Es liegt jedoch auch eine Kraft und ein subversives Potenzial darin, sich ein Stereotyp anzueignen, das nicht für die Person (zum Beispiel aufgrund ihres Geschlechts) vorgesehen ist. Die Aneignung und im Cyberfeminismus die ironische Aneignung bedeuten auch Veränderungsstärke. Reale Gefahren der Diskriminierung und Gewalt oder des Arbeitsplatzverlustes, die Personen mit wechselndem Geschlecht drohen, können über das virtuelle Experimentieren vermieden werden. Damit werden mehr Menschen darin ermutigt, einfach etwas auszuprobieren.
- 42 Vgl. Nextgenderation. Ein internationales Projekt junger Studentinnen, die sich als Nachfolgerinnen von Feministinnen verstehen: <http://nextgenderation.let.uu.nl>
- 43 »Dennoch scheint mir, wenn wir verkünden, dass wir alle Cyborgs sind, dann ist das ein wenig so, als ob wir argumentieren, dass wir alle queer sind – das mag richtig sein, aber was heißt das? Wer genau sind »wir«, und welche Politik gibt der Cyborg uns?« (Übersetzung H.W.)
- 44 Leslie Feinbergs Buch »Träume in den erwachenden Morgen« schildert die Anstrengungen, die gesellschaftlich produziert werden, wenn Menschen sich der Ver eindeutigung entziehen: »Ich wurde wieder daran erinnert, wie es war, Spießruten zu laufen – durch Fremde, die mich anstarren –, wütend, verwirrt, fasziniert. Frau oder Mann? Sie sind empört, weil ich sei durcheinanderbringe [...] Jetzt wussten sie nicht mehr, welches Geschlecht ich hatte, und das empfanden sie als unbegreiflich und zutiefst beängstigend.« Feinberg 2003: 343
- 45 Beispielsweise indem sie in dem sexualisierten Körper, insbesondere der Frauen, in Sprache und Bild eine Grundlage für ihre ironischen Überschreitungen finden.
- 46 Czollek 2003: 92
- 47 Die Transformation der Vorgänge im Gehirn auf den Bildschirm ist einer der Forschungsprojekte der Informationstechnologie. Dazu gehört die immer engere Ver-

knüpfung des menschlichen Gehirns mit dem Computer: »Durch Konzentration, die Steuersignale des Gehirns auslöst, kann man schon heute in Adlershof einfache Computerspiele ›bedienen‹, Cursor auf dem Bildschirm lenken und mit seinen Gedanken Vorgänge auslösen« (Informationsdienst Wissenschaft v. Pressemitteilung TSB Technologiestiftung Innovationszentrum Berlin, 31.03.2004). Die cyberfeministischen Visionen nehmen bislang nur wenig Bezug zu den Debatten im Bereich der Künstlichen Intelligenz, deren Forschung weitestgehend von Männern dominiert wird. Ein neues Buch zum Cyberfeminismus bricht mit der Distanz zu diesem Bereich (vgl. Kember 2003).

48 Jelinek 1980: 49

Bibliografie

- ADAMS, MAURIANNE /BELL, LEE ANNE /GRIFFIN, PAT: Teaching for Diversity and Social Justice A Sourcebook, New York/London 1997
- AUSSTELLUNGSKATALOG: Kunst mit Eigen-Sinn. Aktuelle Kunst von Frauen. Texte und Dokumentationen, Wien/München 1985
- BERGERMANN, ULRIKE: Sadie Plants nullen + einsen. Digitale Frauen und die Kultur der neuen Technologien, 1998, www.heise.de/tp/deutsch/pop/topic_3/4120/1.html [1.4.2004]
- BOSMA, JOSEPHINE: Interview mit Alla Mitrofanova und Olga Suslova, 1997, www.dux.ru/virtual [1.4.2004]
- BUTLER, JUDITH: Das Unbehagen der Geschlechter, Frankfurt/Main 1991
- CZOLLEK, LEAH CAROLA: Frauen sind anders und Männer auch. Über die Verschiedenheit der Geschlechter, in: Dies./Weimbach, Heike: Was Sie schon immer über Gender wissen wollten ... und über Sex nicht gefragt haben, Berlin 2003
- DJORDJEVIC, J.: enter@gender. Künstlerinnen in virtuellen Räumen, 2000, www.valid.de/texte/enter_at_gender_html [1.4.2004]
- FEINBERG, LESLIE: Träume in den erwachenden Morgen. Stone Butch Blues, Berlin 2003
- FOX KELLER, EVELYNE: Liebe, Macht und Erkenntnis, Berlin 2001
- GIBSON, WILLIAM: Die Neuromancer-Trilogie, München 2002
- HARAWAY, DONNA: Ein Manifest für Cyborgs. Feminismus im Streit mit den Technowissenschaften, in: Dies.: Die Neuerfindung der Natur. Primaten, Cyborgs und Frauen. Frankfurt/Main/New York 1995
- HAWTHORNE, SUSAN/KLEIN, RENATE: CyberFeminism: Connectivity, Critique and Creativity, North Melbourne 1999
- HAWTHORNE, SUSAN (1999a): «Cultural Practice of the Powerful or

- Subversion from the Margins?«, in: HAWTHORNE, SUSAN/KLEIN, RENATE: *CyberFeminism: Connectivity, Critique and Creativity*, North Melbourne 1999
- HAWTHORNE, SUSAN (1999b): *Cyborgs, Virtual Bodies and Organic Bodies: Theoretical Feminist Responses*, in: HAWTHORNE, SUSAN/KLEIN, RENATE: *CyberFeminism: Connectivity, Critique and Creativity*, North Melbourne 1999
- JAMISON, P.K.: *Contradictory Spaces: Pleasure and the Seduction of the Cyborg Discourse*, 1994, http://lydia.bradley.edu:80/las/soc/syl/391/paper/contra_spaces.html [1.4.2004]
- JÄGER, ULLE: *Geschlechter(un)ordnung: Female Masculinity*. o.J., www.hgdoe.de/pol/female_masculinity.htm [1.4.2004]
- JELINEK, ELFRIEDE: *Die endlose Unschuldigkeit. Prosa-Hörspiel-Essay*, München 1980
- KEMBER, SARAH: *Cyberfeminism and Artificial Life*, London/New York 2003
- KLEIN, RENATE: *If I'm a Cyborg rather than a Goddess will Patriarchy go away?*, in: HAWTHORNE, SUSAN/KLEIN, RENATE: *CyberFeminism: Connectivity, Critique and Creativity*, North Melbourne 1999
- OLDENBURG, HELENE VON: *From Spider – to Cyberfeminism and back*, o.J., www.Obn.org [1.4.2004]
- KUNI, VERENA: *The Future is Femail. Some Thoughts on the Aesthetics and Politics of Cyberfeminism*, 1997, www.kuni.org/v/abs/abs-cft.htm [1.4.2004]
- LA METTRIE, JULIEN OFFRAY DE: *L'homme machine – Der Mensch eine Maschine*, Leipzig 1984
- MANIFEST DES CYBERFEMINISMUS, Kassel 1997, www.obn.org [1.4.2004]
- PERKO, GUDRUN: *Respektvolle Umgänge. Über den Dialog, die Idee des Dialogischen und die Rolle der Imagination – von Sokrates zu Arendt und Castoriadis*, in: Czollek, Leah/Perko, Gudrun (Hg.), *Verständigung in finsternen Zeiten. Interkulturelle Dialoge statt »Clash of Civilizations«*, Köln 2003
- POLYMORPH: *(K)ein Geschlecht oder viele? Transgender in politischer Perspektive*, Berlin 2002
- PLANT, SADIE: *nullen & einsen. Digitale Frauen und die Kultur der neuen Technologien*, Berlin 1997
- SOLLFRANK, CORNELIA: *...it always goes back to feminism. Interview mit Kathy Rae Huffman* 1998, www.artwarez.org/aw/content/rot_kathy.html [1.4.2004]

- RICHARD, BIRGIT: Virtuelles Crossdressing/Gender Swapping, 2001, www.birgitrichard.de/projekte/vicro/html [1.4.2004]
- SCHAFFER, KAY: The Contested Zone: Cybernetics, Feminism and Representation, 1996, www.lamp.ac.uk/oz/schaffer.html [1.4.2004]
- SCHEICH, ELVIRA: Naturbeherrschung und Weiblichkeit, Frankfurt/Main 1989
- SENFT, THERESA M.: Introduction: Performing the digital body – a ghost story, o.J., www.echonyc.com/women/Issue17/introduction.html [1.4.2004]
- STEFFENSEN, JYANNI: Decoding Perversity: queering cyberspace, o.J., www.va.com.au/parallel/x1/journal/jyanni_steffensen/robot.html [1.4.2004]
- SULER, JOHN: The Psychology of Cyberspace, www.rider.edu/suler/psy-cyber/psycyber.html [1.4.2004]
- VOLKHART, YVONNE: The Cyberfeminist Fantasy of the Pleasure of the Cyborg, o.J., www.obn.org/reading_room/writings/html/cyberfem_fantasy.html [1.4.2004]
- WEBER, JUTTA: Ironie, Erotik und Techno-Politik: Cyberfeminismus als Virus in der neuen Weltunordnung. Eine Einführung, in: Die Philosophin. Forum für feministische Theorie und Philosophie, 12. Jg., H.24, Dez. 2001
- WEINBACH, HEIKE : Über die Kunst, Begriffe zu fluten. Die Karriere des Konzepts *Gender Mainstreaming*, in: Forum Wissenschaft Nr. 2, April 2001
- WILDING, FAITH : Where is Feminism in Cyberfeminism?, o.J., www.obn.org/cfundef/faith_def.html [1.4.2004]

ED WATZKE

Der Fisch des Diogenes: Ein Interview über *Queeres* und transgressive Mediation

Czollek: Vielen Dank, Ed, dass Du Dir die Zeit genommen hast, gemeinsam mit uns darüber nachzudenken, was queeres Arbeiten jenseits von sex und gender im Bereich der Mediation bedeuten kann. Beschreib doch bitte zunächst, was Mediation ist und in welchen Bereichen du Mediation durchführst.

Watzke: Beschreiben kann man alles Mögliche, das will ich aber nicht. Ich will auch nicht wiederholen, was in vielen Büchern an Definitionen nachzulesen ist. Und überhaupt: Es gibt ausgezeichnete, wertvolle, gelehrige Bücher, die auf 600 Seiten fast so viel rüber bringen wie ein guter Witz. Letztlich möchte ich mich darauf beschränken, Mediation als ein Verfahren zu bezeichnen, bei dem neutrale Dritte versuchen, zwischen den Konfliktparteien zu vermitteln und eine für alle Konfliktbeteiligten akzeptable Lösung zu finden. Ich führe Mediation vorwiegend im zwischenmenschlichen Bereich durch. Konflikte innerhalb von Familien und sozialen Nahbereichen, Nachbarschaften, Konflikte am Arbeitsplatz, auch verschiedenste Konflikte im öffentlichen Raum, im Straßenverkehr etc. Im außergerichtlichen Tatausgleich, mit dem ich mich hauptberuflich beschäftige, dient die Mediation als Alternative zu einem straf- bzw. zivilrechtlichen Verfahren.

Mediation ist ein geregeltes Verfahren, das in gut abgrenzbaren Phasen abläuft. Bei den Queer-Theorien und bei queer als Praxis geht es um die Verschiebung von Grenzen, und meine Frage ist, ob sich diese Konzeption der Verschiebung auch auf deine Arbeit beziehen lässt. Gibt es hier Grenzen, und spielst du mit Grenzen? Ich meine hier Grenzen sowohl im Rahmen des Verfahrens der Mediation als auch im Rahmen dessen, wie Lösungen gefunden werden. Der Hintergrund dieser Frage ist, dass sich Menschen bei Konfliktlösungen auch in einem schon vorgegebenen Rahmen befinden, nämlich innerhalb der Grenzen des Vorstellbaren dessen etwa, was für sie eine Lösung eines Konflikts sein könnte. Du nennst ja deine Art und Weise zu medieren transgressive Mediation. Kannst du das ein wenig erläutern?

Transgressiv meint überschreitend. Ich denke, um kreative Methoden bzw. Lösungen zu entwickeln, bedarf es der Transgression, der Überschreitung von verschiedensten Grenzen: Zuerst der eigenen Grenzen, insbesondere der methodischen. Da Kreativität vielmehr eine Sache des »Zulassens«, weniger des »Tuns« ist, geht es zuerst darum, sich selbst jegliche Gedanken, Bilder, Fantasien, Empfindungen, Gefühle etc. zu erlauben, Impulse zuzulassen und erst in einem nächsten Schritt zu befinden, wie damit umzugehen ist. Blicken wir zurück in die Geschichte der Wissenschaft, so gibt es von Archimedes' »Badewannen-Heureka« an jede Menge Beispiele, wie bahnbrechende neue Entdeckungen und Erkenntnisse durch Intuition, ja sogar durch Zufall zustande kamen.

Die Grenzen der verschiedensten Disziplinen entstehen ja in unserem Kopf und haben oft mehr mit berufsständischen Interessen zu tun als mit den in Frage stehenden Prozessen. So ist Beratung, was BeraterInnen tun, Mediation, was Mediatoren tun, Therapie, was TherapeutInnen tun, Coaching, was Coaches tun usw. Meine These ist folgende: Je umfassender das Wissen, die praktische Erfahrung, die spirituelle Reife und letztlich – all das in sich vereinigend – die Weisheit der Intervenierenden, desto mehr verschwimmen die Grenzen zwischen den oben genannten Bereichen. Der Grad der »Meisterschaft« ist eher am Verhältnis des Aufwandes zum Erfolg zu erkennen. Waren Sufis, Zen-Meister, Rabbis, Schamanen, all die weisen Männer und Frauen, von denen in allen Kulturen berichtet wird, Mediatoren? Berater? Therapeuten? War etwa Merlin der »Coach« von König Artur?

Dann sind da noch die Grenzen des eingefahrenen Denkens – sowohl unseres als auch desjenigen unserer KlientInnen –, aber auch die Grenzen der Vorstellung, der Fantasie. Diese gilt es immer aufs Neue zu überschreiten. Können sich Menschen ohne oder mit nur wenig Fantasie die Realität überhaupt vorstellen? Geschweige denn eine andere und bessere Zukunft? Selbstverständlich gilt: Ohne die vertrauten Küsten völlig aus den Augen zu verlieren, ohne sie zu verlassen, wären noch nie entfernte Gestade, Eilande und Kontinente entdeckt worden.

Keine Frage, diese üblichen, landauf, landab gebetsmühlenartig gelehrten und gelernten Phasen in der Mediation und insbesondere ihre genormte Abfolge durchquere ich ständig. Und das immer schon, aus ganzem Herzen und aus tiefster Überzeugung. Ich weiß, ich weiß: Diese Regeln und Phasen haben ihre Bedeutung. Auch hat es Sinn, sich mit ihnen auseinander zu setzen. In der Praxis, in der konkreten Fallarbeit orientiere ich mich jedoch nicht an solchen Phasen, sondern versuche mein Bestes, alle Antennen auszufah-

ren, den KlientInnen dort zu begegnen, wo sie sich gerade befinden, und zwar in ihrem inneren Erleben, Empfinden, Fühlen und Denken. Meine KlientInnen geben mir in gewisser Weise vor, in welcher Phase und in welcher Beziehung zueinander sie sich gerade befinden. Dieses innere Erleben gilt mir denn auch als Wahrheit für den betroffenen Menschen. »Wahr sind allein die Empfindungen«, meinte schon Wittgenstein. Dort, genau an diesem Topos, am aktuellen Hier-und-Jetzt, beginnt der Turn, die Reise, die Aventure mit den Betroffenen, den MediantInnen. Und mein nächster Schritt besteht darin, ihnen zu signalisieren: Es ist völlig in Ordnung, okay und bestens, was immer sie innerlich erleben, empfinden, fühlen und denken mögen, auch und besonders, wenn es sich um Unstatthaftes bis »Verbotenes« – weil »Böses« oder Abgründiges – handelt, wie z.B. Neid, Rache, Eifersucht etc. – es kann, darf, soll und muss so sein. Sie von diesem Topos nach erfolgtem *Pacing* abholend, kann und will ich die Menschen einladen, gemeinsam in eine bestimmte Richtung zu gehen. Sehr wohl mag es hilfreich und zielführend sein, mit dem Thema »Lösung« zu beginnen und das Problem völlig außer Acht zu lassen. Ich versuche herauszufinden, wie die Personen, mit denen ich arbeite, strukturiert sind, was sie zur Zeit beschäftigt, welche Wertesysteme sie internalisiert haben usw. Dann überlege ich, wie ich mir dies zunutze machen kann (Utilisation). Deine andere Frage zielt auf Lösungen ab. Lösungen sind genauso gewöhnlich und ungewöhnlich wie die Menschen, mit denen wir zu tun haben, wie die Konfliktszenarien, in denen sie sich befinden. Grundsätzlich vertraue ich in einem hohen Ausmaß meiner Intuition, bilde mir fortlaufend meine Hypothesen, überprüfe diese, mache in dieser Richtung weiter oder verwerfe sie wieder... Kurzum, ich bin mit meinen MediantInnen sehr prozess- und klientenorientiert, weniger phasen-, ablauf-, normen- und regelorientiert unterwegs. Dabei begleitet, erfrischt, erfreut uns alle ein feiner Sinn für Humor, wo immer mir ein solcher möglich erscheint.

Den Großteil meines professionellen Repertoires verdanke ich spontan und intuitiv gesetzten Interventionen, hervorgegangen aus weit mehr als tausend Mediationen innerhalb der vergangenen 13 Jahre. Selten wurden solche im Vorhinein ausgedacht und geplant. Vielmehr erlaube ich mir, intuitiv Impulsen nachzugehen. Wenn sich die Intervention dann bewährt, nehme ich sie in meinen professionellen Habitus auf und optimiere sie nach und nach in ähnlichen Situationen. So wird dieses »Tool« in der Praxis immer runder, hilfreicher und nützlicher. Ich »speichere« mir die Intervention in Form einer »Geschichte« ab. Dadurch bleibt sie mir besser in Erinnerung, und zugleich setze ich sie als Geschichte immer wieder ein. Sie bekommt dann – je nach

KlientInnen bzw. MediantInnen und der Situation – ein passendes Kleid (*tailoring*) auf den »Leib« geschneidert. So kommt dasselbe Muster je nach Anlass in verschiedenen Versionen und Gewändern daher, so wie wir viele weise, erhellende und heilende Geschichten, Witze und Sprüche in verschiedensten Kulturen antreffen – im Kern das gleiche Muster abbildend, jedoch verschieden gewandet. Es ist also zunächst ein intuitiver Impuls, nicht eine logische Überlegung. Wir Menschen sind ohnehin voller Ambivalenzen, handeln gerne irrational. Als vernunftbegabte Menschen müssten wir wissen, dass es unvernünftig ist, sich ausschließlich auf die Vernunft zu verlassen. »Der größte Fehler, den Rationalisten machen können, ist, das Irrationale zu unterschätzen«, meinte Oskar Wilde. Als Koan zu diesem Thema empfehle ich dringend den Satz von Nietzsche: »Das Leben ist ein Fragment«. Reflektiert wird erst im Nachhinein. Wobei mich weniger interessiert, *warum* eine Intervention wirkt – das sind ohnehin zumeist bloß Rationalisierungen –, sondern wie, wohin, wozu. Ich weiß also oft selbst wenig darüber, was – und schon gar nicht warum – ich in bestimmter Art und Weise agiere und interveniere. Nicht erst seit Hegel ist die Eule der Minerva ein Nachtvogel. Mein Repertoire an neuen, unkonventionellen, transgressiven, kreativen Interventionen jedoch wächst so erfreulicherweise an. Das auch besonders deshalb, weil ich mir erlaube, ja den KlientInnen vorankündige, jetzt wahrscheinlich voll daneben zu treffen. Das hinwiederum macht Spaß, verleiht Sicherheit und führt letztlich leicht in den bekannten Teufelskreis: Je leichter, besser und erfolgreicher dein Tun ist, desto mehr Spaß, Freude und Lust an der Sache hast du, umso leichter, besser und erfolgreicher wird dein Tun, umso mehr Spaß hast du usw.

Das heißt, du überschreitest in jedem Fall den vorgegebenen Rahmen, der gemeinhin als wünschenswert gilt, den Rahmen von »richtig« und »falsch« also. Als ich dich das erste Mal auf einem Kongress in Wien bei deiner Arbeit erlebte, hatte ich die Vorstellung, als spieltest du mit der Methodik und in der Mediation wie auf einem Instrument.

Ich bereite mich auf eine Mediation so ähnlich vor, wie ich mir vorstelle, dass es Jazzmusiker tun, um an einer Jamsession teilzunehmen, keinesfalls wie ein Streicher der Wiener Philharmoniker, der ein Haydn-Menuett oder was immer vom Blatt spielen muss. Ich versuche mich in eine bestimmte Stimmung zu versetzen, alle Antennen nach außen und nach innen ausgefahren, *feinsinnig* im wahrsten Sinn des Wortes, hellhörig und offen allen Impulsen gegenüber. Es ist durchaus eine Art Trance, ein Andocken an mein Unterbe-

wusstsein, ein Online-Gehen, und zugleich eine Schärfung der Beobachtung meines Gegenübers, des szenischen Erfassens, der Stimmung, die im Raum schwebt. Minimale Hinweise; Augenzwinkern; Naserümpfen; Lesen aus den Zeichen, die Körper aussenden oder widerspiegeln; der Klang der Stimme etc. Es ist Tanz, ein Reigen, Bewegung mit und gegen den Fluss.

Du bewegst dich also nicht im Rahmen einer Sinfonie in der Folge in der Partitur, sondern eher im Freestyle, im Freejazz.

Um bei dem Bild zu bleiben: Die MediantInnen erscheinen und legen los, nolens volens – wir wissen ja alle längst: Wir können nicht *nicht* kommunizieren –, da bläst eine Tuba, und ein anderer trommelt Maul, schlägt die Pauke, bläst ein picksüßes Hölzel, tingelt Triangel, geigt virtuos oder schlägt peripathetisch immer denselben Akkord. Ich höre erst einmal hin, welche Motive wie angespielt werden, und lege zugleich auch schon los, gehe in meinen Instrumentenladen, nehme Akkordeon, Blockflöte, Viola, Trompete – was auch immer –, nehme ein Thema auf, um es zu variieren, zu verwandeln, zu wiederholen, ins Absurde auszuwalzen, maßlos zu übertreiben, zu ironisieren, zu karikieren, den Rhythmus zu wechseln, aber auch um Pausen – kaum zu überschätzen – zu setzen. Einfach wunderbar, wenn auf diese Weise eine Kakophonie zu einem melodischen Ohrenschauspiel wird. Ich verordne nicht: Moment, hier ist jetzt nicht der Platz, um Tuba zu spielen, hier gelten diese und jene Regeln. Nein, nein. Vielmehr versuche ich vorerst, mich in ihre Melodie zu schwingen, in ihre Haut, in ihre Haltung, in ihren inneren Monolog zu schlüpfen. Ich spiegle, und oft übertreibe ich auch mit einem Augenzwinkern ihr inneres Erleben, agiere ihr inneres Drama aus, »verkörpere« dieses. Dabei lasse ich sie zumeist über meine Werthaltungen im Ungewissen. Das ist mir sehr wichtig. Ich bin also unparteiisch, indem ich beiden Parteien viel mehr zustimme als sie ertragen können, arbeite mit bewussten Unterstellungen, Übertreiben, Untertreiben, Fehlinterpretationen, Gemeinplätzen, Verallgemeinerungen, plakativen Schuldzuweisungen etc. Und plötzlich werden KlientInnen auf diese Weise völlig unerwartet aus ihrer Melodie gerissen, mit unerwarteten Themen konfrontiert, enttäuscht, verwirrt, irritiert. Es findet ein Perspektivenwechsel statt. Man muss vieles ad absurdum führen, um den Erzeuger kennen zu lernen: Die nackte Vernunft trägt ihr Feigenblatt auf dem Herzen.

Überhaupt: Erwartungen zu enttäuschen, Irritation auszulösen und dies gewollt und gezielt zu tun, zählt für viele von uns zum Allerschwierigsten, ist

jedoch ein Schlüssel zu oft wunderbar anmutenden Verwandlungen und Veränderungen, zu einem Musterwechsel. (Dialog zweier Kurzzeittherapeuten: Wie arbeitest du jetzt? – Ach, ich frage meine Patienten, ob sie Schach spielen. Tun sie's nicht, müssen sie es lernen, tun sie's, verbiete ich es ihnen!)

Als Kinder lernen wir zuerst laufen und sprechen, in der Schule dann still zu sitzen und den Mund zu halten.

Du gibst also kein normiertes Gerüst vor?

Ich gebe kein normiertes Gerüst vor. Meinen Arbeitsstil reflektierend fiel mir auf, wie verschieden ich bisweilen methodisch vorgehe, von ganz streng strukturierten Prozessen bis zum völligen Laisser-faire. Ich sehe meine eigentliche Aufgabe als Mediator weniger darin, Lösungen zu suchen, Probleme zu analysieren u.a.m., sondern mit dem Erzeugen, dem ständigen Wiederherstellen und Aufrechterhalten einer tragfähigen, dialogtauglichen Kommunikationsbasis bzw. Beziehung zwischen den MedianInnen respektive Konfliktparteien. Ist eine solche vorhanden, finden die KlientInnen – so sie es anstreben – mit hoher Wahrscheinlichkeit von sich aus eine Regelung oder Lösung. Mein Hauptaugenmerk richtet sich darauf, *wie* die beiden KontrahentInnen miteinander kommunizieren und weniger, *was* sie an Inhalten kommunizieren. Ich sehe mich als Experten der Metakommunikation.

Unser Thema ist ja hier, darüber nachzudenken, ob es zwischen der Idee des queer – nämlich der Aufhebung von fest angenommenen Grenzen – und der Idee der Mediation mögliche Berührungspunkte, Schnittpunkte, Übertragungsmöglichkeiten etc. gibt. Queer ist eine Konzeption, die auf Pluralismus abzielt, d.h. auf die Vielfältigkeit von Lebensformen gegen die Einfältigkeit – ich meine hier nicht die Einfalt im alltagssprachlichen Sinn. Queer ist eine Konzeption, die gegen die Zweiwertigkeit Mann/Frau und gegen die klassische Familie mehrere Lebensformen reflektiert und anerkennend einbezieht. Queer möchte über die Zweiwertigkeit hinausgehen. Meine Frage ist, ob es in der Mediation eine queere Entsprechung geben könnte: sowohl im Sinne dessen, wie mediiert wird, als auch, für wen Mediation möglich ist, für wen sie einen Raum bietet. Wenn man an die Vorstellung so mancher vom Fach denkt – die meinen, dass man in der Mediation kaum damit arbeiten kann, wenn Menschen z.B. sehr stark in unterschiedlichen religiösen Vorstellungen verhaftet sind, die einander widersprechen –, kann Mediation dann noch in diesem Sinne funktionieren?

Nach meiner Erfahrung ist Mediation immer dann überfordert oder das falsche Instrument, wenn die Beteiligten, die Konfliktparteien bzw. eine(r) von diesen im Grunde keine Einigung oder Lösung anstreben. Vereinfacht ausgedrückt: Dort, wo Menschen Krieg führen wollen, ist Mediation fehl am Platz. Das ist ohnehin klar, geradezu trivial. Dennoch sagen an diesem Punkt viele – manche im (falschen) Brustton der Überzeugung – »Friede!«, meinen bzw. führen vielmehr jedoch Krieg. Dies ist Kern und Knackpunkt in vielen lang währenden, chronisch verhärteten, kalten und heißen Kriegen und Konflikten. Dabei bestimmen das Unterbewusste, die Gefühle mehr über unser Tun als wir erahnen bzw. wahr haben möchten. Unser Hirn benutzen wir dann oft bloß, um uns rational zu erklären, warum wir so und nicht anders handeln (müssen).

Ein ehrwürdiger und angesehener Rechtsanwalt fragte mich in einem Workshop einst: »Herr Kollege, ist es denn wirklich nicht möglich, Mediation zu betreiben und dabei alles Gefühl gänzlich auszuklammern?« Meine Antwort löste in der Runde Heiterkeit aus und keine weiteren Fragen: »Durchaus, zum Beispiel wenn man einen heftigen Konflikt zwischen zwei Rechtsanwälten mediiert, die so etwas wie Gefühle gar nicht erst kennen.«

Anhand einer konkreten Fallbearbeitung entwickelte ich einst ein spezielles Verfahren für hoch eskalierte, chronisch verhärtete Konflikte. (Es war ein vollkommen fest gefahrener Familien-Erbschafts-Nachbarschafts-Konflikt all-in-one.) Der Kern besteht darin, sich als Mediator sehr präzise und intensiv – quasi prämediatorisch – damit auseinanderzusetzen, ob die KontrahentInnen tatsächlich Frieden wollen oder nicht doch viel lieber Krieg. Im nächsten Schritt dann – wenn sie eine Veränderung in Richtung Frieden anstreben – geht es darum, was wohl ihr eigener Beitrag, ein erster kleiner Schritt in Richtung Frieden sein könnte. Diese mögliche friedliche Zukunft nenne ich »Zukunft 2« zum Unterschied zu »Zukunft 1«, der Fortführung der kriegerischen Auseinandersetzung. Eine exorbitant schwierige Aufgabe. Ich verharre während des ganzen Prozesses in der Krieg/Frieden-Metapher, grob verallgemeinernd, ohne auf die konkreten Schlachten, Scharmützel, Ursachen und Kriegsschauplätze einzugehen. Dabei spiele ich liebend gern die Rolle des Advocatus Diaboli im provokativ-therapeutischen Sinn. Ich beziehe also Posten und Position und argumentiere für die Fortführung des Krieges, gegen den Frieden, um meinen MediantInnen diese Rolle zu stehlen. Ich verbünde mich mit dem Teufel in ihnen, um so den Engel in ihnen hervorkommen zu lassen. Frei nach dem Motto: *Ich kann dich lieben, wenn es mir erlaubt ist, dich zu hassen*. Und ob ich ihnen das erlaube! Nicht ich bin der Anwalt des

Friedens, sondern die KlientInnen sollen diese Rolle, diese Position einnehmen. Wenn erst einmal ihr Engel ihren Teufel vom Frieden überzeugt hat, ist der Rest oft erstaunlich einfach.

Das bedeutet, dass du nicht mit der Vorannahme an einen Konflikt herantrittst, er sei nicht zu bearbeiten, sondern du siedelst diese Frage auf einer anderen Ebene an, nämlich auf der Ebene von Krieg und Frieden.

Ja, genau.

Queer intendiert, Polarisierungen und eindeutige Identitäten aufzuheben, wie wir es eben schon angesprochen haben, etwa die, dass Heterosexualität die einzige Lebensform, die einzige Norm sei. Auf die Mediation übertragen habe ich dazu zwei Fragen: Gibt es in der Mediation ein richtiges Verfahren? Oder gibt es verschiedene mögliche Verfahren, die gleichberechtigt nebeneinander bestehen können? In den Ausbildungen zur Mediation geht es ja oft um das eine geregelte Verfahren. Die reine Lehre wird gelernt und gelehrt, und da kann es durchaus dazu kommen, dass verschiedene Umgänge mit Mediation wie verschiedene Spielen auf der Klaviatur auch in Konkurrenz zueinander stehen. Die andere Frage ist, inwieweit der Perspektivenwechsel, der in der Mediation passiert – dass nämlich eine Sache, ein Konflikt aus verschiedenen Perspektiven gesehen werden kann –, einerseits gegen Polarisierungen gerichtet und andererseits mit einem queeren Konzept verknüpft werden kann. Denn durch den Perspektivenwechsel, wie er in der Mediation angewandt werden kann, können die Parteien erfahren, dass jemand die eine und jemand anderes eine andere Sichtweise hat, dass dies jedoch nicht gegen einen und eine persönlich gerichtet ist, sondern es eben verschiedenen Sichtweisen gibt, die unterschiedlichen Werten, Denkweisen und Vorstellungen entspringen.

Natürlich führen viele Wege nach Rom, und so stellt sich für mich keineswegs die Frage, ob es richtige und/oder falsche Mediationskonzepte gibt. Ich würde sagen, es gibt hilfreiches methodisches Werkzeug, neutrale Interventionen, die weder nützen noch schaden, und solche, die kontraproduktiv sind. Natürlich ist jede Intervention immer im Kontext mit der Situation, den Betroffenen, den MediantInnen zu betrachten. Auch dabei orientiere ich mich an Muster, die mehr intuitiv und ganzheitlich, bildhaft erfasst werden. Hierzu der wunderbare Satz von Albert Einstein: »Es kommt nicht darauf an,

diese Welt zu verstehen, sondern sich in ihr zurecht zu finden.« (Gott – oder wer auch immer – sei gepriesen, dass Zweites nicht Erstes voraussetzt!)

Ungewöhnliche Situationen, Konflikte und Probleme erfordern oft ungewöhnliche und unkonventionelle Strategien, Interventionen, Methoden und Techniken. Mediatoren, BeraterInnen, TherapeutInnen u.a. sollten meiner Meinung nach sehr gut darin geschult werden, sich unangepasst, unkonventionell und irrational zu verhalten. Häufig hindert die Angst davor daran, das methodische Instrumentarium zu erweitern, zu experimentieren. Ich orientiere mich dabei an Leitgedanken aus der Provokativen Therapie (Frank Farelly): »Erlaubt ist alles, was nicht nachweislich den KlientInnen schadet« und: »Je unvorhersehbarer das Verhalten des Therapeuten, desto wahrscheinlicher eine Veränderung bei den Klienten«. Dies gilt für mich auch in der Mediation. Wir leben in einer tendenziell normopathischen Gesellschaft. Die Normopathie ist die Krankheit, eine Störung, sich zwanghaft an vorgegebene Regeln zu halten. Ein Blick in die rezente Literatur zur Mediation scheint dies zu bestätigen. Ich denke, die Kulturdifferenz zwischen Amerika und Europa spielt dabei eine wichtige Rolle. Das kanonisierte, dogmatisch geregelte »Erstens, Zweitens, Drittens« und »So und nicht anders« scheint uns Europäern – erst recht in Mittel-Süd-Ost-Europa – wenig handlich oder sogar fremdartig. Sigmund Freud sagte in einem Interview, eben von seiner ersten Amerika-Reise nach Wien zurückgekehrt: »Die Psychoanalyse ist in Amerika erstaunlich erfolgreich, allerdings fürchte ich, sie wird dort nicht wirklich verstanden.« Oder nehmen wir Karl Valentin: »Die Zukunft war früher auch einmal besser« – erklären sie das einmal in Amerika.

Den ubiquitären Hang zur Normopathie halte ich für ein Grundübel und für wenig hilfreich. Ich versuche dem entgegenzusteuern. In diesem Zusammenhang habe ich einige bescheidene Erfolge erzielt. Ich bin ein lebendes Beispiel, dass man Mediation in völlig anderer Art und Weise betreiben kann – und zwar sehr erfolgreich.

Ich erinnere mich an einen Milton-Erickson-Kongress, wo ich Eugene T. Gendlin begegnet bin. Er musste bzw. konnte in seiner Jugend in der Nazizeit aus Wien nach Amerika emigrieren. Gendlin hat das *Focusing* entwickelt. Das ist eine spezielle, therapeutische Methode, bei der die KlientInnen in einen der Trance ähnlichen Zustand geführt werden, um mit sich selbst in einen speziellen Dialog zu treten. Als er versuchte, seine Methode zu vermitteln, begann er seinen Vortrag in Hamburg vor versammeltem Hörsaal so: »Ich versuche euch jetzt Focusing zu erklären. Das funktioniert in sechs Schritten, und ich werde euch jetzt diese Schritte in ihrer Abfolge erklären. Eines möchte ich aber

gleich hinzufügen: Wenn ihr es genauso macht, wie ich das jetzt sage, dann macht ihr es auch schon falsch.« Das fand ich genial. In einem Satz hat er das Wesentliche vermittelt. Es war unvergesslich, weil er in dieser kurzen Sequenz deutlich gemacht hat: Focusing hat eine innere Struktur, aber stures Befolgen eines Musters oder schematischen Ablaufs, ohne auf das Gegenüber – den Menschen – einzugehen, führt am Ziel vorbei.

Dazu fällt mir ein Beispiel aus meiner Praxis ein: ein Ehepaar, die Frau war rasend/krankhaft eifersüchtig. Mehr oder weniger permanent peinigete sie ihren Mann mit allerlei Verdächtigungen, absurden Kontrollen, Wutattacken mit Gewaltausbrüchen etc. Insbesondere warf sie ihrem Mann ständig vor, er habe allerlei Geheimnisse vor ihr. Beide liebten sich – es war spürbar –, sie waren jedoch vollends verzweifelt. Das Zusammenleben war zur Hölle geworden. Beim Jogging folgte sie ihm mit dem Fahrrad, verdächtigte ihn, schon beim nächsten Baum wieder mit irgendeiner Frau etwas anzufangen. Immer wieder sprach sie von den vermeintlichen Geheimnissen ihres Mannes. Kurz: eine wahrhaft heftige/bizarre komplementäre Eskalationsdynamik. Schrecklich, unerträglich, eine Form von Besessenheit.

In der Mediation folgte ich spontan einem Impuls und intervenierte folgendermaßen: Ich nahm mir nicht die Zeit, meiner Co-Mediatorin mein Vorgehen näher zu erläutern. Ich unterbrach den Prozess, erklärte, eine verrückte und sonderbar anmutende Idee zu haben und wandte mich an die beiden etwa wie folgt: »Darf ich unterbrechen? Ich möchte sie etwas fragen.« Und nur an ihn gerichtet: »Ich möchte mit ihrer Frau allein in ein anderes Zimmer gehen, erlauben sie das?« »Ja, das erlaube ich Ihnen, ja, selbstverständlich.« Okay! Dann senkte ich meine Stimme in geheimnisumwitterte, bedeutungsschwangere, paralinguistische Gefilde: »Ich will nämlich ein Geheimnis mit ihrer Frau teilen, ein Geheimnis, das Sie nie erfahren sollen. Darf ich das?« Er willigte ein. Ich verschwand mit ihr zum »Tête-à-Tête« und rang ihr das »heilige Versprechen« ab, unter allen Umständen bis zum nächsten Termin dieses Geheimnis zu wahren, nie und nimmer ihren Mann einzuweihen. Ich verknüpfte diese Aufgabe mit der Aussicht, wie durch ein Wunder bei Befolgung der streng geheimen Vorgaben ihre Ehe retten zu können.

Schließlich erhielt sie in einem quasi okkulten Brimborium (die Dame war in hohem Maße abergläubisch) ihren geheimen Auftrag: »Sie haben gute Chancen, Ihren Mann zu behalten, wenn Sie ihn loslassen können. Dieses Loslassen allerdings darf nie ausgesprochen werden; Sie müssen diese Botschaft in Handeln und Verhalten übersetzen, quasi operationalisieren, ihm dies zeigen, durch Ihr Verhalten, durch Ihr Tun!«

Meine Kollegin war mit dem Ehemann zurückgeblieben. Ohne Absprache vereinbarte sie mit ihm, seine Frau nicht zu bedrängen, das Geheimnis offen zu legen, aber im Stillen darüber nachzudenken, seine Frau aufmerksam zu beobachten, um das Geheimnis zu erraten. Wir vereinbarten, uns in vier Wochen wieder zu treffen und dann weiter darüber zu sprechen. In der Nachbesprechung meinte die Kollegin: »Zuerst war ich etwas irritiert – du schnappst die Klientin und lässt mich da mit dem Mann sitzen. Etwas irritiert dachte ich: Ich weiß zwar nicht, was du jetzt vorhast, aber ich mache einfach mit dem Mann weiter«. Rein intuitiv hat sie jedenfalls erstaunlich komplementär und stimmig interveniert.

Als das Paar nach vier Wochen zum nächsten Termin wiederkam, hatte sich das Eifersuchtsdrama gemildert und das Leiden daran nach der Einschätzung beider um die Hälfte reduziert. Sie beschlossen, sich nicht zu trennen, sondern erlangten durch die erlebte Veränderung die Zuversicht, gemeinsam ihr Problem Schritt für Schritt lösen zu können. Beim ersten Termin brach es noch verzweifelt aus dem geplagten Ehemann heraus: »Ich ziehe heute noch aus, ich ertrage das nicht mehr«. Inzwischen hatten sie einen Urlaub verbracht, in dem sie ihrem Mann – für ihre Verhältnisse – wahrlich erstaunliche »Freiheiten« gewährte. In der Reflexion wurde mir erst klar, dass meine Intervention genau darin bestand, mit ihr exakt das zu tun, was sie ihrem Mann immer vorhielt: nämlich Geheimnisse zu haben. Im Moment der intuitiv aufkommenden Idee war diese Überlegung keineswegs Teil meiner Gedanken – ich folgte dem Impuls und handelte danach.

Ähnliche Beispiele gibt es viele. Natürlich folge ich nicht jedem Impuls, jeder Idee, aber doch häufig. Daraus entstand Schritt für Schritt ein mir heute unverzichtbar erscheinendes methodisches Instrumentarium.

Worauf führst du es in dieser Geschichte zurück, dass sich die Eifersucht verringert hat?

Das Gespräch mit der Frau hat etwa eine halbe Stunde gedauert. Sie war sehr verzweifelt und hat erschütternd geweint. Sie sagte, sie liebe ihren Mann über alles und inniglich und sie wolle ihn nicht verlieren. Auch mir standen Tränen der Rührung und des Mitgefühls in den Augen ob dieser Verzweiflung und der »fehlgeleiteten Liebe«. Sodann verordnete ich ihr eine auf die Seele geschneiderte Kur: Ich wüsste ein Geheimnis, welches ihr ermöglichen könnte, ihre Liebe zu retten und ihren Mann zu behalten bzw. wiederzugewinnen. Der Vorspann, den Zauber anzukündigen, nahm geraume Zeit in Anspruch.

Etwa wie wenn man jemanden eine Pille gegen irgendein Symptom oder eine Krankheit verabreicht, dabei jedoch eine halbe Stunde damit zubringt, den PatientInnen zu erklären, welches Ritual mit der Einnahme der Pille verbunden ist, um die ersehnte Heilung zu bewirken. Ich machte aus dem Geheimnis ein *großes* Geheimnis, quasi ein Geheimnis zweiter Ordnung. Bis sie dann schon ganz, ganz neugierig, geradezu begierig darauf war, die Kur verordnet zu bekommen. Der Boden war damit bereitet, um meine Intervention nun an die Frau zu bringen. Sie durfte mit ihrem Mann nicht darüber sprechen. Wenn sie diesen Satz – »Du kannst deinen Mann behalten, wenn du ihn loslassen kannst« – mit Worten sagt, dann fällt der ganze Zauber in sich zusammen. Und das versuchte sie dann auch unter großen Mühen. Etwa einen Monat darauf hatte sich ihre Lage spürbar gebessert. Der Ehemann, im Stillen seine Frau beobachtend, erriet tatsächlich, dass seine Frau ihm obige Botschaft durch ihr Verhalten zeigen, sie übermitteln wollte.

Deine Geschichte ist eine sehr berührende, und ich habe ja schon einige Geschichten von dir gehört. Der Hintergrund deiner Arbeit, was dich letztlich auch dazu bringt, aus der Normopathie hinauszugehen, scheint mir so etwas wie Liebe zum Menschen zu sein. Dieses Herausführen aus der Normopathie ist auch das, was Queer-TheoretikerInnen im Grunde tun, nämlich darüber nachzudenken, wie Menschen aus diesem unglaublich beengenden, verletzenden und mitunter tödlichen Korsett der Normopathie herausschreiten können.

Ja, ich schreibe üblicherweise bei allen meinen Workshops einen Satz ganz groß auf das Flipchart oder auf die Tafel und sage, das ist oberstes, methodisches Gebot und das ist die moralische Maxime des Augustinus, die lautet: »Dilige et quod vis fac!«, d.h. liebe und tue, was du willst. Augustinus hat damit gemeint, was immer du mit Menschen tust, wenn du es aus Liebe heraus tust, dann kann es nicht schädlich sein. Und das ist auch mein oberstes Gebot, denn wenn ein Mensch Menschen nicht liebt, dann sollte er überhaupt keine Mediation betreiben, keine Therapie und keine Supervision, sondern etwas anderes.

Es klang ja schon an, aber ich möchte dich noch konkreter fragen, welche Rolle in deiner Arbeit das performative Moment spielt. Eine queere Form ist die theatralische Inszenierung, mit der eine gegebene Ordnung infrage gestellt und durcheinander gebracht wird. Gleichzeitig wird Performativität

als eine diskursive Herstellung von sex und gender aufgefasst, indem durch die Wiederholung dessen, was sex ist und was gender, was Mann ist und was Frau, Geschlecht kulturell konstruiert wird. Heute kann ich mir überlegen, ob ich als Mann auf die Straße gehe oder als Frau oder als Cyborg, wie auch immer. Ich bin in einem bestimmten Rahmen geduldet. Im Showgeschäft, auf der Bühne ist das noch einmal anders; da kann ich etwas ausdrücken, was im alltäglichen Leben nicht immer auszudrücken ist. Meine Frage ist, ob du das diskursive Herstellen, diese Art von performativer Arbeit, performativer Vorstellung auch auf deine Arbeit übertragen kannst und ob du mit solchen Methoden arbeitest?

Wenn ich das Performative richtig verstanden habe, dann will ich das einmal mit Aufführung bzw. Inszenierung assoziieren und mit Theater in Verbindung bringen. Das Theater ist ja eine Metapher, die so alt ist wie die Menschheit; »die ganze Welt ist ein Theater, und wer es weiß, ist klug«, meinte – wenn ich nicht irre – Hugo von Hofmannsthal. Eine wichtige Funktion des Theaters ist es auch, eine Distanz herzustellen zum eigenem Leben, um auf das eigene Leben blicken zu können, und alle Dramen, die im Burgtheater und in Hollywood dargeboten werden, ermöglichen bzw. bieten dem Publikum an, Bezüge zum eigenen Leben herstellen zu können und dadurch Distanz zum gelebten Leben und zu seinen dramatischen, tragischen, komischen Elementen. Dieses Moment versuche ich in meiner Arbeit tagtäglich einzuführen, und ich habe durch das »Gemischte Doppel«, also in der Zusammenarbeit mit einer Kollegin, und durch das Reflekting Team eine Bühne eingeführt, wo die KlientInnen zum Publikum werden. Die Co-Mediatores sitzen sozusagen auf der Bühne und tragen dort einen Diskurs aus. Und zwar auf den Brettern der Welt des Möglichen! Das Reflekting Team wird angekündigt als freies Assoziieren, Phantasieren, unzensiertes lautes Denken, Empfinden, Fühlen etc., keinesfalls als ExpertInnendiagnose bezogen auf die Realität. Ich teile den KlientInnen mit: Wir erlauben uns zu fantasieren und laut zu denken, was immer uns durch Herz und Hirn geht – eine Art Umkehrung der Freudschen Kur: Die KlientInnen hören zu, und die Mediatores lassen ihr Unterbewusstes ausufernd. Diese Methode ermöglicht es uns, einen Raum zu öffnen, Gedanken zu öffnen, Möglichkeiten zu öffnen, weil im Raum des Möglichen diese Distanz und das Performative theatralisch da ist, wo die KlientInnen sich wirklich zurücklehnen können. Denn jetzt spielt sich auf der Bühne sozusagen ein Dialog oder ein Diskurs ab, der – wie angekündigt – nicht die Realität ist und auch nicht sein will, sondern nur Möglichkeiten ausstreut. Das

ist das eine Element. Das andere ist, dass ich seit vielen Jahren begonnen habe, sehr auf Körpersprache zu achten und mich auch selbst, so gut ich kann, darin geschult habe. Mittlerweile weise ich landauf, landab, wenn ich Workshops in Mediation gebe, immer wieder auf die Wichtigkeit der Körpersprache in der Kommunikation hin, denn ich finde, dass wir diese körpersprachliche Komponente in unglaublich hohem Ausmaß unterschätzen. Zu 90% konzentrieren wir uns auf den Inhalt der Worte, vor allem auf die Semantik, d.h. auf die Kommunikation vom Hirn zu Hirn. Das ist aber nur ein kleiner Teil der Kommunikation. Der wesentliche Teil spielt sich von Herz zu Herz und von Bauch zu Bauch und vom Unterbewussten zum Unterbewussten ab.

Kann ich das so verstehen, dass du mit dem Theatralischen in der Mediation einen Raum, eine Bühne herstellst, wo du Menschen Wege vermittelst, die sie in ihrem Herzen kennen, aber aus irgendwelchen normativen Gründen, zu-meist nicht sehen können? Du öffnest auf diese Weise Türen, wo Menschen durchgehen können, die ihnen verschlossen sind?

Alles Mögliche passiert in diesen theatralischen Räumen, aber im Grunde genommen versuche ich einfach, die Sichtweisen zu verändern und den Raum des Möglichen zu öffnen. Eine zum Teil sehr wirkvolle und immer auch sehr komische und heitere – und dadurch auch heilsame – Strategie ist es, einfach das Gegenteil darzustellen, einfach ein Muster eines Konfliktes umzukehren und den agierenden Personen einen Rollentausch vorzuspielen, eine Standardfigur in Komödien, wenn plötzlich der Stille laut wird und der Laute still und der Autoritäre wird plötzlich zahm und der Zahme wird autoritär. Als Brauch gibt es diese Umkehrung, allerdings leider sehr verkümmert, in den Faschingsbräuchen, wo scheinbar Männer zu Frauen und Frauen zu Männern werden, wo *sex* und *gender* durcheinandergewirbelt werden. Noch in 15. und 16. Jahrhundert war es z.B. in Frankreich üblich, am geheiligten Altar völlig umgekehrte Messen zu zelebrieren. Es gibt viele Rituale und Geschichten, wo an einem Tag Bettler Könige werden, es gibt Faschingsprinzen und -prinzessinnen. Das sind Relikte einstiger Tradition, Herrschaftsverhältnisse, Jung–Alt, Frau–Mann, Reich–Arm etc. umzukehren, eine Transgression, einen Rollentausch vorzunehmen. EthnologInnen kennen und erforschten in vielen Kulturen die Figur des »Trickster«, bei Levy Strauß und vielen anderen nachzulesen. Diese Person spielt mit Rollen, auch um Normen deutlich machen, in dem sie sie umkehren und völlig verkehrt anwen-

den. Bei vielen Stämmen in Nordamerika gibt es sie, wie von EthnologInnen beschrieben. Es gibt immer ein Mitglied in einer Gemeinschaft, das alles verkehrt macht; es überschreitet eben in bestimmter Form Normen und Regeln und gelangt dadurch in Kontakt mit dem Überirdischen und Überweltlichen in speziellen Situationen. Ich denke, dass auch die Rolle des Hofnarren so eine Figur war.

Heute gibt es in dieser Tradition vielleicht noch das Kabarett. In der Mediation versuche ich methodisch, diese Funktion des Tricksters, des Verwandlers, des Umkehrers zu erfüllen, ganz verschiedene Sichtweisen auf eine Sache, auf ein Problem, auf Menschen darzulegen, umzukehren, bewusst falsch zu interpretieren, zu unterstellen etc. Es geht mir aber nicht darum, eine professionelle Haltung einzunehmen – es gibt therapeutische und mediatorische Haltungen –, sondern mir geht es darum, der Trickster zu sein, der Narr, in dem Moment, wo ich mit diesen Menschen zusammen bin, ihr Hofnarr zu sein und das spielerisch zu tun, aus Berufung und aus Überzeugung. Das scheint paradox, ist es wahrscheinlich auch, aber auf dieser Bühne spiele ich in gewissen Szenen den Trickster, den Clown, den Narren. Ich bin es mit ganzem Herzen und ich liebe die Menschen und tue das aus Liebe zu ihnen. Dieses Performative und diese Trickster- und Clowngeschichte verwende ich nur, wenn ich sicher gestellt habe, dass ich diese Menschen wirklich mag und sie mich auch. Das ist eine wichtige Voraussetzung, um nicht in Zynismus abzugleiten, wo andere das Gefühl bekommen, dass sich jemand über sie lustig macht. Im Gegenteil: Die KlientInnen lachen mit mir über sich, über ein Symptom, über einen Konflikt etc. Humor schafft so erst einmal eine notwendige und heilsame Distanz. Indem ich auf dieser Bühne vor den KlientInnen diese Rolle abgebe, bin ich das mit Herz und Haut und Haar, und das ist es auch, was den Funken überspringen lässt.

*Wenn ich dem nachgehe, was ich jetzt von dir gehört habe, und auch erin-
nere, wie ich dich in Workshops erlebt habe, wie du Dinge vermittelst, wie du
arbeitest, und wenn ich das in einen Bezug zu Kernaussagen von queer bringe,
dann sehe ich hier in der Intention eine Analogie. Queer verschiebt
Grenzen, soweit es möglich ist, d.h. nur selten werden wirklich alle Türen
geöffnet in ein weites, freies Feld, wo weiter gespielt, gedacht werden kann,
wo es erlaubt ist, anderes zu denken als in vorgegebenen Bahnen, z.B. in
Bezug auf Kultur, kulturelle Verortungen, Identitäten, Weltbildern. Queer ist
aber eine Möglichkeit, Türen auch gegen kulturelle und »ethnische« Veror-
tungen zu öffnen, die immer mitgedacht werden müssen und sollen, gegen*

Identitätsmarkierungen wie »du bist Türke« oder »du bist Österreicherin«. Eigentlich darfst du gedanklich, spielerisch da nicht raus. Du darfst zwar vieles überschreiten, doch hier liegt die Grenze. So, wie du deine Arbeit beschreibst, habe ich den Eindruck, dass du auch diese Grenze überschreitest, dass du die Türen nicht nur ein bisschen öffnest, sondern sie für jene, die raus wollen, sehr weit öffnest. Die Menschen, die zu dir kommen, können entscheiden, wo sie hingehen möchten, ob sie überhaupt irgendwo hingehen möchten oder ob sie da bleiben wollen, wo sie sind. Doch wenn sie sich entschließen, mit dir auf diese Bühne zu gehen und zu spielen, dann öffnest du in deiner Arbeit Räume und Grenzen – ohne nur eine Verschiebung anzubieten.

Zwei Dinge fallen mir dazu ein. Das eine ist eine Metapher, ein Bild, das ich immer wieder verwende, für mich selbst in meinem eigenem Leben oder auch KlientInnen, FreundInnen und Mitmenschen gegenüber: Wir alle leben in einem Schloss, wie z.B. Sanssouci oder so etwas Ähnliches, aber wir benutzen nur Zimmer und Küche, und wir machen die Türen nicht auf. Und darum sitzen wir und klagen, wie schrecklich klein die Welt ist und wie schrecklich eng, aber wir stehen nicht auf und öffnen die Türen, und wir schauen uns dieses Schloss nicht an, dieses wunderbare Schloss, was es da alles gibt. Der zweite Gedanke ist: Ich kann mich natürlich heftig täuschen, aber irgendwie beschleicht mich ein Verdacht, dass unsere normopathische Gesellschaft, dass diejenigen, die damit brechen wollen – und *queer* scheint eine Strömung davon zu sein –, dass diese Abweichung und die Abweichenden von der Normopathie auch nicht ganz wegkommen. Wir sind alle in ihr aufgewachsen, und deshalb könnte es sein, dass diejenigen, die von der Norm abweichen, den Sanctus für die Abweichung von denjenigen wünschen bzw. wollen, die die Normen aufrecht erhalten. Und deshalb halte ich solche Theorien wiederum für eine absolute Verhinderung.

Du meinst, jene, die von der Norm abweichen, wollen dafür gemocht werden?

Ja, sie wollen gemocht werden dafür und sie wollen – um in der Schlossmetapher zu bleiben – aus dem Zimmer und aus der Küche heraus, begnügen sich aber damit, die ganze Zeit davon zu reden, dass sie da raus wollen und sagen: »Ihr hindert mich daran. Wann erlaubt ihr mir endlich, dass ich da raus kann?« Aber sie tun es nicht, sondern sie reden nur davon. Ich denke, man muss es einfach tun.

Ich erinnere mich an eine Geschichte von einem Paar, das das Problem hatte, schon getrennt zu sein, aber noch nicht geschieden, und einer der beiden hat gesagt: »Scheidung gibt es einfach nicht, Trennung gibt es auch nicht. Du kannst machen, was du willst, aber so etwas existiert in meinem Leben und für mich einfach nicht.« Der andere Teil wollte, dass sein Partner ihm den Sanctus zur Trennung, zur Scheidung gibt. Aber das Gegenüber blieb dabei: »Das gibt es nicht, Schluss, basta.« Das ist sehr lange so hin und her gegangen, und dann sind sie zu uns in eine Paartherapie gekommen. Alles, was ich getan habe, ist, dem Mann zu vermitteln – in dem Fall war es ein Mann, aber das ist ja egal –, wenn du den Sanctus von deiner (Ex-) Partnerin bekommst willst, wird sich nichts ändern. Du musst aufstehen, deinen Koffer packen und gehen. Aus.

Eine andere Sache, die mir in diesem Kontext von Abweichung, von Norm und *sex* und *gender* einfällt, ist meine eigene Geschichte. Da haben Abweichungen immer eine große Rolle gespielt und diese Geschichte ist eine einigermaßen bewegte auch deshalb, weil ich schon von Kindheit an liebend gerne mit dem Brechen und Überschreiten von Normen gespielt habe und es auch jetzt noch tue. Aber was ich von mir selber kenne, ist, dass es eine Koketterie von Abweichenden gibt. Ich fühle mich voll und ganz dazu gehörig. Einerseits ist es uns sehr wichtig, einfach klar und deutlich zu signalisieren: »Seht her, wir sind anders, wir sind nicht so wie ihr, kleinlich, humorlos« oder wie auch immer; »seht her, wir machen das ganz anders.« Das ist toll und gut und verleiht einfach Selbstwertgefühl. Andererseits zieht es natürlich auch Aggressionen auf sich, und das ist immer bedrohlich. Für die Normopathen ist es immer bedrohlich, wenn jemand sagt: »Ich mach's immer anders, ich lebe anders, ich kleide mich anders, ich liebe anders.« Aber gleichzeitig gibt es eine Wehleidigkeit von denjenigen, die sich eben anders verhalten und sich dann wundern, dass die Normopathen heftig reagieren. Da würde ich mir wünschen – aber das ist ja kein Weihnachtsinterview – dass es diese Wehleidigkeit nicht gäbe. Ich bin mit allen einverstanden, die experimentell andere Lebensformen, Liebesformen in welchen Kontexten auch immer, die Vorstellungen von Menschsein erweitern. Das kommt, denke ich, uns allen zugute. Im Nachhinein begreifen das sogar die Normopathen. Es ist gut, dass es im vorigen Jahrhundert die Frauenbewegung, die Arbeiterbewegung, die Schwulenbewegung, die Lesbenbewegung gegeben hat, dass es an der Front Menschen gegeben hat, die für etwas gekämpft haben und dafür Prügel bezogen haben. Aber ich wünschte mir, dass es weniger Wehleidigkeit bei jenen gibt, die von der Norm abweichen.

Nun, es sind ja nicht alle wehleidig, da wirst du mir zustimmen, von den Verallgemeinerung wollen wir uns jetzt nicht einholen lassen.

Ich habe ja auch gesagt, dass es ein Verdacht ist, der mich beschleicht.

Dass man es einfach tun muss, wäre ein wunderbarer Schluss. Aber ich möchte noch einmal an die Idee des Buches anknüpfen, ob es Praxisfelder gibt, ob es auch andere Denkbarekeiten gibt, die aus Polarisierungen herausführen, jenseits von sex und gender-Diskussionen. Dass du Grenzen im Rahmen des streng geregelten Verfahrens der Mediation vehement überschreitest, hast du sehr anschaulich dargestellt. Was du beschreibst, sind ja im Grunde genommen Übungen im Denken und im Tun, es sind Tabubrüche, die den Tabubruch nicht als mögliches (neues) Identitäres beschreibt, sondern danach trachtet, Türen und Grenzen so zu öffnen, dass es nicht nur eine Verschiebung ist. Die Frage ist ja, in welchen Räumen kann das geschehen, gibt es andere Vorstellungen als diese eindeutigen Kategorien?

Ja, es gibt andere Vorstellungen. Ein Ahn- und Urvater, in dessen Tradition ich mich in aller Bescheidenheit gerne sehe, ist Diogenes. Er ist einer der ersten Figuren in der abendländischen Tradition, der aktionistisch vorging, durch seine Philosophie lebte und im Tun auch vermittelte, nicht von einem Lehrstuhl herab. Eine überlieferte Szene liebe ich ganz besonders: Ein damals hoch gerühmter Shootingstar, ein Philosoph, hielt einst einen Gastvortrag. Alle Intellektuellen strömten in Scharen zu dem Ereignis. Der große Meister stand am Pult, begann seine Rede. Nach einer halben Stunde betrat Diogenes den Raum, der übervoll mit Zuhörern war. Mit einem Fisch in der Hand. Er hob die Hand mit dem Fisch, stellte sich mitten in die versammelte Zuhörerschaft. Schweigend mit dem Fisch in der erhobenen Hand. Nach und nach ging ein Raunen durch die Menge, immer mehr Publikum dreht sich um und schaute erwartungsvoll zu Diogenes. Letztlich startete alles auf Diogenes und seinen Fisch. Das Gemurmel wurde stiller und stiller, die Aufmerksamkeit wandte sich gänzlich vom Redner ab. Dieser stand vor dem Pult, sah jede Menge Köpfe sich von ihm ab- und Diogenes mit seinem hoch erhobenen Fisch zuwenden. Bis letztlich ausnahmslos alle dorthin starteten. Der Redner verstummte irritiert. In die Stille hinein sprach nun Diogenes: »Ein toter Fisch bringt den berühmten Philosophen zum Schweigen«.

Ich danke dir für dieses Gespräch.

Das »untote« Subjekt, die »ortlose« Kritik

»(...) An allen Sprachen, allen Gebeten habe ich Anteil. Ich dagegen bin Teil von nichts und niemandem.«
(Amin Maalouf: Leo Africanus)

In Julio Cortázers Erzählung *Alle lieben Glenda* wird die Geschichte einer Vergötterung geschildert, die nachgerade unentrinnbar auf Mord zusteuert. Die Liebe, die eine kleine Gruppe von Männern und Frauen für die Schauspielerin Glenda Garson empfindet, führt zur Bildung eines eingeschworenen Clans. Alle Mitglieder lieben Glenda – so sehr, dass sie weltweit sämtliche Kopien ihrer weniger gelungenen Filme entwenden und nach einer Revision gemäß eigener Vorstellungen wieder an den alten Platz zurücklegen. Just in dieser Zeit gibt Glenda Garson öffentlich bekannt, dass sie sich von Film und Theater zurückziehe. Nun kann die Vollkommenheit der Vergötterten nicht mehr angetastet werden; ihr Bild wird ohne den geringsten Makel in Erinnerung bleiben, so, wie sie sich selbst hätte sehen wollen. Doch diese Phase dauert viel zu kurz, und als die Mitglieder des Clans nach einem Jahr erfahren, dass die Schauspielerin zum Film zurückkehren will, beschließen sie, zur endgültigen Tat zu schreiten: »Wir liebten Glenda so sehr, daß wir ihr eine letzte unverletzbar Vollkommenheit geben würden. Auf der unerreichbaren Höhe, zu der wir sie erhoben hatten, würden wir sie vor dem Sturz bewahren, ihre Getreuen würden sie weiterhin uneingeschränkt verehren können; man steigt nicht lebend von einem Kreuz.«¹

Das kontextualisierte Subjekt

Cortázar baut seine Erzählung auf einem archetypischen Begehren auf, das uns aus vielen Heldengeschichten, nahezu allen Religionen und aus mittelalterlichen Heiligenlegenden bekannt ist: physische Vernichtung der Person zum Zweck des Überlebens der Idee. »Man steigt nicht lebend von einem Kreuz«: Das Fleisch muss schmerzen, der Körper muss ausgemerzt werden, der Märtyrer muss eines qualvollen Todes sterben, damit der Geist, der in der Materie bloß verkörpert war, unsterblich werden kann. Und umgekehrt:

Solange der Geist in seiner Körperlichkeit gefangen bleibt, kann seine wahre Größe niemals zur Geltung kommen. Sterben (oder Töten) um der Unsterblichkeit willen – das ist das Ideal des Körper-Geist-Dualismus und aller heilsgeschichtlichen Erzählungen: von Hagiografie über Revolutionsromantik bis hin zu »sex, drugs & rock'n roll«-Biografien der Morrisons, Joplins oder Cobains der Popmusik-Geschichte.

Dem Tod als Martyrium wohnt eine weitere Dimension inne: Er verwandelt den Menschen in ein *Subjekt*. Das Erlittene hebt die Person aus der Masse hervor, und mit dem Märtyrer-Tod wird ihr der Dornenkranz des *subiectum* zuteil, in beiden heutigen Bedeutungen des Wortes: als der Handlung *unterlegtes* Prinzip und dem Geist (der Idee, der Sache) *unterworfenen* Element. Lange Zeit bildete das Martyrium (neben Askese und militärischer Heldentat) einen wesentlichen Modus der Subjektwerdung im Abendland.² Erst die Moderne vergrößerte die Zugangsmöglichkeiten zur Subjekt-Funktion – mit Hilfe einer paradoxen Dreifaltigkeit.

Die von den Philosophen der Barockzeit umgewälzte Erkenntnistheorie und die mit den Egalitätsthesen des 18. Jahrhunderts eingeleitete soziale Ontologie erkannten dem Menschen zunächst eine widersprüchliche Doppel-funktion zu: Jede Person ist als Vernunft-Wesen ein *Subjekt*, und jeder Mensch ist – wie auch früher, bloß nun nicht mehr im religiösen oder ständischen Sinne – Teil eines sozialen *Gefüges*. In dieser Konzeption wird das Subjekt ebenso durch Autonomie definiert wie durch Indifferenz: Subjekte unterscheiden sich *vor* dem Staat, *im Auge* des Gesetzes nicht voneinander; sie sind gewissermaßen *austauschbar*. Dieses Subjekt ist ein neutrales: Es weist auf den ersten Blick keine empirischen Attribute auf oder – wie später angeprangert wurde – verschleiert sie. Dem Subjekt wird auf doppelte Weise Identität abverlangt: durch die Annahme des mit sich selbst identischen Ichs und durch das Verschwinden jeglicher sozialer Differenz zwischen Subjekten auf der Abstraktionsebene der Vernunft und der Bürgerschaft. Freiheit und Gleichheit, seit Rousseau stets in einem Atemzug erwähnt, gerieten miteinander allmählich in einen verborgenen Konflikt.

Ohne diesen inneren Widerspruch abzuschaffen, verfestigte sich die Doppelbedeutung des Wortes Subjekt mit Hilfe der Theorie der Intersubjektivität; sie wurde sogar um eine weitere Facette erweitert: Subjekt zu sein bedeutet nun nicht nur das Prinzip der Tat und das Partikel des Gefüges zu sein; spätestens seit Hegel bedeutet es auch, ein *prozesshaftes Selbst* zu sein. Das Selbst *wird*, indem es sich durch intersubjektive (Selbst-)Erkenntnis via Anerkennung verwirklicht.³

UrheberIn der Handlung, Sujet des sozialen Gemäldes und Objekt der Anerkennung – das moderne Subjekt ist als säkulare Dreifaltigkeit konzipiert: Es kann autonom handeln, es gehorcht den Gesetzen, und es kann anerkannt oder verkannt, erforscht, gebildet, konstruiert, ausgetauscht werden – in dem Maße, in dem es *zählbar* ist. Das Paradoxon ist hier inhärent;⁴ es handelt sich um eine Kippe, an der das Subjekt als Aktivitätsprinzip steht und sich mit einem Mal in das Objekt verwandeln kann, in die Passivität des Gegenständlichen. Und umgekehrt: Jeder Subjektwerdung geht eine Objektivierung voraus.⁵

Dass dieses paradoxe Gerüst von der Macht her gedacht ist, das Herrschen über Natur wie über Menschen als Zweck hat und der endlosen Rechtfertigung der Herrschaftsverhältnisse dient – ja, dass es selbst von Macht legitimiert wird und Macht *ist*, erkannte vermutlich nicht zuerst Karl Marx. Er war aber jedenfalls der Erste, der die paradoxe Konzeption der Subjektivität, zugleich archimedischer Punkt und Unterworfene/r zu sein, in einen *determinierten Voluntarismus* umschrieb. Eine berühmte Textstelle aus dem Jahr 1852 lautet: »Die Menschen machen ihre Geschichte, aber sie machen sie nicht aus freien Stücken, nicht unter selbstgewählten, sondern unter unmittelbar vorgefundenen, gegebenen und überlieferten Umständen.«⁶

Marx lehnt das Subjekt nicht ab, obwohl er dessen Verbindung zur Herrschaft aufzeigt. Er *relativiert* das Subjekt in einem ersten Schritt: als durch Determination des Vorherrschenden eingeschränkter, unterjochter, zur Passivität gezwungener Wille – um es in einem nächsten Schritt mit dem Potenzial des Geschichte-Machens auszustatten. Kurz: Marx *kontextualisierte* das Subjekt, ohne es seiner »Subjektivität« zu entledigen. Er setzte es in den Kontext der historisch und struktural verankerten *Klasse* ein: eine soziale und ökonomische Einbettung.

Dem folgten – in Stuart Halls Worten – weitere »Dezentrierungen« des Subjekts: Sigmund Freud konfrontierte das (selbst-)bewusste Subjekt mit seinem Unbewussten. Ferdinand de Saussure gründete das individuelle Sprechen (*parole*) des Subjekts auf einen kollektiven Teil der Sprache (*langue*). Michel Foucault verwies auf den Körper des wissenden Subjekts, der von der Disziplinär- und Biomacht durchdrungen ist, und darauf, dass das Wissen selbst ebenso mit Macht verflochten ist. Foucault zeigte auch, dass die Vernunft, das Fundament des modernen Subjekts, sich vor allem im Negativspiegel des Wahnsinns entwarf und stets reproduziert.

Und der Feminismus, so Stuart Hall weiter, unterlegte dem universalen Subjekt die Geschlechtlichkeit.⁷ Diesen Kategorien der »Dezentrierung« ist

noch jene der *Kultur* (oft auch: *Ethnizität*) hinzuzufügen. Spätestens seit der »kulturalistischen Wende«⁸ hat das universelle Subjekt auch ein Gefäß namens Kultur bekommen, das an die Einbettung der Vernunft, des Wissens und der Selbst- wie Fremdbilder, also des Subjekts, in unterschiedliche symbolische Systeme gemahnt.

Tod und Wiedergeburt des Subjekts

Das abstrakte, sich über soziale Differenzen erhaben wahnende, universelle und als Vernunft-Identität begriffene Subjekt wurde somit seit Marx mehrfach kontextualisiert. Je mehr Kontexte dem Subjekt unterstellt wurden, desto mehr fand in seinem Inneren eine Bedeutungsverschiebung statt: von der uneingeschränkten Autonomie und Neutralität hin zur unterworfenen und nicht anerkannten Differenz. *Identität* begann, – statt den Zustand des mit sich selbst Identen – die *Identifizierung* durch andere und letztlich auch die Identifizierung des Selbst mit einem Kollektiv anzuzeigen. Das Subjekt verwandelte sich in eine schlechte Erklärungsinstanz – sofern es selbst zunehmend erklärungsbedürftig wurde. Fortan war es nicht mehr möglich, vom universalen Subjekt ausgehende Theorien und Denkmodelle zu erstellen, ohne sich den Vorwurf einzuhandeln, einer hegemonialen Praxis zu frönen und vorhandene Herrschaftsmechanismen zu legitimieren.

Das Subjekt war nun nicht mehr der wackere Held des Denkens und Handelns, der jedem Zweifel standhielt; es war aber dafür noch lange nicht *tot*. Erst die so genannten poststrukturalistischen oder postmodernen AutorInnen legten Thesen vor, die bald als »Tod des Subjekts« gelesen und in die Welt hinausposaunt wurden.

Einen fundierten Einwand gegen diese Todesanzeige formulierte Agnes Heller in einem Essay.⁹ Um einen Leichnam beerdigen zu können, müsse man ihn zuerst identifizieren, schreibt sie, aber genau in diesem Zusammenhang liege eine Identitätsverwechslung vor. Heller zählt fast 20 verschiedene Bedeutungen des Wortes *Subjekt* auf und fragt, welches davon nun vom Tod betroffen sein soll: Individuum oder Bedeutung konstituierendes Subjekt; das Subjekt des Wissens oder das moralische Subjekt; Selbstbewusstsein oder transzendentes Subjekt?

Mir drängt sich eine weitere Frage auf: Wenn das Subjekt tot ist, warum reden wir denn *so viel* darüber? Ich möchte den Standpunkt vertreten, dass der viel zitierte »Tod des Subjekts« ein Wunschenken war und bleibt. Mag

sein, dass das Subjekt im Horizont einer neuen Avantgarde – der Postmoderne, des Postfeminismus und des Postkolonialen – keinen Platz mehr findet. Solange es im Horizont einer anderen Avantgarde, nämlich der so genannten neuen sozialen Bewegungen, eine noch unverzichtbare Rolle spielt, ist es allerdings nicht tot.

Das Subjekt ist, um es im Jargon der Horror-Zunft auszudrücken, »untot«. Das schlichtweg »Postmoderne« genannte Paradigma brachte nicht nur den Willen zur Subjektlosigkeit mit sich. Es hat gleichsam multiple »Subjekt-Partikel« an Stelle des universalen Subjekts gesetzt.¹⁰ Und diese finden ihren Ausdruck bisweilen in der vielfältigen Politik der Identität bzw. Differenz. Die neuen sozialen Bewegungen, von Feminismen über Lesben- und Schwulen-Bewegungen bis hin zu ethnischen Minderheiten, lehnen zwar das – groß geschriebene – SUBJEKT ab, wollen aber auf das wegweisende und verbindende eigene – klein geschriebene – Subjekt nicht verzichten. Die Postmoderne, die schlechthin mit dem Mord am Subjekt in Verbindung gebracht wird, markiert zugleich dessen Wiedergeburtstunde.

Wie tot muss aber dann das Subjekt sein, damit es nicht wieder im Namen eines herrschaftssüchtigen Universalismus Differenzen einebnen, sie in Identitäten verwandeln und das Gesetz der Norm durchsetzen kann? Wie lebendig muss es wiederum sein, um eben diese Differenzen in die Welt der Repräsentation hinein reklamieren zu können?

Dichotomien um den Subjekt-Begriff

Sehr ausführlich diskutiert wurde die Subjekt-Frage insbesondere in der feministischen Theorie und Praxis der letzten zwei Dekaden. Drei Probleme, als Dichotomien formuliert, springen dabei ins Auge: *Gleichheit* versus *Differenz*; *Essentialismus* versus *Konstruktivismus*; *Identitätspolitik* versus *De-konstruktion*. Theorieansätze, politisch-theoretische Debatten, philosophische Frontenbildungen innerhalb der Feministischen Theorie, und analog dazu in anderen neuen sozialen Bewegungen, verliefen in den letzten zwei Jahrzehnten hauptsächlich entlang dieser drei Dichotomien. Ihren Brennpunkt bildet jeweils die Subjekt-Frage, und sie können drei Teilbereichen der Philosophie zugeordnet werden: Die erste Dichotomie betrifft die *Ontologie* (das Sein) des Subjekts, die zweite die *Epistemologie* (die Erkenntnis) des Subjekts und die dritte die *Praxisphilosophie* (die Handlung) des Subjekts, verbunden mit normativen Fragen. Die diesbezüglichen Debatten sind hin-

länglich bekannt, ich will mich daher auf das – aus meiner Sicht – Wesentliche an ihnen konzentrieren.¹¹

Gleichheit/Differenz

Die oft genug erzählte Geschichte der paradigmatischen Phasen in der feministischen Theorie und Praxis fasst Cornelia Klinger übersichtlich in einem Schema zusammen:

- »I.1 Forderung nach Gleichheit zwischen Frauen und Männern;
- I.2 Postulat der Geschlechterdifferenz; verbunden mit der
- 2.1 Annahme einer Gleichheit zwischen Frauen im Sinne universaler Schwesterlichkeit (»global sisterhood«);
- 2.2 Debatte um Differenzen zwischen Frauen, wobei das Verhältnis zwischen Frauen und Männern im Wesentlichen außer Betracht bleibt.«¹²

Bei diesem Phasen-Modell handelt es sich um eine Fortsetzung der *Kontextualisierung* des Subjekts; diesmal in seiner konkreten – kontextbezogenen – Form als »Frau«. Diese permanente Kontextualisierung berührt Fragen nach dem Sein oder Wesen des Subjekts: Es wird danach gefragt, »ob es Gleichheit/Differenz(en) zwischen den Geschlechtern *gibt* oder ob Frauen untereinander gleich oder verschieden *sind*«. ¹³ Die ungelösten Probleme jeder einzelnen Phase werden wie Treibgut in das Gebiet des Seins gespült, die ursprünglich *rechtlich-normative* Semantik der Gleichheit verwandelt sich in eine *ontologische*. An diesem Punkt wird auch die bereits in der Antike definierte Unterscheidung zwischen Gleichheit und Identität nahezu völlig ausgeblendet. Denn Gleichheit bedeutet keineswegs »Übereinstimmung in jeder Hinsicht« ($a = a$), was eher eine Definition logischer Identität darstellt. Gleichheit bezeichnet eine Übereinstimmung in »relevanter Hinsicht« ($a = b$ in der Hinsicht n) und setzt somit Differenzen zwischen den Vergleichspersonen per definitionem voraus.¹⁴ Differenz hingegen ruft in jeder ihrer Artikulation Identität hervor – ein Problem dialektischen Denkens, das auch politisch unlösbare theoretische Aporien nach sich zieht.¹⁵ Wohl deswegen kann in den letzten Jahren eine Verschiebung der ungelösten ontologischen Fragen in den Bereich der Erkenntnistheorie beobachtet werden.

Essentialismus/Konstruktivismus

Die Dichotomie *Essentialismus* versus *Konstruktivismus* setzt an diesem Punkt ein. Obwohl ihre Geschichte in der Erkenntnistheorie weit zurück reicht,¹⁶ kommt die Frage nach der »Wesenhaftigkeit« respektive »Konstruiertheit« des Subjekts erst mit dem »Differenz-Paradigma« auf. Hier lautet sie,

vereinfacht dargestellt: Worauf sind Differenz(en) und ihre Zwillingsschwester, Identität(en), zurückzuführen: auf relativ unveränderliche biologische, anthropologische oder kulturelle Eigenart(en) des betreffenden Kollektivs – oder auf soziale, sprachliche Konstruktionsprozesse, die historisch kontingent sind?

Die Auffassung von Differenz/Identität als essentielle Konstante respektive als soziales Konstrukt hat in dreierlei Hinsicht theoretische und politische Relevanz: erstens in Bezug auf die *Veränderbarkeit* vorhandener Differenzen/Identitäten; zweitens in Bezug auf die Durchlässigkeit oder Undurchlässigkeit der *Grenzen* von Differenz/Identität, was auch die kollektiven Ein- und Ausschlussmechanismen berührt; und schließlich in Bezug auf die Verflechtung der Differenz/Identität mit der zuschreibenden *Macht*. Damit betreten wir das Feld der politischen Handlung.

Identitätspolitik/Dekonstruktivismus

Wie ist das Subjekt hinsichtlich der politischen Handlung zu verfassen? Wenn es auf Differenz/Identität gegründet oder einer politisch-sozialen Bewegung als gemeinsamer Nenner vorgelagert wird, haben wir es mit einer *Politik der Differenz* bzw. einer *Identitätspolitik* zu tun. In einer solchen politischen Strategie werden empirisch erfassbare Differenzen zwischen Personen, welche grundsätzlich unendlich viele sind, auf einige wenige, nicht selten auf *eine einzige* reduziert: Hautfarbe, binäre Geschlechtlichkeit, »Kultur«, Ethnizität etc. Diese Differenz(en) wird (werden) dann als verbindendes Merkmal einer Gruppe positiv umdefiniert und der kollektiven Identität zugrunde gelegt. Eine bessere öffentliche, rechtliche und politische Repräsentation, eine revidierte Geschichte aus der eigenen Perspektive und die weit gehende soziale und kulturelle Anerkennung der betreffenden Gruppe bilden die meist genannten Ziele der Identitätspolitik.

Den radikalen Gegensatz der Identitätspolitik stellt bisweilen der »Dekonstruktivismus« dar.¹⁷ Vorgeschlagen wird darin eine Form politischer Handlung und Strategie, die es ablehnt, vorhandene benennende Konstrukte (kollektive Identitäten) als eigenen Ausgangspunkt zu nehmen. Daher will ich Theorieansätze und politische Strategien, die unter *queer* subsumiert werden, auch dem Dekonstruktivismus zuschlagen. *Queer* scheint mir eine dekonstruktivistische Stoßrichtung zu sein, die insbesondere Sexualität (Begehren) als ein weiteres Konstrukt fokussiert und somit die – für den Feminismus konstitutive – Sex-Gender-Unterscheidung samt den damit verbundenen Differenzen/Identitäten einer Dekonstruktion unterzogen hat.

In ihrer jeweiligen »starken« Version münden allerdings sowohl Identitätspolitik als auch Dekonstruktivismus in Sackgassen.¹⁸ Die essentialistische Identitätspolitik betont die »subjektive« Seite der Identität so sehr, dass deren fremdzugeschriebene – konstruierte – Dimension ausgeblendet wird. Somit entsteht ein Paradoxon: Das Subjektive (Selbstzuschreibung) wird zur objektiven Wirklichkeit erklärt. Die machtkritische Komponente geht zugunsten der politischen Anerkennung der eigenen Identität verloren. Der radikal (de-)konstruktivistische Ansatz betont wiederum das »Objektive« (soziale Konstruktion) so sehr, dass die Identifizierung der Individuen mit dem Konstrukt ausgeblendet wird. Auch hier ist ein Paradoxon die Folge: Die objektive Kollektivbildung wird zu einem subjektiven Fehler erklärt. Die praktisch-politische Handlungsmöglichkeit (*agency*) geht zugunsten der theoretischen Machtkritik verloren.

Während der Dekonstruktivismus der Identitätspolitik vorwirft, sie reproduziere vorhandene Machtstrukturen und -diskurse durch Bestätigung hegemonialer Subjekt-Zuschreibungen, handelt er sich seinerseits den Vorwurf ein, politisches Handeln würde ein Ding der Unmöglichkeit sein, sollten wir auf repräsentative Gruppenidentitäten verzichten und eingestehen, hinter der Tat befinde sich kein/e TäterIn.¹⁹

Das Augenfällige ist der *komplementäre* Charakter des Streits: Dekonstruktion und Konstruktivismus haben Identitätspolitik und Essentialismus keineswegs abgelöst. Sie existieren nebeneinander; mehr noch: sie ergänzen einander. Stillschweigend nehmen wir an: In der Theorie müssen wir KonstruktivistInnen sein, in der Praxis kommen wir aber ohne kollektive Identitäten nicht aus.²⁰ Manche TheoretikerInnen haben diesen gordischen Knoten durch ausgefeilte Modelle und Strategien zu durchtrennen versucht. Diese reichen von »strategischem Essentialismus« über »faces of oppression« oder »intersection of identities« bis hin zur Strategie »transversaler Allianz«.²¹

Die Doppelbedeutung des Subjekt-Begriffs

Mögen all diese Modelle und Theorieansätze ihre Stärken haben – eine Achillesferse weisen sie alle auf, und zwar in Form eines blinden Flecks. Sie gehen von der impliziten Prämisse aus, dass sie *von* einem Subjekt reden, obwohl sie *über* zwei Subjekte sprechen. Sie versuchen der *Einheit* des Subjekts dort Rechnung zu tragen, wo es sich – durchgängig – um *zwei* unterschiedliche, also uneinheitliche Bedeutungen des Wortes Subjekt handelt.

Das eine Subjekt, von dem wir reden, entzündet sich an Differenz bzw. Identität. Es entspringt der Kontextualisierung des universalen und neutralen Subjekts der Moderne und verbindet sich mit den beiden Bedeutungen des Subjekt-Begriffs, die – wie bereits erwähnt – zunehmend die erste (autonomes Prinzip der Tat) verdrängt haben: Es handelt sich hier um ein Subjekt, das von der *Unterwerfung* und der fehlenden *Anerkennung* her gedacht ist. *Frauen* sind anderen oder zusätzlichen sozialen Unterdrückungs- und Diskriminierungsmechanismen ausgesetzt als Männer; *Schwule und Lesben* werden – nebst homophoben Haltungen und Strukturen – durch die binäre Aufteilungsnorm des Begehrens auch sozial benachteiligt und unterdrückt; *ethnische oder kulturelle Minderheiten* werden aufgrund sprachlich-kultureller Normen sowohl auf der Ebene der Anerkennung wie auch der Umverteilung als »Andere« behandelt etc.

All die hier hervorgehobenen Namen entsprechen kollektiven Subjekten, deren Funktion in einer *Anzeige* besteht. Sie zeigen an, dass den TrägerInnen dieser kollektiven Namen eine besondere Unterwerfung und eine damit einher gehende Nicht-Anerkennung (*Aberkennung*) widerfahren ist/widerfährt. Diese Anzeige korrespondiert (wie jede Anzeige) immer schon, bereits in ihrer Artikulation, mit einem Einfordern, einem Hineinreklamieren. Die fehlende politische, soziale und kulturelle Repräsentation des betreffenden kollektiven Namens ist in der Anzeige enthalten. »Die Gruppe x wird diskriminiert« bedeutet: »Die Gruppe x soll nicht mehr diskriminiert werden« oder: »Die Gruppe x fordert das Recht y«. Das im Kontext der Anzeige artikulierte Subjekt ist das *Subjekt der Repräsentation*.

Eine Anzeige hat zwar performativen Charakter: Sie schafft eine neue Situation, eine neue »Wahrheit«. ²² Vor dem Einbringen des repräsentativen Subjekts waren die Repräsentationsverhältnisse insofern anders, als dieses Subjekt nur in der Funktion des »konstituierenden Anderen« existent war; nach seiner anzeigenden Artikulation wird es aber zu einer Subjektivität, die im Rahmen der Repräsentationsverhältnisse sich selbst konstituiert. Dennoch fehlt diesem Subjekt noch die Komponente des *intentionalen Aktes*. Als bloße Anzeige ist das Subjekt noch negativ; erst seine Umwandlung in eine Reihe politischer Akte macht es zu einer Positivität. Es muss ein Subjekt her, das den (angezeigten) kollektiven Namen in die »politische Tat« umwandelt. Vereinfacht gesagt: Politische AgentInnen müssen für die eingeforderten Rechte, zur Einleitung der anvisierten Veränderungen in den Herrschafts- und Repräsentationsverhältnissen *handeln*: kämpfen, organisieren, sprechen, schreiben, verhandeln, »in die Politik gehen« etc. – allesamt Verben, die nach einem *akti-*

ven Subjekt verlangen. Hier handelt es sich um die zweite Bedeutung des Subjekts: um das *Subjekt der Handlung*.

Unabhängig davon, ob wir Gleichheit in Anerkennung oder Anerkennung der Differenz fordern; das Subjekt als unveränderbare Essenz oder als soziales Konstrukt verstehen; eine Politik der Identität oder der Dekonstruktion befolgen wollen – wir haben es mit *zwei Subjekten* zu tun, die unterschiedlichen Momenten des Politischen entsprechen: Subjekt der Anzeige/Repräsentation und Subjekt der Handlung. Allen mir bekannten Theorieansätzen im Kontext neuer sozialer Bewegungen ist es aber gemeinsam, dass sie diese beiden Subjekte *in einem zusammenfassen* (andernfalls würden sie auch die aufgezählten dichotomen Positionen zur Lösung bestimmter Probleme nicht vertreten, die unterschiedlichen Bedeutungen des Subjektbegriffs entspringen: also verschiedene Problemkategorien bilden). Aus der Begriffsgeschichte wird ersichtlich, dass diese Einheit des Uneinheitlichen eine Fortsetzung jener Dualität bedeutet, die dem Subjekt-Begriff von Anfang an innewohnt. Die Trennung, die ich hier vorschlage, bezweckt zunächst eine analytische Klarheit. Erst durch die Unterscheidung zwischen den beiden Subjekt-Ebenen können wir, so meine Hypothese, die Fragen nach dem Subjekt klarstellen. Zweitens kann die analytische Trennung eine Überwindung der aufgelisteten Dichotomien bewirken, zumal diese großteils auf die Verwechslung der beiden Subjekt-Bedeutungen zurückgehen. Und schließlich hat meine Unterscheidung ein unmittelbar politisches Ziel: die Handlungsmöglichkeit auch jenseits einer Identitätspolitik beizubehalten. Es geht hier keineswegs um einen neuen Dualismus; ich will die beiden Subjekte nicht gegeneinander ausspielen. Ich behaupte vielmehr, dass die Fragen, die von den beiden Subjekt-Funktionen auf unterschiedliche Weise aufgeworfen werden, jeweils spezifisch zu beantworten sind: Fragen, die das Subjekt der Handlung betreffen, und Fragen, die dem Subjekt der Anzeige/Repräsentation entspringen.

Subjekt der Repräsentation / Subjekt der Handlung

Das *Subjekt der Repräsentation* zeigt eine Gruppe an, deren Mitglieder aufgrund einer Differenz (oder mehrerer Differenzen) Ausschluss, Diskriminierung, Benachteiligung oder Unterdrückung und Gewalt erfahren. Sie stehen »im Auge der Macht«, werden von ihr geformt, oft auch vereinnahmt, jedenfalls als »Andere« definiert. Die eigentliche »Urerfahrung« aller dieser Personen liegt darin, dass sie einer Gruppe der »Anderen« zugeschlagen *wurden*.

Sie tragen in ihrem kollektiven Namen stets die Spur der sozialen Konstruktion. Wie sehr sie sich auch mit dem Kollektiv identifizieren wollen – die Differenz, verstanden als stigmatisierend sichtbar gemachte Erfahrung der Unterdrückung und der Zuschreibung, wird gegenüber der Identität stets einen »Überschuss« haben, die Differenz wird sich – im Sinne der *différance* von Derrida – verschieben. Dies bewirkt ein Sichtbarwerden der Zuschreibung, der Macht in der Subjektkonstitution. Das Subjekt der Repräsentation ist also erstens ein *kollektives* Subjekt, das eine Gruppe anzeigt. Im Moment dieser Anzeige kommt (zweitens) ein »Spiel« der Macht, der Wahrheit und des Wissens – im Sinne von Foucault – zum Ausdruck: Es ist der Anteil der *Macht* an diesem kollektiven Namen, das angezeigt wird. Die Macht kommt, drittens, zugleich in der *Konstruiertheit* des Subjekts der Repräsentation und in der *Identifikation* einzelner Personen mit diesem kollektiven Namen zum Ausdruck. Kurz: in der Unterwerfung. *Das Subjekt der Repräsentation zeigt das Subjekt als Unterwerfung an.*

Der Fehler der dichotomen Ansätze ist es, dass sie aus diesem Subjekt der *Repräsentation* unmittelbar ein Subjekt der *Handlung* (mit dem Endziel der Befreiung) ableiten. Letzteres hat dem gemäß mit dem ersten identisch zu sein: Durch das Einreklamieren des Subjekts der Repräsentation wird, so die Annahme, auch das Subjekt der Handlung angerufen/rekrutiert.²³ Die dem Subjekt-Begriff eingeschriebene Paradoxie beginnt in diesem Moment wie eine Zeitbombe zu ticken: Wie sollen denn Unterworfenen zu autonomen Subjekten werden, wo doch sowohl ihr kollektiver Name als auch der Schauplatz ihres Befreiungskampfes von der Macht diktiert werden, die sie unterwirft?²⁴ Wie sollen sie im Widerstand gegen die Macht ihren zugeschriebenen Namen (Spur der Macht) ablegen können, wo dieser Name doch im und für den Widerstand per definitionem verbindlicher werden muss? Die angenommene und gleichsam vorgeschriebene *Authentizität* zwingt die Anzeige, eine Anrufung zu sein: Das Anzeigen des konstruierten kollektiven Subjekts (der Objektivierung) soll sich mit der Rekrutierung im Namen eben dieses Subjekts (der Subjektivierung) decken.

Meine bisherigen Ausführungen laufen auf folgende Hypothese hinaus: *Das Subjekt der Handlung muss mit dem Subjekt der Anzeige nicht ident sein.* Jedes Individuum handelt aus unterschiedlichen Gründen; die politischen Handlungsmotive eines Individuums sind verschieden von jenen eines anderen Individuums (wie die Differenzen zwischen zwei Individuen prinzipiell unendlich viele sind). Auch ein kollektiver Name wird es nicht schaffen (außer in Dystopien wie Orwells *1984*), diese differenten Handlungsgründe über

ein »gemeinsames Ziel« hinaus zu vereinheitlichen. Das absolute kollektive Handeln ist für sich genommen eine Illusion, ein Wunschdenken, dem fast immer in Form der »Spaltungen« die Ernüchterung folgt. Denn ein gemeinsames Ziel stellt weder eine ontologische noch eine epistemologische Grundlage für »Einheit« dar, sondern bloß eine zeitweilig-politische. Die Differenzen zwischen den »Mitgliedern« eines sozialen Kollektivs (Subjekt der Repräsentation) sind so zahlreich, dass ihr Handeln trotz gemeinsamer Ziele jeweils individuell begründet werden kann. Das Subjekt der Handlung ist ein *individuelles* Subjekt, obwohl oder gerade weil der Handlungsspielraum durch viele Faktoren (und nicht nur durch einen Faktor!) bestimmt wird. Ich erkenne als Individuum einen Grund zu handeln: anhand des anzeigenden Subjekts der Repräsentation. Ich will nicht, dass die Machtverhältnisse, die in der Anzeige angedeutet oder deutlich formuliert werden, länger bestehen. Ich handle, und in diesem Moment bin ich ein Subjekt: Subjekt der Handlung. Ich stehe als Individuum hinter meiner Tat, ich *bin* der/die TäterIn hinter der Tat – ohne dafür einen kollektiven Namen annehmen zu müssen. Und ohne nur *eine* Anzeige (ein kollektives Subjekt) als Handlungsgrundlage wählen zu müssen. Ich *muss* mich nicht als schwul, Migrant oder Schwarzer bezeichnen, um als Individuum gemeinsam (oder manchmal auch nicht) mit anderen Individuen gegen die Macht (die im Subjekt der Repräsentation angezeigt wird) zu kämpfen: unabhängig davon, ob die anderen Individuen, die MitkämpferInnen, sich als schwul, MigrantIn oder Schwarze bezeichnen (bezeichnet werden). Es ist Teil des Kampfes gegen die Macht, *das Subjekt der Handlung keiner kollektiven Zuschreibung unterziehen zu lassen*.

Das Subjekt der Repräsentation ist als kollektives Subjekt ein soziales Konstrukt. Das Subjekt der Handlung ist aber ein autonomes Subjekt insofern, als es in der individuellen politischen Handlung diese Autonomie Stück für Stück gewinnt. Es kann keine vorgängige Form der Autonomie geben. Die Grundlage und die Form dieses politischen Handlungskonzepts sind schlicht als *Kritik* zu bezeichnen, nämlich als »ortlose Kritik«.

Die »ortlose« Kritik

Obwohl es seit der Barockzeit, in der der Terminus *Kritik* seine glänzende Karriere begann, eine ganze Reihe von beachtlichen Kritiken und kritischen Theorien (historische Textkritik von Richard Simon oder Pierre Bayle; Kants drei Kritiken, Kritische Theorie der Frankfurter Schule etc.) gegeben hat,

fehlt eine eingehende *Theorie der Kritik* bis heute.²⁵ Die folgende Typologisierung der Kritik ist darum eher als eine Skizze zu verstehen, die noch auszuarbeiten wäre.²⁶

Nicht selten wird Normativität als Voraussetzung oder Wesen der Kritik postuliert;²⁷ zumindest habe eine ernst zu nehmende Gesellschaftskritik, so die gängige Meinung, von einem eigenen, vorgestellten oder einst existenten »Ort« auszugehen, von dem aus das Vorhandene kritisiert werden kann. Dieser Ort diene jedenfalls als explizite oder implizite *normative Grundlage*. Wenn wir nun diese Vorschrift als Kriterium heranziehen, ist es möglich, zwischen drei Gruppen von Kritik zu unterscheiden.

Die erste Form der Kritik möchte ich als *utopistisch* bezeichnen: Demnach ist die existierende Gesellschaft insofern fehlerhaft, unvollkommen oder ungerecht, als sich eine bessere vorstellen lässt. Diese liegt in der Zukunft (manchmal auch in der Vergangenheit), sie ist (noch) nicht Wirklichkeit geworden, ihre Realisierung ist aber notwendig, möglich oder erwünscht. Zumeist kann die Möglichkeit und Notwendigkeit dieser bestimmten Zukunft aus den »Gesetzen der Geschichte« abgelesen werden. Die geschichtsphilosophische These von Marx deutet diese Notwendigkeit an: »In der Anatomie des Menschen ist ein Schlüssel zur Anatomie des Affen. (...) Die sogenannte historische Entwicklung beruht überhaupt darauf, daß die letzte Form die vergangenen als Stufen zu sich selbst betrachtet, und, da sie selten, und nur unter ganz bestimmten Bedingungen fähig ist, sich selbst zu kritisieren (...), sie immer einseitig auffaßt.«²⁸ Die Bedingungen der Kritik am Kapitalismus müssen demgemäß einer »höheren Gesellschaftsform« entnommen werden, die sich als eine klassenlose Gesellschaft vorstellen lässt.

Die zweite Form der Kritik findet den normativen Ort in dem Bestehenden, das aber – aus welchen Gründen immer – keine Geltung mehr besitzt. Es liegt als pervertiert, in Vergessenheit geraten oder reduziert vor; es wieder zu formulieren und zum Kanon zu erheben, ist die Aufgabe der Kritik. Eine solche Kritik will ich *klassizistisch* nennen. Eine ihrer aktuellen Varianten wurde in jüngerer Zeit von Michael Walzer als Vorschlag einer »immanenten Kritik« vorgelegt.²⁹ Demnach hat jede gute Gesellschaftskritik den Pfad der »Interpretation« einzuschlagen: Eine Tat oder Politik sei von ihren eigenen Werten und Prinzipien aus zu kritisieren; die Moral einer Gesellschaft könne somit lebendig gehalten werden.

Drittens kann eine Gruppe von Kritik isoliert werden, deren normative Grundlage in dem Personalpronomen »wir«, besser: in dem Possessivpronomen »unser« zu verorten wäre. Diese *possessivistische* Kritik betrachtet die

Gesellschaft als eine binäre Struktur: hier wir, dort unsere Feinde. *Sie* haben *unsere* Geschichte, Kultur, Sprache, Eigenart unterdrückt, *unsere* Geschichte verdrängt, *uns* unsichtbar gemacht. *Unsere* Kritik fundiert auf dem Aufbegehren, *uns* wieder sichtbar zu machen. Diese radikal identitätspolitische Variante ist gewissermaßen ein »Idealtypus« und wohl in genuiner Form schwer aufzufinden. Und doch trägt jede Identitätspolitik einen Anteil possessivistischer Normativität an sich.³⁰

Nach ihren »Orten«, ihren normativen Grundlagen, gefragt, ergeben sich also diese drei Typen der (Gesellschafts-)Kritik, und vermutlich ließen sich alle sozialkritischen Strömungen der Gegenwart diesen Typen zuordnen. Es ist aber auch eine vierte Form denkbar, die weniger einen neuen Ort beansprucht, sondern vielmehr die Idee eines vorgeschriebenen Topos für Gesellschaftskritik selbst verwirft. Eine solche Kritik würde den Zwang einer Begründung ablehnen, den vorgeschriebenen normativen Ort, den obligaten Standpunkt der Kritik in Frage stellen. Zu guter Letzt würde sie sich weigern, nachträglich einen Ort zu nennen, der den bereits vollzogenen kritischen Akt legitimieren soll. Dieser Typus könnte als *ortlose Kritik* bezeichnet werden. Michel Foucaults Beschreibung legt sie nahe: »Schließlich existiert die Kritik nur im Verhältnis zu etwas anderem als sie selbst: Sie ist Instrument, Mittel zu einer Zukunft oder zu einer Wahrheit, die sie weder kennen noch sein wird, sie ist ein Blick auf einen Bereich, in dem sie als Polizei auftreten will, nicht aber ihr Gesetz durchsetzen kann.«³¹

Ich glaube, dass die ortlose Kritik nicht nur eine denkbare Form der Gesellschaftskritik darstellt, sondern *in actu* auch die gängigste. Nur selten entzündet sich die Sozialkritik an zunächst theoretisch aufgezeigten Missständen, Ungereimtheiten und Ungerechtigkeiten. Wir beginnen bereits mit der Gesellschaftskritik, wenn wir das Bestehende ablehnen, das vielleicht wirklich in Form eines Schreies.³² »Gesellschaftskritik ist weniger ein praktischer Abkömmling wissenschaftlichen Wissens als vielmehr der gebildete Vetter der gemeinen Beschwerde«,³³ schreibt Walzer: Und darum sei die kritische Distanz »eine Frage von Zentimetern«. ³⁴ Der normative Ort, den sich die Kritik zurechtlegt, ist meistens ein nachträglich zusammengezimmelter Fußboden – eine »Selbstverständigung« und in der Regel auch ein Ausweis (Identität), der uns freien Zutritt in den hehren Club der GesellschaftskritikerInnen verschaffen soll. Ein solcher Ort hat aber einen großen Nachteil: Er ist nicht nur im übertragenen Sinne eine Identität, sondern korreliert mit einem Handlungs-Subjekt, das via normative Grundlage im Voraus zu definieren ist. Wenn ich im Namen eines Ortes Kritik übe, muss ich diesen Namen auch annehmen,

muss ich mich mit ihm identifizieren. Nancy Frasers Definition einer jeden kritischen Theorie macht dies besonders deutlich: »Eine kritische Sozialtheorie entwirft ihr Forschungsprogramm und ihren konzeptuellen Rahmen mit Blick auf die Ziele und Aktivitäten solcher oppositionellen sozialen Bewegungen, mit denen sie sich parteinehmend, obwohl nicht unkritisch, *identifiziert*. Die Fragen, die sie stellt, und die Modelle, die sie entwirft, sind von dieser *Identifikation* und diesem Interesse mitgeprägt.«³⁵

Das Handlungskonzept, das ich hier mit Hilfe der Trennung der beiden Subjekte (der Repräsentation und der Handlung) skizziert habe, kann nur als eine ortlose Kritik in die Tat umgesetzt werden. Natürlich ist es auch möglich, die ortlose Kritik als eine erweiterte »Handlungsanleitung« für *queer* zu lesen oder als einen *Queer*-Ansatz zu deuten. Eine solche Frage gehört aber ins Reich der Namen und Namensgebungen, das eine Art Hinterland für den normativen Begründungszwang bildet. Die ortlose Kritik hat keine normativen Ausweise, keine Lizenz zur Kritik, die sie an AgentInnen vor der Tat austeilen würde. Sie verlangt keine Identitäten, verleiht auch keine; sie zielt nicht auf die Bildung eines exklusiven (somit auch exkludierenden) Clans, dessen Mitglieder von der Geschichte oder einer zukunftssträchtigen Theorie befähigt würden, Ungerechtigkeiten zu bekämpfen, die Gesellschaft zu verändern, Geschichte zu machen.

Das erzählt uns Cortázar: Die viel zu große Liebe, die ein solcher Clan für den »großen Namen«, für das verbindende kollektive Subjekt, empfindet, führt zum Tod des Individuums, damit das Subjekt weiter leben kann. Dass man nicht lebendig vom Kreuz steigt, ist aber nicht die vollständige Moral der Geschichte. Wir kennen ein anderes historisches Beispiel, ein für das Abendland nachhaltiges: Man kann auch zum *Inbegriff des Kreuzes* werden. Ab dann ist man ständig auf der Seite der Macht – man *ist* Macht!

Kann eine ortlose Kritik, die von Individuen geübt wird, dieser Macht widerstehen?

Anmerkungen

- 1 Cortázar 1989: 21
- 2 Zu Heiligenlegenden siehe Nickel 1988 (Nachwort). Burckhardt beschrieb das Aufkommen der Biografie in der Renaissance als Ausdruck einer neuen Form der Subjektivität. Vgl. Burckhardt 1976
- 3 Vgl. Hegel 1986: 137-177
- 4 Vgl. hierzu: Butler 2001

- 5 Foucault spricht von »drei Weisen der Objektivierung, die Menschen in Subjekte verwandeln«: Humanwissenschaften; Teilungspraktiken (die Aufteilung der Gesellschaft in Verrückte und Normale, Kranke und Gesunde, Kriminelle und »Anständige«) und die Art und Weise, in der sich ein Mensch selbst in ein Subjekt verwandelt (etwa in das Subjekt der Sexualität). Vgl. Foucault 1999a
- 6 Marx 1976: 99
- 7 Vgl. Hall 1994: 193-199
- 8 Vgl. Hartmann/Janich 1998
- 9 Vgl. Heller 1990: 61-83
- 10 Vgl. Laclau 2002: 45-64
- 11 Zu den hier besprochenen Dichotomien und ihrer Geschichte in feministischen Theoriedebatten siehe: Klinger 1995 und 2003; Singer 1997; Benhabib 1999
- 12 Klinger 2003: 14
- 13 Ebda.: 15
- 14 Vgl. Gosepath 2004 und Dann 1975
- 15 In anderen Texten habe ich mich mit dem Nexus Differenz/Identität näher befasst: Vgl. Gürses 1998 und 2000 sowie Gürses/Çinar/Herzog-Punzenberger/Reiser/Strasser 2001
- 16 Vgl. Foerster u. a. 1997 und Hacking 1999
- 17 Der von Jacques Derrida (vgl. Derrida 1999) in Anlehnung an Heideggers »Destruktion« gebildete philosophische Lektüre-Terminus *Dekonstruktion* hielt in den letzten beiden Jahrzehnten über die Literaturwissenschaft Einzug in die Politik der neuen sozialen Bewegungen. Darin dient er als Bezeichnung unterschiedlicher, zum Teil sogar gegensätzlicher Strategien. In einer bestimmten Konzeption, etwa in Judith Butlers Texten, steht ihre Bedeutung für eine Strategie: sich in der Konstruktion einmischen, um ihre innere Struktur aufzubrechen und einen neuen sprachlich-politischen Zustand herbeizuführen. In vielen anderen Verwendungen des Dekonstruktions-Begriffs hingegen fällt auf, dass er synonym mit Kritik; nicht selten sogar an Stelle von Entlarfung, Entschleierung oder schlicht: Entmystifizierung gebraucht wird.
- 18 Vgl. Benhabib 1999
- 19 Vgl. Benhabib 1994
- 20 Seyla Benhabib macht in diesem Zusammenhang von der wissenschaftstheoretischen Unterscheidung TeilnehmerIn/BeobachterIn Gebrauch: Als beobachtende WissenschaftlerInnen würden wir konstruktivistisch vorgehen; aber als TeilnehmerInnen sozialer Bewegungen sollten wir die essentialistische Kohärenz zulassen. Vgl. Benhabib 1999: 23 ff.
- 21 Vgl. »Strategischer Essentialismus«: Spivak 1994; »faces of oppression«: Young 1990; »intersection of identities«: Schein/Strasser 1997; »transversale Allianz«: Yuval-Davis 1997. Besonders hervorzuheben ist Nancy Frasers Unterscheidungen zwischen Umverteilung und Anerkennung sowie Transformation und Affirmation, die auf eine »Versöhnung« der Gegensätze abzielen (vgl. Fraser 2003).
- 22 Vgl. Badiou 2003: 43 ff.
- 23 Zum Terminus »Anrufung« vgl. Althusser 1977: 140-149
- 24 Das scheint mir die wichtigste Frage zu sein, die Judith Butler in ihren Büchern aufgeworfen hat. Vgl. Butler 1991; 1997 und 2001

- 25 Vgl. Bonß 2003
- 26 In einem längeren Text werde ich mich mit der Genealogie und einer Typologie der Kritik befassen.
- 27 Vgl. Walzer 1993; Demirovic 2003; Tugendhat 1993; Fraser 1994
- 28 Marx 1974: 25 f.
- 29 Vgl. Walzer 1993
- 30 Foucault beschrieb in einer Reihe von Vorlesungen den – von ihm so genannten – historischen Diskurs über den »Rassenkrieg«, der eindeutig possessivistische Züge trägt; vgl. Foucault 1999b: 52-98
- 31 Foucault 1992: 8 f.
- 32 Vgl. Holloway 2004: 10-20
- 33 Walzer 1993: 78
- 34 Ebda., 74
- 35 Fraser 1994: 173, Hervorhebungen von mir. Streng genommen beinhaltet diese Textstelle einen logischen Widerspruch. Wenn Fraser in ihrer Definition der Kritik den Satzpartikel »obwohl nicht unkritisch« einschiebt, bedeutet dies, dass sie eine andere (oder zusätzliche) Kritikdefinition im Sinn haben muss. Wenn die Identifikation nicht »unkritisch« geschehen soll, dann schuldet uns die Kritik-Definition noch die Bedeutung dieses »Nicht-Unkritischen«, also des Kritischen.

Bibliografie

- ALTHUSSER, LOUIS: Ideologie und ideologische Staatsapparate, Hamburg/Berlin 1977
- BADIOU, ALAIN: Ethik, Wien 2003
- BENHABIB, SEYLA: Kulturelle Vielfalt und demokratische Gleichheit. Politische Partizipation im Zeitalter der Globalisierung, Frankfurt/Main 1999
- BENHABIB, SEYLA U. A.: Der Streit um Differenz. Feminismus und Postmoderne in der Gegenwart, Frankfurt/Main 1994
- BONSS, WOLFGANG: Warum ist die Kritische Theorie kritisch? Anmerkungen zu alten und neuen Entwürfen, in: Demirovic, Alex (Hg.): Modelle kritischer Gesellschaftstheorie. Traditionen und Perspektiven der Kritischen Theorie, Stuttgart/Weimar 2003
- BURCKHARDT, JACOB: Die Kultur der Renaissance in Italien, Stuttgart 1976
- BUTLER, JUDITH: Das Unbehagen der Geschlechter, Frankfurt/Main 1991
- DIES.: Körper von Gewicht, Frankfurt/Main 1997
- DIES.: Psyche der Macht. Das Subjekt der Unterwerfung, Frankfurt/Main 2001

- CORTÁZAR, JULIO: Alle lieben Glenda. Erzählungen, Frankfurt/Main 1989
- DANN, OTTO: Gleichheit, in: O. Brunner/W. Conze/R. Koselleck (Hg.):
Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen
Sprache in Deutschland, Bd. 2. Stuttgart 1975
- DEMIROVIC, ALEX (Hg.): Modelle kritischer Gesellschaftstheorie. Traditionen
und Perspektiven der Kritischen Theorie, Stuttgart/Weimar 2003
- DERRIDA, JACQUES: Randgänge der Philosophie, Wien 1999
- FOERSTER, HEINZ VON U. A.: Einführung in den Konstruktivismus,
München 1997
- FOUCAULT, MICHEL: Warum ich die Macht untersuche. Die Frage des
Subjekts, in: Botschaften der Macht. Reader Diskurs und Medien, Stutt-
gart 1999a
- DERS.: In Verteidigung der Gesellschaft, Frankfurt/Main 1999b
- DERS.: Was ist Kritik? Berlin 1992
- FRASER, NANCY: Soziale Gerechtigkeit im Zeitalter der Identitätspolitik.
Umverteilung, Anerkennung und Beteiligung, in: Nancy Fraser/Axel
Honneth: Umverteilung oder Anerkennung? Eine politisch-philosophische
Kontroverse, Frankfurt/Main 2003
- DIES.: Widerspenstige Praktiken. Macht, Diskurs, Geschlecht, Frankfurt/Main
1994
- GOSEPATH, STEPHAN: Gleiche Gerechtigkeit. Grundlagen eines liberalen
Egalitarismus, Frankfurt/Main 2004
- GÜRSES, HAKAN: »Ich bin Niemand«. Identität – von Odysseus zu Minder-
heiten, in: Peter Bettelheim u. a. (Hg.): Kunststreiten auf dem Lippizaner der
Identität. Beiträge zu Kultur und Mentalität, Klagenfurt u.a. 1998
- DERS.: Identität: Endstation der Geschichte oder eine endlose Geschichte?,
in: kursiv 7-1/2/ 2000
- GÜRSES, HAKAN/ÇINAR, DILEK/HERZOG-PUNZENBERGER, BAR-
BARA/REISER, KARL/STRASSER, SABINE: The Necessary Impossibi-
lity: Dynamics of Identity among Youth of Different Backgrounds in Vi-
enna, in: Journal of International Migration and Integration, Vol. 2, Nr. 1
2001
- HACKING, IAN: Was heißt »soziale Konstruktion«? Zur Konjunktur einer
Kampfvokabel in den Wissenschaften, Frankfurt/Main 1999
- HALL, STUART: Die Frage der kulturellen Identität, in: Rassismus und
kulturelle Identität. Ausgewählte Schriften 2, Hamburg 1994
- HARTMANN, DIRK/JANICH, PETER (Hg.): Die kulturalistische Wende,
Frankfurt/Main 1998

- HEGEL, GEORG WILHELM FRIEDRICH: Phänomenologie des Geistes, Frankfurt/Main 1986
- HELLER, AGNES: Der Tod des Subjekts. Ein philosophisches Essay, in: Ist die Moderne lebensfähig? Frankfurt/Main/New York 1990
- HOLLOWAY, JOHN: Die Welt verändern, ohne die Macht zu übernehmen, Münster 2004
- KLINGER, CORNELIA: Ungleichheit in den Verhältnissen von Klasse, Rasse und Geschlecht, in: Axeli-Knapp, Gudrun/ Wetterer, Angelika (Hg.): Achsen der Differenz. Gesellschaftstheorie und feministische Kritik II, Münster 2003
- DIES.: Über neuere Tendenzen in der Theorie der Geschlechterdifferenz, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 43, Berlin 1995
- LACLAU, ERNESTO: Universalismus, Partikularismus und die Frage der Identität, in: Emanzipation und Differenz, Wien 2002
- MARX, KARL: Der Achtzehnte Brumaire des Luis Bonaparte, in: Marx, Karl/ Engels, Friedrich: Ausgewählte Werke, Moskau 1976
- DERS.: Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie (Rohentwurf), Berlin 1974
- NICKEL, RAINER (Hg.), Jacobus de Voragine: Legenda aurea, Stuttgart 1988
- SINGER, MONA: Fremd. Bestimmung. Zur kulturellen Verortung von Identität. Tübingen 1997
- SPIVAK, GAYATRI CHAKRAVORTY: In a word. Interview mit Ellen Rooney, in: Schor, N./Weed, E. (eds.): The Essential Difference. Bloomington, Indianapolis 1994
- STRASSER, SABINE/SCHEIN, GERLINDE: Intersexions. Feministische Anthropologie zu Geschlecht, Kultur und Sexualität, Wien 1997
- TUGENDHAT, ERNST: Vorlesungen über Ethik, Frankfurt/Main 1993
- WALZER, MICHAEL: Kritik und Gemeinsinn, Frankfurt/Main 1993
- YOUNG, IRIS M.: Justice and the Politics of Difference. Princeton 1990
- Yuval-Davis, Nira: Gender and Nation, London 1997

Hot Lips in Neukölln: Alltagssplitter

Als ich gestern nach Hause komme in die Steinwüste eines zweiten Hinterhofes der Karl-Marx-Straße in Neukölln, wate ich durch Lachen von Seifenwasser vorbei an den anderen, die auf Stühlen sitzen vor einem riesigen Berg ungesponnener nasser Wolle. In der Ecke des Hofes liegen leere Persilkartons, und aus einem Fenster im zweiten Stock hängt ein Wasserschlauch bis zum Boden. Dazwischen spielen Kinder Gummihopse, und die Kleinsten üben sich im Laufen. Als ich zwei Stunden später meine Wohnung verlasse, um noch auf einen Wein ins »Hot Lips« zu gehen, ist der Hof von der Wolle befreit. Jetzt hängt sie zum Trocknen in großen Trauben triefend aus den Fenstern des zweiten Stocks. Letztens soll hier ja sogar ein Lamm geschlachtet worden sein.

Wie immer besteige ich die U7, um vom Flughafen Tegel in die Karl-Marx-Straße zu fahren. Mit mir sind viele unterwegs. – »Guten Tag. Lange war ich nicht mehr da. Aber jetzt bitte ich Sie wieder um eine kleine Spende. Oder was zum Essen. Aber bitte ohne Zucker. Ich möchte, dass sie mich belohnen für meinen Lebensmut.« – »Guten Tag. Ich verkaufe die Straßenzeitung. Und weil mir das Sozialamt kein Geld gibt und ich nicht kriminell werden will, bitte ich sie, eine Zeitung zu kaufen oder um eine kleine Spende.« – »Guten Tag. Leider habe ich noch keine Arbeit gefunden. Aber nächste Woche bekomme ich eine. Bis dahin bitte ich sie mich zu unterstützen, damit ich mir heute eine warme Mahlzeit leisten kann.« – »Guten Tag, ich muss auf der Strasse leben, weil ich keine Sozialhilfe bekomme. Schuld sind meine Eltern, die vor Gericht Lügen über mich erzählt haben. Darum bitte ich Sie um etwas Unterstützung, damit ich mir heute Abend noch eine Unterkunft leisten kann?« Dann steige ich aus. Auf den Treppen hieve ich mich über Jugendliche mit Hunden, die mich fragen: »Haste mal 'nen Euro oder 'nen Fahrschein?«

»Wie wunderbar ich bin zurück in meinem ollen Kiez. Bei mir bei euch was für ein Glück. Ich fühlte mich so mies. Es war spannend mal was andres zu erleben ich wusste gleich es muss mehr als das hier geben doch der Kuchen den ich vorgesetzt bekam war mir zu trocken ach kommt nehmt mich mal in Arm.«¹

Hallo und Küsse rechts und Küsse links und herzliche Umarmung. Da bist du ja. Wie war der Flug? Schnell noch 'ne SMS an die anderen vom Fußball. Morgen steigt die Party. Ich bin für Griechenland. Die Außenseiter, die Newcomer, die Durchstarter. Nee, du für Portugal? Und die anderen? Na hoffentlich gibt's keinen Streit. Jetzt erst mal einen Wein. Danke! Guck mal, der hat ja ein tolles Kleid an. Habt ihr den vorhin noch gesehen, der den ganzen Tag vorm Eingang steht und mit dem Papierkorb spricht? Der ist neu. Susi sitzt wie immer vor der Post und blickt weise in die Welt.

Heute war ich beim Sozialamt, wegen Wohngeld. Morgen noch mal zum Arbeitsamt. Komm, trinken wir noch was, und dann machen wir Schluss für heute.

Alle bringen Bier mit. Zum Fußball gehört Bier. Ich bin für Griechenland. »Nö, also wir für Portugal. Mann, geh nach Hause. Super, gut gehalten. Ey, die Griechen haben's nicht verdient. Die Portugiesen spielen viel besser. Och, wieder kein Tor. Was macht denn der Israeli da? Der Jude da? Irgendwie sehn die alle aus wie Juden. Die Spanier, die Griechen, die Portugiesen, die Araber. Die Türken auch.« Wen meinst Du denn? »Hab's nicht so gemeint, ist mir rausgerutscht.« Na gut. Spiel aus. Kommt gut nach Haus.

Neben unserem Haus ist noch ein anderes Lokal. Im Sommer sitzen sie, homogeschlechtlich zumeist, auf der Straße, nein, auf den kleinen und fein aneinander gereihten Stühlen am Gehsteig, ihre Wasserpfeifen rauchend. Die Gehsteige auf der Karl-Marx-Straße nehmen alles und alle auf: kleine Zäune vor den Lokalen, Blumenkästen, Kühlschränke, Wellensittiche, Fernseher, Einkaufswagen, Matratzen, Hundekot und Menschen. Mit Fahrrädern, mit Rollern, mit oder ohne Kinderwagen, mit oder ohne Gehhilfen, mit oder ohne Gepäck, mit oder ohne Bierflaschen in der Hand und mit oder ohne Hunden mit oder ohne Leine und Rennende zugleich. Nicht immer freundlich. Nicht immer unfreundlich. »Ey, bist du lesbisch? Blöde Schwulenfahne.«

Hierzusträßen hat eine »Russendisko« Einzug gehalten und gleich daneben russische und kaukasische Delikatessen. Niemanden kümmert das, und das Essen ist lecker, so manche erinnert's an frühere Zeiten. Schnell noch ins Kaufland. In der Karl-Marx-Straße wird man immer gefragt, ob man was braucht: »Ks, ks, brauchst Du?«

Hast Du das Plakat gesehen? »Kai ist schwul und Murat auch. Bei uns sind alle willkommen.« Jetzt steht da drauf: »Schwule sind krank, man muss sie heilen. Israel und Amerika sind Terroristen.« Gehst Du morgen zur Demo? Die Antideutschen demonstrieren gegen den Antisemitismus der »antisemitischen Community« in Neukölln und Kreuzberg. Ich glaub nicht. Beim CSD traf ich Leute

von der türkischen Lesben- und Schwulengruppe: eine Italienerin und eine aus den USA. Da ist ja Marina. Gehen wir noch in die hotte Lippe?

Ja, das Plakat hab ich gesehen. Eben bin ich angesprochen worden. »Ach du redest ja so schön. Das ist ja das Land von dem, wie hieß der noch? Ach, da war ich auf Urlaub, echt schön und niedlich, auf so 'nem Bauernhof, schön, und eure Blumen an den Fenstern, und ihr singt so schön. Kannst du jodeln? Und fehlen dir eure Berge, so schön, so niedlich all das. Ich mag deinen Dialekt, klingt, wie soll ich sagen, putzig irgendwie. Na, lass uns doch mal mehr darüber sprechen. Wie heißt deine Freundin noch mal?«

Hallo, Marina, Küsse rechts und Küsse links und herzliche Umarmung. Entschuldige, ich will euer Gespräch nicht stören. »Du störst nicht. Wir kennen uns gar nicht. Wir reden über Tabak.« Ich muss noch rein in die Arkaden und mir auch noch welchen kaufen. Was rauchst Du denn? Den kenn ich nicht. Kann ich mir mal eine drehen? Hier, willst Du meinen mal versuchen? Das ist wie Brote tauschen früher in der Schule. »Ey, du Jüdin. Ey, du Palästinenser. Wir sind hier nicht in Israel. Wir machen hier Frieden. Ich such 'ne Wohnung. Kannst mal bei meiner Verwaltung anrufen, da ist noch was frei.« Willst du mitkommen? Wir gehen noch ins »Hot Lips«. Ist 'ne SchwulenLesbenQueerkneipe, oder so. »Na, macht ja nichts.«

Ist dir mal aufgefallen, dass sonntags die Leute mit den Hunden und den Bierflaschen nie vor den Arkaden stehen oder am U-Bahn-Eingang? Wo die wohl sind? Aber ist ja auch nichts los hier.

Wir gehen in die Arkaden. Dort kann man Klamotten kaufen. »Wie sehn sie denn aus? Ihre Haare sind aber schwarz. Das steht ihnen gar nicht. Macht viel zu alt. Sie sollten mal bunt tragen. Ein schöner Schal und eine blaue Bluse.«

»Mein Schicksal war klar, es glänzt wie mein Haar – blond in Neukölln...«²

Da gehen wir doch lieber ins Haus mit dem Regenbogenbanner. Hier trifft sich Neukölln. Gegenüber Hermann Tietze hat auch nichts mehr zu bieten. Sieht aus wie eine riesige Rudis Resterampe. Also zu Karstadt. Davor »haste mal 'nen Euro für mich und mein Hund?«, und innen kuschelt die alternative Szene.

»Ich bin Edith Schröder ausm dem Nogatkiez ne Hausfrau um die fünfzig und man siehts hab jeden Groschen umgedreht und das Leergut weggebracht sonst nur zu Hause rumgegangen aus meinem Leben nichts gemacht.«³

Hallo, Küsse links und Küsse rechts und herzliche Umarmung. Gehen wir noch ins »Hot Lips«? Zu den »Generalverdächtigen«, den »Gefährlichen«, den »Subversiven«, den »Konsumfaulen« und »Arbeitsscheuen«, den »Dicken« und den »Dünnen«, den »Schwarzen« und den »Weißen«, den »Türken« und den »Arabern«, den »Jüdinnen« und »Palästinensern«, den »Kiffern« und den »Trunkenbolden«, den »Chinesen«, »Koreanern«, den »Russen«, den Vielen und den Anderen. Alle irgendwie *queer*.

»Draußen bleiben die Hunde und die Zauberer, die Unzüchtigen und die Mörder, die Götzendiener und jeder, der die Lüge liebt und tut.«⁴

laut hupend
 in offenen großen wagen
 sich hinauslehnend
 im winde flatternde fahnen
 schleier schleppen
 fahren die andern ihre beute ein

Anmerkungen

- 1 Ausschnitt aus der CD Aufnahme »Edith Schröder Superstar« (Kabarett), Patchbay-Studio, Nr. 11, Berlin, November 2003
- 2 Ebda. Nr. 5
- 3 Ebda. Nr. 2
- 4 Offenbarung des Johannes 22, 15 (Neues Testament)

Autoren und Autorinnen

Kati Danielczyk, geb. 1962, Dr. med., Studium der Medizin an den Universitäten Wien und Kapstadt, Assistentin am Institut für Neurologie der Universität Wien, Ausbildung zur Fachärztin für Neurologie und Psychiatrie, seit 1998 niedergelassene Nervenärztin in Wien.

Hakan Gürses, geb. 1961, Dr. phil., Lehrbeauftragter und Projektassistent am Institut für Philosophie der Universität Wien, Chefredakteur der Zeitschrift »STIMME von und für Minderheiten«. Arbeitsschwerpunkte: Geschichte der exegetischen Diskurse, französische Gegenwartsphilosophie, Philosophie der Differenz und Interkulturelle Philosophie und Kulturtheorien. Publikationen u.a.: Libri Catenati. Eine historisch-philosophische Untersuchung der Sekundärliteratur, Wien 1996. <http://mailbox.univie.ac.at/Hakan.Guerses>

Elisabeth Holzleithner, geb. 1970, Dr. jur., Studium der Rechtswissenschaften an der Universität Wien, Universitätsassistentin am Institut für Rechtsphilosophie und Rechtstheorie. Gabriele Possanner-Förderpreis für wissenschaftliche Leistungen, die der Geschlechterdemokratie in Österreich förderlich sind, Wien 2001. Forschungsschwerpunkte im Bereich der Legal Gender Studies, des politischen Liberalismus und Multikulturalismus. Monographie: Recht Macht Geschlecht. Eine Einführung in Legal Gender Studies, Wien 2002. <http://mailbox.univie.ac.at/~holzlee2>

Grada Kilomba Ferreira, Psychologin, Studium der Klinischen Psychologie und Psychoanalyse in Lissabon. Lebt zurzeit in Berlin. Lehre zum Thema »Race, Gender and Racism – from a Black Perspective« an der Humboldt-Universität Berlin (Abteilung Gender Studies) und an der Freien Universität Berlin (Abteilung Psychologie). Forscht und schreibt in Rahmen der Cultural Studies zur Afrikanischen Diaspora, Rassismus und Trauma, Race, Gender, Repräsentation und Film. Beendet zur Zeit ihre Promotion zum Thema: »(De)Colonizing the Black Body. Everyday Racism, Race and Gender told by Women of African Descent«.

Heiko Kleve, geb. 1969, Dr. phil., Diplom-Sozialarbeiter/Sozialpädagoge, Sozialwissenschaftler, Mediator, systemischer Berater (DGSF) und Case Manager sowie Ausbilder (DGS/DBSH/DBfK). Professor für Theorie und Geschichte Sozialer Arbeit an der Alice-Salomon-Fachhochschule Berlin. Zahlreiche Publikationen zur postmodernen, konstruktivistischen und systemtheoretischen Reflexion Sozialer Arbeit, u.a.: Sozialarbeitswissenschaft, Systemtheorie und Postmoderne. Grundlegungen und Anwendun-

gen eines Theorie- und Methodenprogramms, Freiburg/Br. 2003. www.asfh-berlin.de/hsl/kleve

Paul Mecheril, HD Dr. phil, Hochschuldozent an der Fakultät für Pädagogik der Universität Bielefeld. Studium der Psychologie in Trier, Bielefeld, Wien und Münster. Promotion in Psychologie, Habilitation in Erziehungswissenschaft. Lehr- und Forschungsschwerpunkte: Methodische und methodologische Fragen interpretativer Forschung, professionelles und alltagsweltliches Handeln unter Bedingungen von Differenz, Perspektiven antirassistischer Pädagogik, Interkulturelle Erziehungswissenschaft, Migrationsforschung sowie Theorien sozialer Zugehörigkeit.

Ed Watzke, geb. 1951, Dr. phil., aus Berufung Poet, Seefahrer, Sozionaut, Studium der Soziologie und Pädagogik an der Universität Wien, Sozialarbeiter, Psychotherapeut, Mediator und Ausbilder, Methodenentwickler für Mediation, Trainer im Bereich Allgemeine und gerichtsnahe Mediation, Kommunikation, Playback, Improvisationstheater. Publikationen und Lehraufträge zum Thema Mediation u.a.m. Was immer ich auch tue, ich versuche die Überzeugung zu leben und zu vermitteln, dass Poesie, Humor und Kreativität insbesondere auch da Verbreitung finden sollten, wo dies am wenigsten erwartet wird.

Heike Weinbach, geb. 1960, Dr. phil., Philosophin, Gestaltpädagogin, Mediatorin, Lehrbeauftragte an der Alice-Salomon-Fachhochschule Berlin, Forschungsschwerpunkte: Gender-Mainstreaming, Gerechtigkeitsphilosophie, Ethik und Anarchie. Publikationen u.a.: Philosophie und Freier. Walter Benjamins Konstruktionen der Geschlechterverhältnisse, Marburg 1997, Die Tätigkeit der Philosophen. Beiträge zur radikalen Philosophie (Mhg.), Münster 2003

Über die Herausgeberinnen

Leah Carola Czollek, geb. 1954 in Berlin/Ost, hat Jura studiert, ist freie Wissenschaftlerin, externe Lehrbeauftragte, stellvertretende Frauenbeauftragte der Alice-Salomon-Hochschule in Berlin, Mediatorin und Begründerin von *Czollek Consult. Diversity und Dialog*. Redaktionsmitglied der Zeitschrift *Quer. Denken. Lesen. Schreiben* der ASFH. Forschungs- und Arbeitsschwerpunkte: interkulturelle Mediation, Dialog, Gender-Mainstreaming, Interkulturalität, Rassismus, Antisemitismus, Social Justice und Diversity Training sowie Gender-Training. Veröffentlichungen zu diesen

Themen in diversen Zeitschriften und Sammelbänden. Publikationen u.a.: »Was sie schon immer über Gender wissen wollten ... und über Sex nicht gefragt haben«, Hg. (gem. mit Heike Weinbach), Berlin 2003, Verständigung in finsternen Zeiten. Interkulturelle Dialoge statt »Clash of Civilizations«, Hg. (gem. mit Gudrun Perko), Köln 2003. Nähere Informationen unter: www.czollek-consult.de

Gudrun Perko, geb. 1962, Mag. Dr., Philosophin, freie Wissenschaftlerin und Universitätslektorin sowie Wissenschaftscoach. Sie ist Begründerin von *gperko profundus. education. business consult.* Lehr- und Forschungsschwerpunkten: Philosophie der Politik (Gleichheit-, Differenz- und Pluralismustheorien, Demokratiekonzeptionen), Ethik, feministische Philosophie, Gender- und Queerstudies. Publikationen u.a.: Aufschlüsse der Einbildungskraft. Auswirkungen und Wirkungsweisen der Phantasie, Pfaffenweiler 1993, Phänomene der Angst. Geschlecht – Geschichte – Gewalt (gem. mit Alice Pechriggl), Wien 1996, Mutterwitz. Das Phänomen Mutter – eine Gestaltung zwischen Ohnmacht und Allmacht, Hg., Wien 1998 (2001), Mahlzeit. Frauen zwischen Siebzig und Hundert erzählen aus ihren Erinnerungen, Hg., Wien 2000, Verständigung in finsternen Zeiten. Interkulturelle Dialoge statt »Clash of Civilizations«, Hg. (gem. mit Leah Carola Czollek), Köln 2003. Nähere Informationen unter: www.perko-profundus.de