GENDER
OPEN
REPOSITORIUM

Aktuelle Herausforderungen der Geschlechterforschung : Beiträge zur ersten gemeinsamen internationalen Konferenz der Fachgesellschaften für Geschlechterforschung/-studien aus Deutschland, Österreich und der Schweiz

Scholz, Julia; Völker, Susanne; Tuider, Elisabeth (Hrsg.)

2019

https://doi.org/10.25595/1356

Veröffentlichungsversion / published version
Buch / book

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

. Scholz, Julia; Völker, Susanne; Tuider, Elisabeth (Hrsg.): *Aktuelle Herausforderungen der Geschlechterforschung : Beiträge zur ersten gemeinsamen internationalen Konferenz der Fachgesellschaften für Geschlechterforschung/-studien aus Deutschland, Österreich und der Schweiz*. 2019. DOI: https://doi.org/10.25595/1356.

Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer CC BY 4.0 Lizenz (Namensnennung) zur Verfügung gestellt. Nähere Auskünfte zu dieser Lizenz finden Sie hier:

https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.de

Terms of use:

This document is made available under a CC BY 4.0 License (Attribution). For more information see:

https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.en

GenderOpen – Repositorium für die Geschlechterforschung: www.genderopen.de

FREIE UNIVERSITÄT BERLIN

HUMBOLDT-UNIVERSITÄT ZU BERLIN

Julia Scholz, Susanne Völker, Elisabeth Tuider (Hg.)

Aktuelle Herausforderungen der Geschlechterforschung

Beiträge zur ersten gemeinsamen internationalen Konferenz der Fachgesellschaften für Geschlechterforschung/-studien aus Deutschland, Österreich und der Schweiz 28. - 30. September 2017

FG GESCHLECHTER STUDIEN

GeStiK

Sammelband mit Aufsätzen der ersten gemeinsamen Tagung der deutschen Fachgesellschaft Geschlechterstudien, der Österreichischen Gesellschaft für Geschlechterforschung und der Schweizerischen Gesellschaft für Geschlechterforschung unter dem Titel „Aktuelle Herausforderungen der Geschlechterforschung". Die Konferenz wurde vom 28. bis zum 30. September 2017 von GeStiK – Gender Studies in Köln an der Universität zu Köln ausgerichtet. Sie wurde gemeinsam mit und für die Fachgesellschaften konzipiert und vorbereitet.

Die Beiträge von Folke Brodersen, Sandra Folie, Thamar Klein und Marek Sancho Höhne, Eva Laquièze-Waniek, Anika Thym sowie Fleur Weibel wurden 2018 und 2019 unter einer Creative-Commons-Lizenz (CC BY 4.0) in der Open-Access-Zeitschrift „Open Gender Journal" (https://opengenderjournal.de/) erstveröffentlicht.

BIBLIOGRAFISCHE INFORMATION DER DEUTSCHEN NATIONALBIBLIOTHEK
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über http://dnb.dnb.de abrufbar.

SCHLAGWÖRTER
Geschlecht, Gesellschaftstheorie, Vergeschlechtlichung, Feminismus, Anti-Genderismus, Intersektionalität, Dekolonisierung, Diskurs, Differenzen, Alterität, Begehren, Allianzen

DOI:

http://dx.doi.org/10.25595/1356

© 2019 Kapitel bei den jeweiligen Autor*innen

Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Attribution 4.0 International Lizenz (https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.de). Diese Lizenz gestattet unter der Voraussetzung der Namensnennung der Urheber*innen die Bearbeitung, Vervielfältigung und Verbreitung des Materials in jedem Format oder Medium für beliebige Zwecke, auch kommerzieller Art. Ausgenommen hiervon ist der Text von Lucy Suchman, der unter der Creative Commons Attribution-Noncommercial-No Derivative Works 3.0 Germany License lizensiert ist.

Titelbild: Ulrike Kersting
Gestaltung und Layout: Jakob Ginster

Inhalt

Julia Scholz, Elisabeth Tuider, Susanne Völker
Einleitung 5

Susanne Völker
Gespenstische Zukünfte in geteilten Welten
Herausforderungen der Gegenwart und Feminismus 8

Sabine Hark
Wer hat Angst vor Gender Studies?
Über Feminismus, Gender und die Zukunft der Geschlechterforschung in neoreaktionären Zeiten 27

Anika Thym
Herrschaftskritik privilegierter Personen
Das Potential multidimensionaler Hegemonieselbstkritik 43

Eva Laquièze-Waniek
Geschlecht als Sublimierung
Zur Rolle des Begehrens für die Subjektformation 61

Lucy Suchman
Agencies in Technology Design:
Feminist Reconfigurations 72

Sandra Folie
Chick Lit Gone Ethnic, Chick Lit Gone Global?!
Die Rezeption eines transnationalen Genres im plural-queeren Vergleich 89

Thamar Klein and Marek Sancho Höhne
Disrupting Invisibility Fields
Provincializing ‘Western Code’ Trans* Narratives 109

Folke Brodersen
Zum sozialpsychologischen Konzept internalisierter Homophobie
Eine Rekonstruktion ‚integrierter Identität‘ als Emanzipationsvision 132

Fleur Weibel
„Es ist nochmal etwas Verbindenderes, etwas das mehr ist“
Was die Heirat hetero- und homosexuellen Paaren bedeutet 152

Autor*innen 167

Julia Scholz, Susanne Völker und Elisabeth Tuider

Einleitung

[1] Geschlecht als Klassifikation, als Differenzierungs- und Identitätskatego-rie von Gesellschaften, als in Gefügen konkret und situativ hervorgebrachte un/bestimmte Praxis, als rassifiziertes, ableisiertes, klassen- und altersnormgebundenes, historisches, lokales Geschlecht – bleibt aktuell von hoher Relevanz. Mit ‚Geschlecht' wird auch Politik gemacht. Die Geschlechterforschung vertritt dazu vielfältige Wissenspraktiken und Denkströmungen – beispielsweise der kritischen Theoriebildung und/oder der Affirmation von Alterität und Situiertheit. Diese unterschiedlichen Ansätze waren eingeladen, sich auf der internationalen und ersten gemeinsamen Konferenz der Fachgesellschaften für Geschlechterforschung/-studien aus Deutschland, Österreich und der Schweiz im September 2017 in Köln zu versammeln. Aus multi-, trans- und interdisziplinären Perspektiven wurden sie beleuchtet, die Herausforderungen der Geschlechterforschung.

[2] Das bewusst mehrdeutige und anspruchsvolle Thema adressierte globale wie lokale Diskurse und ihre Verflechtungen in Lebens-, Natur- und Technikwissenschaften, Geistes-, Kultur- und Sozialwissenschaften, sowie Rechts- und Wirtschaftswissenschaften. Intersektional und diffraktiv verfahrende Geschlechterforschungen hinterfragen den Anspruch auf vermeintlich objektive, zeit- und ortlose Positionen, doch die Problematisierungen sind nicht Schluss, sondern gerade immer neuer Ausgangspunkt empirischer Untersuchungen, onto-epistemologischer, kategorialer Arbeit und der Versuche, Welt zu teilen und Anderen/m zu antworten. Geschlechterforschungen analysieren ‚Geschlecht' als unterschiedliche Konfigurationen der Hierarchisierung, Differenzierung, Disziplinierung und Normalisierung, aber auch als Praktiken der Un/Bestimmtheit. Es werden Veränderungen und Persistenzen in herrschenden Geschlechterarrangements sowie Möglichkeiten vielfältiger, egalitärer und transformativer Praxen ausgelotet.

[3] Entsprechend wurden auf der Konferenz Theoriebildungen, empirische Forschungen und Methodenfragen vorgestellt, Zeitdiagnosen und gesellschaftspolitische Interventionen diskutiert sowie nachhaltige Institutionalisierung von und in Lehre und Forschung thematisiert. Die fast 500 Teilnehmenden verhandelten in rund 50 Veranstaltungen unterschiedlichen Formates deutsch- und englischsprachig Konzeptionalisierungen, Gegenstandsverständnisse und wissenschaftstheoretische Impulse genauso wie Herausforderungen der Dekolonialisierung, der verschiedenen Möglichkeiten der Allianzbildung und

Bündnispolitiken sowie die Beachtung von lokalen Positionierungen. Die thematische Breite zeigte sich von Arbeit über Religion und Männlichkeiten bis zu Familie, Inklusion und Bildung; neben Fragen aus den Musikwissenschaften, Literatur und neuen Medien, wurden Affekt-Theorien, feministische Technikforschung wie auch Psychoanalyse, Legal Gender Studies, Queer und Trans* Studies adressiert.

[4] Von den Beiträgen der Konferenz findet sich hier ein kleiner Ausschnitt – er verdankt sich dem Engagement der Autor*innen, ihre Beiträge im internationalen Peer-Review-Journal Open Gender Journal zu veröffentlichen.

[5] Hinzu kommen drei zentrale Vorträge der Tagung, die hier in leicht veränderten und auch grundlegend erweiterten Fassungen erscheinen, von Susanne Völker, Sabine Hark und Lucy Suchman. Susanne Völker stellt sich der Frage von Differenz und Alterität und deren Stattgabe in geteilten Welten. Sie betont irreduzible Alterität, die zugleich trennt und verbindet, um Verletzbarkeit wie Sorge-Tragen zu ermöglichen. Sabine Hark zeigt die diskursive Enteignung des Begriffes Gender auf und positioniert sich gegen jede Form des Versämtlichens. Stattdessen gelte es als kritische Aufgabe von Gender Studies zu verstehen, wie und wodurch Wirklichkeit hinzugefügt wird. Lucy Suchman erinnert an die Notwendigkeit, die Grenzen ziehenden Effekte von spezifischen soziomateriellen Gefügen – gerade auch der verwobenen Mensch-Maschine Konfiguration – zu verstehen. Sie geht den Verschiebungen, Auflösungen und Überschreitungen von Grenzen in Mensch-Maschinen-Begegnungen nach und macht Verantwortung als Involvierung in die und Rekonfiguration der Gefüge zentral.

[6] Die aus der Tagung hervorgegangen Aufsätze greifen Impulse in den multi- und transdisziplinären Gender und Queer Studies im Hinblick auf machtanalytische, begehrenstheoretische, dekoloniale, queere und institutionenkritische Verhandlungen auf.

[7] Anika Thym befragt die Möglichkeiten der Hegemonieselbstkritik und diskutiert Bündnisbildung mit Nichtmarginalisierten. Eva Laquièze-Waniek untersucht mit Lacan Begehren und lokalisiert dieses, statt Identifizierungen, als ausschlaggebend für die Subjektkonstitution und diskutiert Bündnisbildungen, die im Zeichen eines gleichberechtigten Begehrens wirksam werden. Sandra Folie führt die Homogenisierung eines Genres vor, dessen subversive Anfänge durch ein mächtiges und wiederholtes Narrativ *weiß* und heteronormativ gewaschen wurde. Thamar Klein und Marek Sancho Höhne provinzialisieren ‚Western code'-Narrationen über Geschlecht, respektive Trans*, um die Felder zu sprengen, in denen etwas als Problem einer*eines Anderen verstanden wird. Folke Brodersen zeigt auf, wodurch das Konzept der internalisierten Homophobie selbst „Grenzlinien zwischen passenden und unpassenden Um-

gangs- und Bewältigungsstrategien" setzt. Fleur Weibel diskutiert die Bedeutungstransformation der Ehe und die Möglichkeiten und Schwierigkeiten des Ausdruckes von Liebe und Zusammengehörigkeitsgefühl.

[8] In ihrer Vielfältigkeit findet die Geschlechterforschung mitunter sehr verschiedene Antworten, gemeinsam ist ihnen die komplexe Analyse der gesellschaftlich wirkmächtig strukturierenden Differenzachsen und das Gestalten von Neuentwürfen des Zusammenlebens.

[9] Allen Interessierten wünschen wir eine anregende, die Diskussionen der Geschlechterstudien vorantreibende Lektüre.

[10] Wir danken Jakob Ginster sehr herzlich für das umsichtige Lektorat der hinzugenommenen Tagungsvorträge und das Layout dieser Tagungskollektion.

Susanne Völker

Gespenstische Zukünfte in geteilten Welten

Herausforderungen der Gegenwart und Feminismus[1,2]

Abstract
Die Frage von Differenz und Alterität stellt sich heute in aller Dringlichkeit. Sie ist einerseits von Prozessen der Dezentrierung und massiven Anfechtungen einstiger universalisierter Dominanzverhältnisse geprägt, andererseits zeigen sich aber auch Re-Zentrierungen und Ausschlüsse durch die Privilegierung eines dominanten Eigenen, Eindeutigen und ‚Mehrheitlichen'. Wie können unterschiedliche, von menschlichen, nichtmenschlichen oder mehr als menschlichen Seinsweisen bewohnte Welten auf einem vielfach kontaminierten Planeten geteilt werden? Welche Rolle kann ‚Feminismus' in Gegenwarten spielen, die von ihren Vergangenheiten heimgesucht werden und in denen Zukünfte entstehen und vergehen?
In dem Beitrag wende ich mich zwei Herausforderungen zu: erstens dem Sichtbarmachen von Differenzen und prekären Leben gegen universalisie-rende Selbsterhöhungen und zerstörerische Identitätspolitiken und zweitens einigen Beispielen situierter feministischer Praktiken, die sich dem Spuken der Verletzungen und der Alterität öffnen.

[1] Eine zentrale Frage, die sich für die Gegenwart des 21. Jahrhunderts nicht neu, aber mit spezifischer Dringlichkeit stellt, ist die nach dem Umgang mit Differenz(en) und Alterität, mit irreduziblen Andersheiten – nicht verstanden als Differenz *zwischen* eindeutig bestimmbaren, abgeschlossenen Entitäten, sondern als „critical difference within" (Haraway 1995a, 20 nach Minh Hà). Die Fragen ‚des Teilens von Welt' (Luce Irigaray 2010) mit Anderen/m, des Stattgebens vieler Welten in einer Welt (Donna Haraway 2018), der Dekolonisierung des *weißen* Universalismusanspruchs (Trịnh Thi Minh Hà 2010) und der Artikulation unterschiedlicher Feminismen, insbesondere des Schwarzen Feminismus (Combahee River Collective[3]) und des Feminismus von Women of Colour (Gayatri Chakravorty Spivak) verweisen ebenso auf die Inanspruchnahme von Differenz(en) und Alterität wie auf die (zunehmende) Verflechtung unterschiedlicher theoretischer, epistemologischer und politischer Debatten und Praktiken der Wissensproduktion. In der Gegenwart des 21. Jahrhunderts gehen mit den Dezentrierungen und massiven Anfechtungen einstiger

universalisierter Dominanzverhältnisse unterschiedlich positionierte Denkströme – der Dekolonisierung, der Androzentrismus- und Anthroprozentrismuskritik, des Queering von Sexualitäts- und Heteronormativitätskonzepten – einher, die das Ermöglichen eines Anderswerdens von Welt und die Akzentuierung des Partikularen in den Vordergrund rücken. Diese Denkströme und -praktiken sind verschränkt: dekoloniale Ansätze verflechten sich etwa mit neo-materialistischen und queer-feministischen. *Ein* Beispiel unter vielen ist die 2015 im englischen Original erschienene Analyse der Anthropologin Anna Lowenhaupt Tsing „Der Pilz am Ende der Welt. Über das Leben in den Ruinen des Kapitalismus" (2018). Tsing verwebt hier Geschichten über ökologische und ökonomische Diversität mit postkolonialen, feministischen Analysen, Kapitalismuskritik mit Fragen des Lebens und der Kollaboration mit mehr als menschlichen Akteur*innen.

‚Das' Projekt Feminismus?

[2] Welche Rolle kann in diesen vielfältigen Denk- und Zukunftsbewegungen ‚Feminismus' spielen – in Gegenwarten, die auf ihre Vergangenheiten geöffnet sind und in denen Zukünfte entstehen und vergehen?

[3] Rahmen möchte ich mein Nachdenken über diese Frage mit einem Zitat der postkolonialen Theoretikerin, Künstlerin und Filmemacherin Trịnh Minh Hà aus ihrem Text Woman, Native, Other. Writing Postcoloniality and Feminism (2010 [1989]) über die zwingende Verknüpfung von feministischer und anti-rassistischer Arbeit. Minh Hà bezieht sich dabei auf zwei different situierte Autorinnen: auf die Denkerin und Aktivistin des us-amerikanischen Schwarzen Feminismus und Mitbegründerin des Combahee River Collectives (1974-1980) Barbara Smith sowie auf die Sozialaktivistin Ellen Pence, die die Verknüpfung von Feminismus und Rassismus „durch die Augen einer weißen Schwester betrachtet" (Minh Hà 2010, 155):

> [4] "Wenn ICH/ich verstehe, wie ‚der Sexismus die Menschen/Männer entmenschlicht', muss ICH/ich auch (an)erkennen, wie ‚mein Rassismus mich selbst entmenschlicht' (Pence). Nur die Unfähigkeit, die Beziehung zwischen diesen beiden Sachverhalten zu begreifen und gleichsam bis ins Innerste zu spüren, ermöglicht mir, mich dem Irrglauben hinzugeben, ich sei vor den Problemen meines Nachbarn geschützt und könne mein eigenes sicheres, ungestörtes Leben weiterführen. Hegemonie und Rassismus sind deshalb dringende feministische Anliegen und wie üblich ‚kommt der Antrieb aus den Graswurzeln, der Bewegung der Frauen-Aktivistinnen'. Feminismus, wie Barbara Smith ihn definiert, ‚ist die politische Theorie und Praxis, die für die Befreiung aller Frauen kämpft...Alles, was geringer ist, ist kein Feminismus, sondern lediglich eine weibliche Selbst-Erhöhung.'" (Minh Hà 2010, 156, H.i.O.)

[5] Die Feminismus-Definition von Barbara Smith aufgreifend lässt Trịnh Minh Hà keinen Zweifel daran, dass ein feministisches Projekt die eigene Position

nicht unberührt lassen kann: es sei ein Irrglaube zu meinen, „ich sei vor den Problemen meines Nachbarn geschützt und könne mein eigenes sicheres, ungestörtes Leben weiterführen." (ebd.) Damit sind uns einige Fragen für die Gegenwart aufgegeben:

[6] Was ist mit der ‚Befreiung aller Frauen'* gemeint? Und mir geht es dabei um wirklich jedes Wort: Also was meint ‚Befreiung' – wer befreit wen? Was heißt ‚aller' – um welche Allianzen bzw. Kollaborationen geht es? Was meint hier ‚Frauen'* – ich füge hier den Gender Star hinzu, weil es eine beständige Frage ist, was mit dieser Kategorie, mit dieser Sozialfigur in den Blick kommen soll: welche ‚anderen' Positionen zum *weißen*-männlichen Zentrum, zur Männlichen Herrschaft, wie es der Soziologe Pierre Bourdieu genannt hat?

[7] Was ist mit ‚Feminismus' gemeint und was mit ‚weiblicher Selbsterhöhung'? Oder anders formuliert: Was folgt daraus, wenn das Projekt des nicht eins seienden ‚Feminismus' als notwendig plural, partikular (differenz- und ungleichheitsanalytisch), antirassistisch und queer (norm/normalitätskritisch und antikategorial) verstanden wird? Wenn feministische Projekte – im Plural – die eigenen Privilegierungen anfechten und Selbstveränderung bedeuten, um welche (queer-)feministischen Allianzen geht es, welche Praktiken erfordert diese – und welche sind zerstörerisch?

[8] Ich möchte im Folgenden ‚Feminismus' mit der Frage der Differenz(en) zusammendenken. Es gibt dabei keine ‚unschuldigen' Differenzen. Differenzen spuken, sie sind gegenwärtig, sie suchen uns heim, sie verletzen, sind nicht fixierbar, nicht begrenzbar (etwa auf eine abgeschlossene, überwundene, vergangene Vergangenheit – des Kolonialismus, des Antisemitismus) – und die Frage ist, wie ‚wir', ein heterogen situiertes, un/mögliches Wir, diesen Gespenstern antworten, wie wir uns dem Spuken dessen, was mit Benachteiligungen, mit Ausschlüssen, mit Versagungen verbunden ist, zuwenden.

[9] Im Sinne eines queer-feministischen Projekts geht es hier um das Erscheinen von subalternen Differenzen, von Differenzen, die sich den Zentren der Macht, der Anerkennung entziehen und für die Stattgabe von Alterität – und es geht darum, wie stillgestellte und hierarchisierte Differenzen zwischen dem Wir (eines universellen Emanzipationssubjekts) und den Anderen Politiken der Ähnlichkeit, des Gleichen und der (Re-)Zentrierung hervorbringen.

[10] Ich argumentiere in zwei Schritten: Welche Differenz(en)? Alterität statt Identität und Welche Praktiken? Rezentrierungen oder kontaminierte Kollaborationen.

Welche Differenz(en)? Alterität statt Identität

Spuken: gespenstische Zukünfte

[11]In seinen unter den vernichtenden Bedingungen des Jahres 1940 formulierten Thesen Über den Begriff der Geschichte ruft Walter Benjamin in These IX das Bild Angelus Novus von Paul Klee auf: Benjamin meint in ihm den Engel der Geschichte zu erkennen, der sich einer Vergangenheit zuwenden will, in der „eine einzige Katastrophe [...] unablässig Trümmer auf Trümmer häuft", davon jedoch von einem Sturm abgehalten wird. Einem Sturm, der, wie Benjamin schreibt, „vom Paradiese her weht" und „sich in seinen Flügeln verfängt" (Benjamin 2007, 317). Dieser Sturm sei das, was wir ‚Fortschritt' nennen. Der Fortschritt ist hier also nicht das, was uns herausführt aus den Katastrophen der Vergangenheit, sondern Auslieferung der Gegenwart an eine Zukunft, die an der Auslöschung von allem arbeitet, was je gewesen ist. Was Benjamin im Angesicht des Faschismus angreift, was ihm im Kampf gegen den Faschismus am Dringlichsten erscheint, ist eine bestimmte lineare Konzeption von Zeit, in der es scheint, als ließen sich Vergangenheit und Zukunft voneinander trennen, als gäbe es eine Zukunft ohne Vergangenheit oder eine Vergangenheit ohne Zukunft.

[12] Benjamins Engel der Geschichte versucht sich vergeblich gegen diesen Sturm der linearen Zeit zu stemmen, der als Fortschritt zum Besseren erscheint – soziologisch formuliert als steter Prozess einer universalisierten, normativ aufgeladenen Modernisierung, einer fortschreitenden Emanzipation des Menschen von seinen ‚natürlichen' und/oder sozialen Begrenztheiten. Der Engel steht ein für die Nichttrennbarkeit miteinander verwobener Zeitlichkeiten und Räume, in der die Vergangenheiten gegenwärtig, wirkmächtig, aber auch Chancen des Anderswerdens sind. Jacques Derrida (1995) hat das in seiner Auseinandersetzung mit dem Marx'schen Versprechen der Gerechtigkeit als ‚gespenstisch', als ‚Spuk' beschrieben. Gerechtigkeit liegt demnach weder in einer bereits fixierten und kalkulierbaren Zukunft, noch in dem unschuldigen Ursprungsort des Paradieses, sondern in der Verwobenheit, der Nichttrennbarkeit der Zeiten und Räume selbst: dem Gespenstischen.

> [13]„Lernen, mit den Gespenstern zu leben, in der Unterhaltung, der Gesellschaft oder der Kumpanei, im ungeselligen Verkehr mit den Gespenstern. Es würde heißen, anders zu leben und besser. Nicht besser, sondern gerechter. Aber mit ihnen. Es gibt kein Mitsein mit dem anderen, keinen socius ohne dieses Mit-da, das uns das Mit-sein im Allgemeinen rätselhafter macht denn je. Und dieses Mitsein mit den Gespenstern wäre auch – nicht nur, aber auch – eine Politik des Gedächtnisses, des Erbes und der Generationen." (Derrida 1995, 11, H.i.O.)

[14] In diesem Sinne ist der Glaube an ein unaufhörliches, gerichtetes Fortschreiten der Zeit, in der die Gegenwart nichts anderes ist, als die ständige

und definitive Trennung des Vergangenen von der Zukunft, nicht der Ausweg aus der Gewalt, sondern selbst Gewalt. Am Ende seiner VIII. These hält Benjamin dann auch unmissverständlich fest:

> [15] „Das Staunen darüber, daß die Dinge, die wir erleben, im zwanzigsten Jahrhundert ‚noch' möglich sind, ist kein philosophisches. Es steht nicht am Anfang einer Erkenntnis, es sei denn der, daß die Vorstellung von Geschichte, aus der es stammt, nicht zu halten ist." (Benjamin 2007, 317, H.i.O.)

[16] Nicht nur Trịnh Minh Hà, Benjamin und Derrida haben eine Vorstellung davon, dass wir von den Differenzen, die scheinbar zwischen den Zeiten, den Geschlechtern, den Kulturen verlaufen (den Differenzen fester, homogener Identitäten, zwischen einem geschlossenen Wir und den Anderen), zu den Differenzen übergehen müssen, die quer dazu verlaufen, die scheinbar kleiner, unbedeutender sind, die nicht trennen, sondern etwas damit zu tun haben, dass absolute Trennungen nicht möglich sind, dass alles, was ist, abhängig ist von etwas, was anders ist als es selbst. Diese Differenzen handeln gerade nicht vom Getrenntsein des Immergleichen, sondern von der Nichttrennbarkeit des Nichtidentischen, der Alterität.

> [17] „Eine kritische Differenz zu mir selbst heißt: ICH [großgeschrieben] bin nicht ich [kleingeschrieben] bin, bin im ich eingeschlossen und außen vor. ICH/ich kann ICH oder ich sein; dies bezieht dich und mich selbst beide mit ein. Wir (mit großem W) schließt/en mich selbst manchmal mit ein, manchmal aus. Du und ICH sind uns nah, sind miteinander verflochten; du magst bisweilen auf der anderen Seite des Berges stehen, aber du kannst auch ich selbst sein, während du gleichzeitig bleibst, was du bist und was ich nicht bin. Die Differenzen zwischen Entitäten, die jeweils für sich als absolute Präsenz aufgefasst werden – daher die Vorstellung vom reinen Ursprung und wahrem Selbst – sind die Ausgeburt eines dem Westen eigenen dualistischen Denksystems (der ‚Onto-Theologie', die die westliche Metaphysik kennzeichnet). Sie sollten von jenen Differenzen unterscheiden werden, die sich sowohl zwischen als auch innerhalb von Entitäten abzeichnen, wobei diese jeweils für sich als vielfältige, multiple Präsenz verstanden werden." (Minh Hà 2010, 163, H.i.O.)

[18] Mit Minh Hà nennt Donna Haraway diese Differenzen „critical difference within" (1995a, 20). In der Welt der Eindeutigkeiten bleiben sie unsichtbar und beginnen zu spuken.

Un/Sichtbarkeiten und prekäre Leben

[19] Die Herausforderung des Umgehens mit Differenz(en) in der Gegenwart zeigt sich also erst einmal bei der Produktion von Sichtbarkeiten und Unsichtbarkeiten differenter Leben. ‚Wir' erleben gegenwärtig Zeiten, in denen globale Probleme und Ungerechtigkeiten sich weiterhin zuspitzen wie der milliardenfache Ausschluss von Menschen von grundlegenden Ressourcen und Infrastrukturen zeigt. Weltweit – in unterschiedlichen Ausmaßen – haben wir es mit der Verweigerung, dem Verlust und Abbau von demokratischen

Rechten zu tun, häufig motiviert durch Rassismus und kulturelle, religiöse und soziale Differenzsetzungen, durch Sexismus, durch Diskriminierung aller, die dem Raster der Zweigeschlechtlichkeit, den Gesetzen heteronormativen Begehrens nicht entsprechen (wollen). Zugleich ringen sehr unterschiedliche Akteur*innen um Sichtbarkeit und Unterstützung ihrer Leben durch die Inanspruchnahme von sozialen, politischen und ökonomischen Rechten. Gesehen, als menschliches Leben erkannt und wahrgenommen zu werden, ist – darauf hat Judith Butler (vgl. etwa 2009a und 2010) vielfach hingewiesen – Voraussetzung dafür, jene Rechte in Anspruch nehmen und einklagen zu können, die gemeinhin einem spezifisch menschlichen, männlichen, europäischen, *weißen*, heterosexuellen Subjekt vorbehalten bleiben.

> [20] „Der Gedanke an ein mögliches Leben ist nur für diejenigen ein Luxus, die schon von sich wissen dass sie möglich sind. Für diejenigen, die noch darauf warten, möglich zu werden, ist die Möglichkeit eine Notwendigkeit.“ (Butler 2009a, 56)

[21] Die Wahrnehmung zu verweigern, die Grenzen der Intelligibilität abzustecken, heißt: Relationalität zu unterbinden und Empfänglichkeit gegenüber Anderen/m machtvoll zu verhindern. In dieser Weise ‚Nicht gesehen zu werden', ‚Nicht erscheinen zu können' heißt, auf soziale „Unorte“ (Butler 2009b, 176) verwiesen zu sein, heißt einer Prekarität ausgesetzt zu sein, die Politiken des Entzugs von Lebensgrundlagen und der Gefährdung stützt.

[22] Das Ringen um das Erscheinen können in aller Öffentlichkeit von Menschen, deren Leben durch machtvolle Differenzsetzungen in marginalisierte und subalterne Bereiche abgedrängt werden, das Auftreten von LGBTTIQ*-Personen, von Black People/Women*, People/Women* of Colour, von dis/abled persons, das Artikulieren von unterschiedlichen Ansprüchen, Realitäten, Selbstverhältnissen, stellte und stellt fortdauernd wissenschaftliche Praktiken – auch der Geschlechterforschung und ‚des' Feminismus – in Frage, dezentriert und ‚provinzialisiert' Wissenspraktiken – wie man in Anlehnung an den indischen Historiker Dipesh Chakrabarty (2010) sagen könnte.

[23] Auf welche Weisen welche Differenzen erscheinen können, ist von Belang. Und im Sinne der Vielfältigkeit einer geteilten Welt, des fortwährenden Ringens um das Erscheinen kontingenter Differenzen, um die Frage des Wie der Differenzsetzung und des Ermöglichens von Unbestimmtheit, ist es erheblich und keineswegs banal und überflüssig, auf der Komplexität, Kompliziertheit und Unverfügbarkeit der Welt zu bestehen – gerade auch in den aktuellen politischen Auseinandersetzungen.

Bewegungen der (Re-)Zentrierung: Eigenes, Eindeutiges und Mehrheitliches

[24] Die Konstituierung und Sicherung eindeutiger Differenzen zwischen dem Eigenen und dem Anderen hat gerade in Europa mit Zentrierung zu tun – häufig im Modus der Re-Nationalisierung und angesichts weltweiter Fluchtbewegungen über Politiken der exklusiven Hervorbringung, Begrenzung und Privilegierung von Staatsbürger*innenschaft. In diesem Sinne ist der Versuch der Re-Zentrierung, den wir gegenwärtig erleben, eine Abwehr von sozialer Offenheit und Uneindeutigkeit, in der die Gespenster der Vergangenheit übermächtig werden: Eine wichtige, was den Erfolg der mindestens rechtsnationalistischen Partei Alternative für Deutschland (AfD) betrifft, vielleicht zentrale Differenzlinie, ist die Differenz zwischen ‚Eigenem' und ‚Fremdem', zwischen ‚Mehrheiten', die nicht mehr zu ihrem Recht kommen, sondern vielmehr Deklassierungserfahrung und Verzicht von Privilegien hinnehmen müssen, und ‚Minderheiten', die demokratisch überbewertet, durch eine überzogene *political correctness* vermeintlich überberücksichtigt – so der von reaktionären Denkströmungen erfolgreich in Dienst genommene Begriff – und entsprechend überversorgt werden. Wobei die Lust daran, doch nun endlich offen, ohne Scham die eigenen Bedarfe zum alleinigen Maßstab zu machen, das Begehren nach Klarheit, Bestimmtheit und Eindeutigkeit – auch Eindeutigkeit im Partei-nehmen-für-sich-selbst – sehr viel breiter ist als der politische Raum rechts der CDU. Cornelia Koppetsch (2018) verweist entsprechend darauf, dass die politischen Präferenzen für rechtsnationale Programme nicht nur quer durch alle Vermögensverhältnisse und Klassenmilieus gehen, sondern zugleich mit unterschiedlich situierten Erfahrungen negativer sozialer Mobilität verknüpft sind, die sich keineswegs nur oder in erster Linie auf ökonomische Fragen beziehen.

> [25] „Diese Abstiegserfahrungen können, müssen aber nicht mit ökonomischen Verlusten einhergehen. Sie können auch symbolisch als Geltungs- oder Statusverlust erlebt werden und sind keineswegs auf prekäre Lagen beschränkt. Auch die konservative Oberschicht weist im Verhältnis zur postindustriell-akademischen Mittelklasse Positionsverluste auf. Soziale Abwärtsmobilität wäre daher im Sinne des Modells einer ‚Rolltreppe abwärts' zu eng gefasst. Plausibler erscheint die Konzeption der ‚Deklassierung durch Zurückfallen'." (Koppetsch 2018, 389)

[26] Die Schamlosigkeit und Unempfindlichkeit des Deutschland first, Staatsbürger_innen first, *weiße* Männlichkeiten first etc. resonieren mit unterschiedlichen Einstellungen und sozialen Positionen: mit dem Wohlstandschauvinismus und dem angefochtenen kulturellen Überlegenheitsphantasma konservativ-reaktionärer Oberklassenmilieus ebenso wie mit der sozialen Scham von Teilen jener Arbeitnehmer*innenmilieus, die aufgrund von Entwertungsprozessen von Qualifikationsprofilen und erodierenden Geschlecht-

erhierarchien nun in prekarisierte Bereiche unterhalb der Schwelle der sozialen Respektabilität zu rutschen drohen. Die Schamlosigkeit von Xenophobie, Rassismus und Gleichgültigkeit geht mitunter (allerdings keineswegs ‚automatisch' und durchgängig) eine zerstörerische Verbindung mit tiefempfundener sozialer Scham ein.

[27] Die Angriffe, das Misstrauen und die Wut angesichts von Privilegienverlust, Destabilisierung gewohnter Normalitäten und der Prekarisierung bislang geschützter Lebenszusammenhänge richten sich auch auf ‚die' Wissenschaft, auf Denkströme und Aktivismen der Dezentrierung, auf einen Journalismus, der für Bildungseliten, für Expert_innenwissen und für den Bezug auf ‚Fakten' steht. Den Motiven für Abschottung, dem Beharren auf das Eigene, dem Bestehen auf die Doxa (*weißer*) Männlicher Herrschaft ist nicht allein durch bessere Aufklärung, durch genauere Zahlen beizukommen – es geht hier nicht um ein ‚Informationsdefizit'. Es geht um konditionierte Wahrnehmungen, um die Rasterung von Affekten und die Begrenzung von Empfänglichkeit und Ansprechbarkeit, es geht darum, welche Welten wirklich werden können, welche Wirklichkeiten möglich. – Und darum, wie auf diese Herausforderungen der Gegenwart, auf diese diskriminierenden, verletzenden Differenzsetzungen geantwortet wird.

[28] Dabei geht es vielleicht weniger um eine Entscheidung, worauf das wissenschaftliche Augenmerk gelegt wird: auf jene, deren Verwundbarkeiten, deren Gefährdungen für belanglos erklärt werden, oder jene, deren Verkennungen sich menschenverachtend, antidemokratisch artikulieren. Es könnte ja auch sein, dass es einen Zusammenhang zwischen Verletzung (das heißt: Angewiesenheit, Verletzungsoffenheit) und dem verhängnisvollen Begehren nach Unverletzbarkeit gibt. Wissenschaft, gerade auch die inter- und transdisziplinären Studies wie Gender und Queer, Post/Decolonial, DisAbility oder Science and Technology Studies, antworten auf diese grundlegende Frage nach der Verletzbarkeit und es kommt darauf an, wie sie das tun, mit welchen Forschungsstrategien, welchen Praktiken des Wissens, welchen Anordnungen.

[29] Es geht also um die Frage, was erscheinen kann: die kritische Frage der Intelligibilität und der Erweiterung des Möglichen in machtvollen Räumen. Es geht aber auch darum, herauszuarbeiten, zu rekonstruieren, worauf – auch diskriminierende, verletzende – Differenzsetzungen antworten. Und zwar nicht, um sie zu legitimieren, zu verharmlosen, sondern auch hier: um Anderes möglich zu machen, Andersheiten anders zu verknüpfen. Um in der Tat zu verstehen, auf was warum so ‚falsch', so gewalthaft geantwortet wird und welche Diskurse, welche sozialen Differenzen, welche Perspektivierungen verhindern, dass von den Differenzsetzungen des ‚Eigenen' und des

‚Fremden', des ‚Wir' und der ‚Anderen', des ‚Normalen' und der ‚Devianz'/ des ‚Perversen' abgelassen werden kann. Also kurz: es geht nicht um den verstehenden Nachvollzug von menschenverachtenden Differenzsetzungen, von Rassismen, Homo- oder Transfeindlichkeit, sondern darum, was die zentristischen, zerstörerischen Differenzsetzungen so affektiv auflädt, was verschoben werden muss, damit andere Antworten möglich werden, damit zentristische Positionen anders werden, es geht darum, das, was an Rassismus bindet, zu entbinden.

Welche Praktiken? Rezentrierungen oder kontaminierte Kollaborationen

Zerstörerische Praktiken

[30] Von den Gegenüberstellungen von ‚Eigenem' und ‚Fremdem', von Politiken der Re-Nationalisierung durch die Mobilisierung von kulturessentialistischen Differenzsetzung sind auch Akteur*innen nicht unberührt, die sich im Feld feministischer Positionen verorten.

[31] Seit der Silvesternacht 2015 verbindet sich mit ‚Köln' eine Verdichtung von Konflikten, die auf spezifische Weise kulturalisiert, ethnisiert, rassisiert werden, die Gruppen von Schutzbedürftigen und Beschützenswerten auf der einen Seite, von Bedrohlichen auf der anderen Seite schafft und beschützende, ordnende Kräfte anruft. Darüber aufzuklären, was auf und vor dem Kölner Hauptbahnhof in Form von zahlreichen sexualisierten Übergriffen auf Frauen* geschehen ist, ist bis heute ein notwendiges und vermutlich zugleich ein unmögliches Unterfangen geblieben. „‚Köln'"– wie die Soziolog*innen, Queertheoretiker*innen und Geschlechterforscher*innen Sabine Hark und Paula-Irene Villa präzise analysieren – [ist] aber auch der Name eines notorisch unklaren Ereignisses, eine durch Zeit und Raum zirkulierende Chiffre, die eine Vielzahl von Bedeutungsspuren umfasst und beständig Bedeutungsresonanzen erzeugt"– „leer und aufgeladen zugleich" (2017: 9)

[32] Deshalb müssen ‚wir' (im Plural) auch weiter auf dieses Ereignis antworten, anders antworten, auf die Verletzbarkeit bestehen, mit der dieses Ereignis aufgeladen ist: auf die Verletzbarkeit derer, die Übergriffe erfahren haben, und auf die Verletzbarkeit derer, die (nicht erst) seitdem stereotypisiert und verächtlich gemacht werden.

[33] Es gibt auf dieses Ereignis und auf die Gewalt, die es ermöglicht und die es produziert hat, keine Antwort in den Dichotomien eines ‚Wir und die Anderen', modern und traditionell, emanzipatorisch und rückschrittlich, frei

und unterworfen. Und doch ist dies die zentrale Argumentationsfigur, der sich ‚Feministinnen' wie Alice Schwarzer und einige EMMA-Autor*innen bedienen. Schwarzer gelten die zweifellos misogynen, aber keineswegs transparenten und eindeutig geklärten Ereignisse lediglich als Beleg für die (mehr oder weniger absehbaren – „man hätte es wissen können") Folgen einer seit mittlerweile 30 Jahren von ihr bekämpften „falschen Toleranz", die sie vor allem „radikal linken und linksliberalen Kräften", ja auch Teilen der CDU bescheinigt, gegenüber einem „rückständigen" Islam und seinen ‚Jüngern', dieser „klassischen Art der entwurzelten, sozial nicht gebundenen" jungen Männer, offensichtlich aus dem aus dem Maghreb stammend – so Schwarzer kürzlich im Düsseldorfer Schauspielhaus in ihrem Vortrag „Sexualgewalt, Macht und Parallelgesellschaften" (Schwarzer 2019).

[34] Es sind drei Hauptaspekte, die Schwarzers Ausführungen bereits vor der Silvesternacht 2015 bestimmen und die sie beständig wiederholt:

- erstens die (nicht essentialistische, aber historisch spezifische) kulturelle Überlegenheit der aufgeklärten, modernen westlichen Gesellschaft, die auf ihre abgerungenen, aber erfolgreichen Lernprozesse in Sachen Geschlechterdemokratie stolz sein könne, ja ihre Lektion auch hinsichtlich ihrer historischen Lasten gelernt habe im Gegensatz zu großen Teilen der islamischen Welt, die für den Faschismus und Antisemitismus der Gegenwart stehe;
- zweitens die dichotome Gegenüberstellung eines dominanten, global agierenden und expandierenden politischen, terroristischen Islam und eines religiösen Islam, der zwar demokratiefähig sei, aber dramatisch schwächer werde und
- drittens das Anprangern des Symbols des ‚Kopftuchs' („Flagge des politischen Islams") als jenseits der Motive und (religiösen) Bedeutungen für ihre Träger*innen „objektiv" den politischen Islamismus unterstützend und fördernd (vgl. Schwarzer 2019).

[35] Schwarzers Argumentation ist keineswegs neu, ebenso wenig wie das Verharmlosen, wenn nicht gar Legitimieren von rechtspopulistischen, rassistischen und islamophoben Kräften. Bereits am 6. Januar 2015 (ein knappes Jahr vor der Silvesternacht 2015/16 und vor dem Herbst der ‚Willkommenskultur') setzt sie das Tragen von Kopftuch oder Tschador mit islamistischem Terror gleich und bekundet Verständnis für die begründeten Äußerungen von Pegida (im April 2019 attestiert sie dies den Mitgliedern und Wähler*innen der AfD):

> [36] „Zur Zeit gehört es zum guten Ton, empört zu sein. Empört über Pegida. Die seien fremdenfeindlich, undemokratisch, rechts! heißt es. Das mag durchaus für die Wortführer und so manche Mitläufer zutreffen. (...) Aber gilt das auch für die

> 49% der Bevölkerung, die laut Umfrage der Zeit ‚voll und ganz' oder ‚eher ja' hinter dem Pegida-Protest stehen? Und für die weiteren 26%, die Pegida ‚teilweise' recht geben? Sollte die Politik das Unbehagen dieser überwältigenden Mehrheit nicht ernst nehmen, statt es weiterhin zu ignorieren, abzustrafen, ja zu dämonisieren. Denn es ist ja kein Unbehagen am türkischen Nachbarn oder an der türkischen Kollegin. Es ist ein Unbehagen an der offensiven islamistischen Agitation, der Propagierung der Scharia. Es ist das berechtigte Unbehagen an dieser neuen Form des Faschismus. Wo also bleibt die Empörung der politischen Klasse über die Forcierung von Parallelgesellschaften mitten in Deutschland oder die Frau im Tschador mit dem verschleierten Mädchen im deutschen Baumarkt? Auch dagegen müsste demonstriert werden. Und zwar dringend! Und diese Demonstrationen hätten nichts mit Fremdenfeindlichkeit zu tun, sondern wären im Gegenteil ein Beistand sowohl für die Flüchtlinge aus den islamistischen Ländern als auch für die 81% der integrierten MuslimInnen in Deutschland, die gerne in einer Demokratie leben. In einem Land, zu dessen hehren Prinzipien die Trennung von Staat und Religion ebenso gehört wie die Gleichberechtigung der Geschlechter." (Schwarzer 2015)

[37] Nach Sabine Hark und Paula-Irene Villa (2017) steht Schwarzer für einen essentialisierenden, ‚toxischen' Feminismus, affiziert von verandernden, ressentimentbehafteten Dynamiken. Sie betrachte die Welt „konsequent durch die Geschlechterbrille" (so Ina Kerner, zit. nach Hark/Villa 2017, 78): „Manches wird dadurch in großer Schärfe sichtbar. Anderes verschwimmt, gerät völlig aus dem Blickfeld. Vieles wird am Ende unscharf. Mehr Nebel als Aufklärung." (ebd.) Gewaltvolle Abstraktionen betreffen dann unter anderen auch Frauen*, wenn etwa „muslimische Frauen in der EMMA in Bild und Text pauschal als Opfer des islamischen Patriachats dargestellt werden" (ebd.). Durch einen falschen Geschlechter-Universalismus sowie dadurch, dass sie „weder die eigene, machtvolle Sprech-Position, noch die gewaltvollen Rhetoriken ihres eigenen Sprechens und Schreibens reflektiert" (ebd., 79), habe der Feminismus Schwarzers schon seit Langem zu anti-muslimischen und rassistischen Ressentiments beigetragen. Hark und Villa plädieren für ein Neu(be)denken von Feminismus:

> [38] „Es gilt, Feminismus endlich aus der Verstrickung in das koloniale Erbe der Veranderung der Fremden ebenso wie aus der solipsistischen Selbstaffirmierung des Eigenen zu lösen. Gegenwärtig heißt das auch, ihn aus den Verstrickungen mit Politiken der Versicherheitlichung, des Disziplinierens und Strafens und der Forcierung xenophober, exkludierender Grenzregimepolitiken zu lösen." (ebd., 80f)

[39] Ich knüpfe an Hark und Villa an und möchte zugleich die Analyse etwas verschieben: was kann es heißen, ‚den Feminismus aus seiner Verstrickung' zu lösen? Welchen Ort finden hier die Heimsuchungen, der – kolonialen, antisemitischen, rassistischen – Gespenster, die die Verletzungen der Vergangenheit wach halten und ein Leben mit ihnen fordern. Die Selbstaffirmation, von der Hark und Villa sprechen, spricht vielleicht auch von der unaufhebbaren Verstrickung des Feminismus in das universale Projekt einer fortschreitenden Emanzipation und damit der Verdrängung subalterner Geschichten der Feminismen. Die Feminismen sind keineswegs unschuldig, sie sind immer auch

verstrickt in die Gewalt, die sie attackieren, es kommt also darauf sie, sie von dieser Verstrickung her zu denken, von der Nichttrennbarkeit, der Verwiesenheit und der damit verbundenen Verletzbarkeit. Der ‚Feminismus' von Alice Schwarzer ist in diesem Sinne gerade nicht ‚toxisch', nicht kontaminiert, sondern steht ein für einen reinen Universalismus und verteidigt die Gewalt der Leugnung dieser Verstrickung. Es geht darum – und dies gehört zur nicht beendeten und nicht linearen, verstrickten Geschichte von ‚Feminismus' –, dass die Figuren des Zentrums, des zentrierten Menschlichen/Männlichen/*Weißen*/Heteronormativen/Westens immer erneut angefochten, dezentriert, provinzialisiert, partialisiert werden müssen. Das vielfältige, heterogene, umkämpfte Projekt Feminismus ist nicht das der unsichtbaren Verallgemeinerung, sondern der Stattgabe subalterner Geschichten und irreduzibler Alterität. Nehmen wir die ‚Feminismus-Definition' Barbara Smiths und Trịnh Minh Has „der Befreiung aller Frauen" wieder auf, dann sind mit Frauen* all jene Positionen gemeint, die sich dem Narrativ einer universalisierten Emanzipation entziehen und dann markieren diese verandernden, ressentimentbeladenen Positionen die „Selbst-Erhöhung" einer *weißen*, westlichen Weiblichkeit jenseits von Feminismus. In diesem Sinne brauchen wir gerade die ‚Toxizität' des Feminismus, seine Irritationen jeder Zentrierung, sein Beharren auf Verletzlichkeit und Ausgesetztheit, seine Un(an)geeignetheit.

[40] Wider die Selbst-Erhöhung eines sich selbst unsichtbaren Universalismus' haben die Gender Studies sehr früh und als nie abgeschlossenen Prozess auf partikulare, situierte Wissen gesetzt, geöffnet auf ihre eigene Alterität und Unabgeschlossenheit, gegen die identitäre Logik des ‚Wir' und die ‚Anderen':

> [41] „Das erkennende Selbst ist in allen seinen Gestalten partial und niemals abgeschlossen, ganz, einfach da oder ursprünglich, es ist immer konstruiert und unvollständig zusammengeflickt, und deshalb fähig zur Verbindung mit anderen und zu einer gemeinsamen Sichtweise ohne den Anspruch, jemand anderes zu sein. Das Versprechen der Objektivität liegt darin, dass wissenschaftlich Erkennende nicht die Subjektposition der Identität suchen, sondern die der Objektivität, das heißt der partialen Verbindung." (Haraway 1995b, 86, H.i.0.)

Feministische Stimmen: Gespenster, Alterität, SF, Kollaboration

[42] Feminismus, das sind aber auch Kräfte und Allianzen gegen zerstörerische Differenzsetzungen jenseits universalistischer Selbsterhöhung, die auf die Stattgabe von Alterität und auf Praktiken der Kohabitation/Kollaboration setzen. Ich möchte einige Stimmen sehr unterschiedlich situierter Feminist*innen aus us-amerikanischen Debatten aufrufen, die sich alle der Dezentrierung, dem Spuken der Verletzungen und Verstrickungen und der Alterität öffnen.

bell hooks: Dekolonisierung und gespenstische Zukünfte

[43] Die Kulturtheoretikerin, Literaturwissenschaftlerin, Schwarze Feministin bell hooks tritt für eine Dekolonialisierung von Wissensproduktion und Bildungsprozessen (vgl. Kazeem-Kamiński 2016) ein und plädiert – in kritischer Auseinandersetzung mit der *weißen* Geschichte postmodernen Theorien – für die Praxis einer radical black subjectivity, einer nicht essentialistischen, aber durch Erfahrung und Geschichte von Kolonialismus situierten Differenz, die die spezifischen Verflechtungen von race, class und gender beachtet. Dabei geht es ihr über die und mit den antirassistischen, antikapitalistischen und antisexistischen Einsätzen hinaus um ein anders werden Schwarzer Subjektivität, um das Beteiligt-sein an anderen Weltverhältnissen in der Gegenwart der Gespenster.

> [44] „How do we create an oppositional worldview, a consciousness, an identity, a standpoint that exists not only as that struggle which also opposes dehumanizations but as that movement which enables creative, expansive self-actualization? Opposition is not enough. In that vacant space after one has resisted there is still the necessity to become – to make oneself anew."(hooks 1990, 15)

[45] hooks Standpunkt einer Schwarzen Frau* richtet also den Blick auf die *white (capitalist patriachal) supremacy*, die Schwarze und *weiße* Frauen* (die jeweils keine homogenen Gruppen repräsentieren) grundlegend ‚anders' situiert, zwischen denen aber mit diesen spukenden Differenzen Allianzen möglich sind.

> [46] „Wenn wir die Aufspaltung in ‚wir' und 'ihr' zurückweisen, heißt das nicht, daß wir niemals mehr darüber sprechen sollten, wie die Wahrnehmung in der Tat verzerrt ist, wenn wir die Welt vom Standpunkt des ‚Weißseins' betrachten. Wie es das Verständnis von dem beeinträchtigt, wie Rassismus in der weiteren Umgebung und in unserem vertrauten Umfeld funktioniert." (hooks 1994, 220)

[47] Sie tritt hier für zwei Bewegungen gleichermaßen ein – dafür, machtvolle Differenzen, die Schaffung unterschiedlicher Welten durch Kolonialismus und anhand der Differenz von Schwarz und *weiß*, aus Schwarzer Perspektive zu betrachten und dennoch Bündnisse über die koloniale Differenzen zu schließen: Benennung von *Weißsein* als Erfahrung des Terrors für Black People/Women und die Forderung des Verlernens *weißer*/unsichtbarer Privilegien.

Judith Butler: Alterität und Kohabitation

[48] Die Philosophin und Queer-Theoretikerin Judith Butler argumentiert für vielfältige, sich permanent ereignende Differenzen, die die unfreiwillige Grundlage des Bewohnens einer gemeinsamen Welt sind und sein müssen – einer (nichtkonsensuellen) Kohabitation. Ihre relationale Ethik als Bezug zu einer unendlichen, unvermeidlichen Alterität entwickelt Butler u.a. in kritischer Auseinandersetzung mit dem jüdischen Philosophen Emanuel Lévinas

(vgl. 2013, 70ff, 78). Dabei müssen – so Butler – zwei Bewegungen der Alterität zusammengedacht werden: zum einen die Beziehung des Selbst zur*m Anderen als ethische Beziehung, die dem Selbst, der Individuation vorausgeht (vgl. Butler 2016, 146), eine Form der Alterität, die Vorrang vor ‚mir' hat. Diese Alterität ist ‚unassimilierbar' anders, nicht ähnlich, nicht gleichartig. Es ist das Antlitz einer* Anderen, die* ich nicht selbst gewählt habe, die* ich womöglich nicht kenne, die* mir nicht vertraut ist. Und dennoch ist die* Andere Bedingung für, verknüpft mit, vorgängig zu ‚meiner Existenz' als einer ethischen Existenz (vgl. Butler 2013, 59). Es geht um die Verbundenheit mit dem Leben anderer, „die jeder möglichen Wahl vorhergehen und jede mögliche Wahl durchkreuzen." (ebd., 59) Dies impliziere eine Verantwortung, die nicht nur die eigenen Entscheidungen und deren Auswirkungen meint, sondern eine Verantwortung für das Leiden der Anderen, auch wenn ‚ich' es nicht verursacht habe (vgl. ebd., 58). Zum anderen (und zugleich) ist die grundlegende Alterität keine äußerliche, sie ist die Heterogenität ‚meines' Seins, das mir nicht gehört. Der Bezug zur Alterität definiert mich im Wesen (vgl. ebd., 56) und ‚dezentriert' (vgl. ebd., 53) das Subjekt. Wie Butler in ihrem Essay Anmerkungen zu einer performativen Theorie der Versammlung (2016) bemerkt, liegen Potenziale in diesem doppelten Bezug zur Alterität der* Anderen und der Alterität in mir: das Vermögen, das Ich als geschlossenes Eigenes aufzulösen – „ethische Relationalität wird erst möglich durch eine ganz spezifische Art des Enteignet-Werdens" (2016: 147). Dieses Enteignet-Werden, von Anderen dekomponiert zu werden, ermöglicht für Nichtassimilierbares empfänglich zu sein.

[49] In dem 2014 in deutscher Übersetzung erschienenen Band „Die Macht der Enteigneten" beschreiben Butler und die griechische queer-feministische Politikwissenschaftlerin Athena Athanasiou die Relationalität, die sich in der (nicht allein menschlichen) Kohabitation artikuliert:

> [50] „Welche Vorstellungen von Angewiesensein aufeinander oder Gleichheit wir auch hegen mögen, wirklich werden sie nur durch abgestimmtes Handeln, das wir, je nach Kontext und lexikalischen Vorlieben, Freiheit oder Widerstand nennen können. Doch bedeutet das zugleich, unsere affektiven Bande über die Grenzen von Ähnlichkeit und Gemeinschaft hinaus auszuweiten." (Butler / Athanasiou 2014, 254).

[51] Es ist die Alterität dieses Unähnlichen, Nichtvertrauten, das uns nicht gehört und über das wir nicht verfügen, ja dass sich in der Unterscheidung des Menschlichen vom Nichtmenschlichen nicht mehr fassen lässt, was uns mit den Anderen und uns selbst verbindet und was wir ver-antworten müssen.

Donna Haraway: SF und Chthulucene

[52] An dieser Fassung von Alterität knüpft die Biologin und feministische Wissenschaftstheoretikerin Donna Haraway an und treibt sie über die Zentrierung auf ‚menschliches Sein' (als zugleich auch immer nicht-menschliches) hinaus :

> [53] „Was passiert, wenn menschlicher Exzeptionalismus und beschränkter Individualismus, diese vertrauten Spielwiesen westlicher Philosophie und politischer Ökonomie, in den besten Wissenschaften – egal ob Natur- oder Sozialwissenschaften – undenkbar werden? Ernsthaft undenkbar: nicht mehr für das Denken zur Verfügung stehend" (2018, 47).

[54] Haraway stellt das Wie menschlicher Beteiligung an der Gegenwart des 21. Jahrhunderts in den Mittelpunkt. Einer Gegenwart, die durch die Exzesse der kapitalistischen Produktions- und Handelsverhältnisse, der kolonialen Logik der Plantagenwirtschaft und der Vernichtung von Biodiversität gezeichnet ist. Wie ist eine menschliche Beteiligung an der Hervorbringung von Welt möglich, die mit diesen zerstörerischen Dynamiken bricht und andere Geschichten, Relationen, Praktiken ermöglicht?

> [55] „Was muss durchschnitten und was muss verknüpft werden, damit artenübergreifendes Gedeihen auf dieser Erde eine Chance hat; ein Gedeihen, das menschliche und anders-als-menschliche Wesen in die Verwandtschaft miteinschließt?" (Haraway 2018, 11)

[56] Sie arbeitet daran ein Erdzeitalter zu realisieren, das anderen Relationen und Dynamiken folgt und auf artenübergreifende Wissens-, Lern- und Lebenspraktiken, auf radikale Alterität setzt. Das Chthuluzän – wie sie dieses Erdzeitalter nennt – handelt nicht vom Überleben des Menschen, der Reproduktion der menschlichen Spezies und der Sicherung ihrer Lebensbedingungen, Haraway ruft vielmehr zu artenübergreifenden Verbindungen auf: „‚Macht euch verwandt, nicht Babys!' Sich verwandt zu machen – und die neuen Verwandten anzuerkennen – ist vielleicht die schwierigste und dringlichste Aufgabe" (ebd., 140), um Chancen für ein gemeinsames (Über)Leben zu öffnen.

[57] Für Haraway bedeutet Kohabitation kein Nebeneinander. Sie geht über die Anerkennung einer irreduziblen (menschlichen) Alterität hinaus, von der Butler spricht, hin zu arten/alteritätsüberschreitenden relationalen Praktiken, die sie sympoetisch nennt. Die Anerkennung und Berücksichtigung von artenübergreifenden Differenzen und Verbundenheiten durch das Teilen eines Ortes, einer Region, durch das gemeinsame Hervorbringen von Welt (worlding) meint, mit diesen Differenzen in Kommunikation zu treten und (nicht/menschliches) Denken zu verändern. Das Erproben von artenübergreifenden Wissens-, Lern- und Lebenspraktiken begleitet ihre Forschungspraxis, ihr Leben mit nicht-menschlichen Akteur_innen seit vielen Jahren. Haraway nennt das SF, ein Kürzel für vielfältige Praktiken, das nicht nur Spekulative Fabula-

tion bedeutet, sondern: „Science Fiction, spekulativer Feminismus, Science Fantasy, wissenschaftliche Fakten (science fact), aber auch Spiele mit Fadenfiguren (string figures)" (ebd., 20) Unruhig bleiben schließt dementsprechend mit einer spekulativen Fabulation, einer Geschichte der Gegenwart des Vergangenen als Geschichte möglicher Zukünfte: Die Camille-Geschichten (ebd., 187-229) experimentieren, erproben, verantworten die queeren, dekolonialen, artenübergreifenden Verstrickungen des Überlebens und Sterbens. Sie schließen die Gespenster einer gezeichneten, niemals unschuldigen Welt also nicht aus, verleugnen sie nicht, sondern entwickeln Fähigkeiten, Verantwortung zu übernehmen, zu antworten (vgl. Trinkaus 2018).

Anna Lowenhaupt Tsing: kontaminierte Kollobaration

[58] Die Anthropologin Anna Lowenhaupt Tsing (2018) nimmt die Haraway'schen string figures mit ihrer Arbeit über globale Verflechtungen im Kapitalismus (und über ihn hinaus) am Beispiel des Wachsens, des Sammelns, des Tausches von und des Handels mit Matsutake-Pilzen auf. Lowenhaupt Tsing setzt sich ab von dem, was unter ‚Kapitalismusanalyse' firmiert und allzuoft als monoepistemische, menschengemachte, zwar historisierte, aber dennoch als alternativlos universalisierte Erzählung eines – zugegeben problematischen, aber irgendwie unvermeidlichen und unhintergehbaren – Fortschritts hin zum noch immer Verbesserbaren daher kommt. Lowenhaupt Tsing dagegen schreibt viele, situierte und spezifische, verschränkte und komplexe Geschichten, die die einfach dimensionierten (skalierten) Logiken des Kalküls und des Interesses überborden. Es sind verwobene Geschichten von Pilzen, Wäldern, Lieferketten, ethnisierten und kolonialisierten Gruppen, von Arbeit, Prekarität und Männlichkeitspraktiken, von Sinneswahrnehmungen und Affekten, von Kriegen, ökonomischen Mannigfaltigkeiten und ökologischen Ruinen, mit denen es gelingt, im Partialen die Gespenster kolonialer Situierungen, ökologischer Zerstörung und Verletzung und kapitalistischer Ausbeutung ebenso wie arten- und alteritätsübergreifender Verbundenheiten und Solidaritäten in gezeichneten Welten erscheinen zu lassen. Lowenhaupt Tsing nennt das ‚kontaminierte Kollaboration' einander durchdringender Alteritäten:

> [59] „Aus der Tatsache, dass welterzeugende Bestrebungen durch Kontamination verändert werden, könnten gemeinsame Welten – und neue Richtungen – erwachsen. Jeder trägt eine Geschichte der Verunreinigung in sich; Reinheit ist keine Option. Mit der Prekarität zu rechnen lohnt sich insofern, als sie uns daran erinnert, dass sich den Umständen anzupassen das Überleben sichern kann. (...) Kollaboration heißt, trotz der Unterschiede zusammenzuwirken, was letztlich zur Kontamination führt. Ohne Kollaboration sterben wir alle." (Lowenhaupt Tsing 2018, 45)

Feminismus!

[60] Was können wir aus diesen unterschiedlichen Stimmen für einen Feminismus der Gegenwart ver/lernen? Statt der Selbstaffirmation der eigenen, von Anderen_m bereinigten, universalisierten Emanzipation als überlegenem Zustand (nämlich alle Lektionen gelernt zu haben) geht es um Weltaffirmation als kontaminierte, prekäre Relationalität. Feminismus kann nie mit einer Stimme sprechen, ist gezeichnet von Unvereinbarkeiten, Verletzungen, radikaler Alterität und einander ausschließenden Positionierungen. Feminismus ist kontaminiert und nicht rein, verstrickt und nicht unschuldig. Die Forderung des *weißen* Verlernens, das Insistieren auf einer radical black subjectivity, die Stattgabe einer irreduziblen Alterität von Welt, das Projekt des Chthuluzän und die Praktiken kontaminierter Kollaborationen wenden sich den Gespenstern zu, möchten „die Toten wecken und das Zerschlagene zusammenfügen", wie der Benjamin'sche Engel (2007, 317). Feminismus im Sinne Barbara Smiths und Minh Hàs, im Sinne der ‚critical difference within' als Konfrontation mit einer Alterität, die uns zugleich trennt und verbindet, wäre auch diese Bejahung der Verletzbarkeit, der Angewiesenheit auf andere und des Sorge-Tragens für situierte Praktiken der Dekolonialisierung und des Heilens. Insofern wäre auch die Uneindeutigkeit der Gespenster der Kölner Silvesternacht etwas, worauf wir antworten, was wir in diesem Sinne teilen sollten, anstatt es zu vereindeutigen, also zu verleugnen.

> [61] „Ich stimme zu – kontaminierte Diversität findet sich überall. Wenn aber solche Geschichten so häufig vorkommen und allseits bekannt sind, stellt sich die Frage, warum wir diese Geschichten nicht benutzen, um unsere Welt zu entschlüsseln. Ein Grund dürfte sein, dass kontaminierte Diversität kompliziert, oft hässlich und demütigend ist. Kontaminierte Diversität, das meint Geschichten von Gier, Gewalt, Umweltzerstörung und des Überlebens. Die aus dem industriellen Flächenkahlschlag hervorgegangene kaputte Landschaft erinnert uns an die unersetzlichen anmutigen Giganten, die es dort einmal gab. Die Überlebenden eines Krieges erinnern uns an die Leichen, über die sie steigen mussten – oder die sie getötet hatten –, um zu uns zu gelangen. Wir wissen nicht, ob wir diese Überlebenden lieben oder hassen sollen. Einfache moralische Urteile bieten sich nicht an. Schlimmer noch, kontaminierte Diversität widersetzt sich einem ‚abschließenden Urteil', das zu einem Markenzeichen modernen Wissens geworden ist. Kontaminierte Diversität ist nicht nur partikular, historisch und fortwährend Veränderungen unterworfen, sondern auch relational. Sie besitzt statt autarken Einheiten nur auf Begegnungen beruhende Kollaborationen." (Lowenhaupt Tsing 2018, 54f)

Endnoten:

1 Der Beitrag ist eine vertiefende Ausarbeitung der Begrüßungsrede zur Trinationalen Tagung der Fachgesellschaften für Geschlechterstudien/forschung aus Deutschland, Österreich und Schweiz im September 2017 in Köln sowie des Vortrags ‚Gespenstische Zukünfte – welche Allianzen, wessen Feminismus?' auf der Jahrestagung des Netz-

werks Frauen- und Geschlechterforschung NRW Oktober 2018 in Essen.

2 Ich danke Stephan Trinkaus für die engagierten und beständigen Diskussionen um Feminismus.

3 Auch wenn es um kollektive Strategien geht, seien hier die Namen der Mitglieder genannt: Cessie Alfonso, Cheryl Clarke, Demita Frazier, Gloria Akasha Hull, Eleanor Johnson, Audre Lorde, Chirlane McCray, Margo Okazawa Rey, Sharon Page Ritchie, Barbara Smith, Beverly Smith, Helen L. Stewart.

Literaturverzeichnis

Benjamin, Walter (2007 [1940]): Über den Begriff der Geschichte. In: Benjamin, Walter: Kairos. Schriften zur Philosophie. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 313-324.

Butler, Judith (2009a): Außer sich: Über die Grenzen sexueller Autonomie. In: Butler, Judith: Die Macht der Geschlechternormen. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 35-69.

Judith Butler (2009b): Ist Verwandtschaft immer schon heterosexuell? In: Butler, Judith: Die Macht der Geschlechternormen. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 167-213.

Butler, Judith (2010): Raster des Krieges. Warum wir nicht jedes Leid beklagen. Frankfurt am Main: Campus.

Butler, Judith (2013): Am Scheideweg. Judentum und die Kritik am Zionismus. Frankfurt am Main/New York: Campus.

Butler, Judith (2016): Anmerkungen zu einer performativen Theorie der Versammlung. Berlin: Suhrkamp.

Butler, Judith/Athena Athanasiou (2014): Die Macht der Enteigneten, Berlin/Zürich: diaphanes.

Chakrabarty, Dipesh (2010): Europa als Provinz. Perspektiven postkolonialer Geschichtsschreibung. Frankfurt am Main: Campus.

Derrida, Jacques (1995): Marx' Gespenster. Der verschuldete Staat, die Trauerarbeit und die neue Internationale. Frankfurt am Main: Fischer.

Hark, Sabine/Villa, Paula-Irene (2017): Unterscheiden und Herrschen. Ein Essay zu den ambivalenten Verflechtungen von Rassismus, Sexismus und Feminismus in der Gegenwart. Bielefeld: transcript.

Haraway, Donna (1995a): Monströse Versprechen. Eine Erneuerungspolitik für un/an/geeignete Andere. In: Haraway, Donna: Monströse Versprechen. Die Gender- und Technologie-Essays. Hamburg: Argument, 11-80.

Haraway, Donna (1995b): Situiertes Wissen. Die Wissenschaftsfrage im Feminismus und das Privileg einer partialen Perspektive. In: Haraway, Donna: Die Neuerfindung der Natur. Primaten, Cyborgs und Frauen. Frankfurt am Main/New York: Campus, 73-97.

Haraway, Donna J. (2018): Unruhig bleiben. Die Verwandtschaft der Arten im Chthuluzän. Frankfurt am Main/New York: Campus.

hooks, bell (1990): Yearning: Race, Gender, and Cultural Politics. Cambridge: South End Press.

hooks, bell (1994): Weißsein in der schwarzen Vorstellungswelt. In: bell hooks: Black looks: Popkultur – Medien – Rassismus. Berlin: Orlanda Frauenverlag, 204-220.

Irigaray, Luce (2010): Welt teilen. Freiburg im Breisgau: Verlag Karl Alber.

Kazeem-Kamiński, Belinda (2016): Engaged Pedagogy. Antidiskriminartorisches Lehren und Lernen bei bell hooks. Wien: Zaglossus.

Koppetsch, Cornelia (2018): Rechtspopulismus als Klassenkampf? Soziale Deklassierung und

politische Mobilisierung. In: WSI MITTEILUNGEN, 71(5), 382-391.

Lowenhaupt Tsing, Anna (2018): Der Pilz am Ende der Welt. Über das Leben in den Ruinen des Kapitalismus. Berlin: Matthes & Seitz.

Minh Hà, Trịnh I. (2010[1989]): Woman, Native, Other. Postkolonialität und Feminismus schreiben. Wien – Berlin: Turia + Kant.

Schwarzer, Alice (2015): Sie fliehen vor den Islamisten! https://www.aliceschwarzer.de/artikel/sie-alle-fliehen-vor-den-islamisten-318215 (04.06.2019)

Schwarzer, Alice (2019): Sexualgewalt, Macht und Parallelgesellschaften. Vortrag am 28. April 2019. Düsseldorfer Reden 2019. https://vimeo.com/333390553 (04.06.2019).

Trinkaus, Stephan (2018): Wissen, Materialität, Sorge: „Into the Chthulucene II". In: Busch, Kathrin/Dörfling, Christina/Peters, Kathrin/Szántó, Ildikó (Hg.): Wessen Wissen? Materialität und Situiertheit in den Künsten. Paderborn: Wilhelm Fink Verlag, 89-102.

Sabine Hark

Wer hat Angst vor Gender Studies?

Über Feminismus, Gender und die Zukunft der Geschlechterforschung in neoreaktionären Zeiten[1]

Abstract
Dass die Geschlechterdifferenz nicht auf ein asoziales, ahistorisches Faktum reduziert werden kann, ist eine weithin bekannte und vielfach erforschte Einsicht der multidisziplinären Gender Studies. Diese begreifen Geschlecht und die Geschlechterdifferenz hinsichtlich ihres ontologischen Status, ihrer Relevanz für alle Sphären des Sozialen und hinsichtlich ihrer spezifischen Materialität und Form als ein immer vorläufiges Resultat gesellschaftlicher Praxis und Strukturen. Hierauf zielt der Begriff [Gender]. Der Beitrag geht hiervon ausgehend der Frage nach, welche Akteur_innen in welcher Weise und mit welchen Absichten Gender als Begriff und Konzept ausdrücklich ablehnen, attackieren und zu diffamieren suchen.

Gender – eine kühlere Betrachtungsweise?

[1] Im April 2002 überschrieb die Hamburger Wochenzeitung DIE ZEIT im Ressort „Chancen" einen Artikel zu „Gender Studies" mit „Männer, Frauen, Fantasien" (Wiese 2002).[2] Berichtet wurde vom damaligen Aufschwung dieser „Fachrichtung" an deutschen Universitäten. Die Erleichterung darüber, dass im Zuge dieses Aufschwungs „das feministische Vokabular des Geschlechterkampfs allmählich einer *kühleren Betrachtungsweise* weicht", konnte der Autor des Artikels, Daniel Wiese, seinerzeit kaum verhehlen. Denn mit dieser „kühleren Betrachtungsweise", assoziierte er unverkennbar Entspannung im Geschlechterkampf. Denn die nach seinem Dafürhalten zum damaligen Zeitpunkt „immer noch mächtigen feministischen Impulse" würden sich bald ebenso verflüchtigen wie die von ihm hinsichtlich der Stärkung der „verschwindenden männlichen Minderheit" als „erschwerend" angesehene Haltung mancher Professorin, „Gender Studies als eine Fortsetzung der Frauenforschung unter neuem Etikett" zu verstehen. Zudem würde diese „kühlere Betrachtungsweise" in den „Gender Studies" auch ein Niveau professioneller, mit den Regeln und Anforderungen der Wissenschaft und der Universität wie des Arbeitsmarktes kompatibler Reife versprechen.

[2] Gender fungiert hier als Begriff des *undoing feminism*, um eine Überlegung von Angela McRobbie (2016) aufzugreifen. Denn Gender hat hier nicht nur die akademische Bühne betreten, mit Hilfe von Gender wurde auch das Drehbuch verändert: Feminismus, genauer vielleicht: eine historisch spezifische Gestalt von Feminismus, nämlich der Feminismus der Neuen Frauenbewegung zwischen den späten 1960er und frühen 1990er Jahren ist aus dem Stück geschrieben und in die Requisitenkammer verbannt worden. Dieser tritt in Wieses Stück nur noch als *ghostly matter* (Gordon 2008 [1997]) auf, Emblem eines manichäisch anmutenden Geschlechterkampfes, in dem – in einer eigentümlichen historischen Verkehrung – feministische Professorinnen Männern den Zugang zum Wissen verwehren. Feminismus ist in Wieses Szenario nur mehr ein aus der Zeit gefallenes Gespenst, das nicht einsehen will, dass es in der Gegenwart keinen Platz mehr hat – es sei denn um den Preis einer verzerrten Karikatur. Denn die Zeit des Feminismus, zumindest so wie Wiese sie imaginiert, die Zeit eines Männer ausgrenzenden Feminismus, die Zeit, in der Seminare „schlicht ‚Einführung in die feministische Theorie'" (Wiese 2002) hießen, gehört für ihn der Geschichte an. Auf subtile, im selben Atemzug einerseits vermeintlich anerkennend, andererseits aber deutlich abwertende Art und Weise zollt Wiese ‚dem' Feminismus hier Tribut – er hat neue Möglichkeiten geschaffen, nicht zuletzt seien die „Gender Studies eigentlich aus der feministischen Frauenforschung" (ebd.) hervorgegangen – und verweist ihn zugleich des Feldes, das heißt in die Geschichte: Der Feminismus hatte seine Zeit, er hat seine Dienste getan und kann, ja *muss* jetzt, um einer besseren Zukunft willen, aufgegeben werden. Der Preis, den Feminismus dafür entrichten müsse, politisch und institutionell berücksichtigt zu werden, so Angela McRobbie, sei, zugleich als historisch überholt positioniert zu werden: „Damit dem Feminismus Rechnung getragen werden kann, muss er als bereits verstorben betrachtet werden" (McRobbie 2003, 657).

[3] Wieses Artikel hätte damals vielleicht als Petitesse, die die Aufregung nicht lohnt, vernachlässigt werden können. Von heute aus betrachtet müssen wir dagegen zweierlei konstatieren, was die Beschäftigung mit ihm weiterhin lohnt: Nicht nur stellt er den gewissermaßen bildungsbürgerlichen Auftakt für eine seitdem nicht abreißende Serie aggressiv vorgetragener antifeministischer Volten dar, festzuhalten gilt auch, dass entgegen der in die Gender Studies gesetzten Hoffnung, diese würden ‚uns' vom Feminismus erlösen, sie in den folgenden Jahren selbst zum privilegierten Objekt des Hasses wurden. Jedenfalls wird seitdem eine stetig lauter werdende und breiten gesellschaftlichen Zuspruch findende, neoreaktionäre Allianz im Geiste nicht müde, die Geschlechterforschung zu diskreditieren und als ‚Gender-Wahn', als antiwissenschaftliche Ideologie und groß angelegtes gesellschaftliches Umerziehungsprogramm oder auch als ‚menschenverachtend' und islamistischen

Terror verherrlichend zu diffamieren.[3] Diese heterogene Allianz reicht vom Vatikan und dem Papst über evangelikale Freikirchen und die katholische Frauenbewegung in Polen, die Bewegung *Manif pour tous* in Frankreich und die -gida-Proteste in Deutschland, die AfD und die unter dem Namen Besorgte Eltern gegen die vermeintliche ‚Frühsexualisierung von Kindern kämpfenden Gruppen, neokonservative Männerrechtler, selbst ernannte ‚Lebensschützer', konservative Ökolog_innen, maskulinistische und andere (Leitmedien-)Publizist_innen, Wissenschaftlichkeit reklamierende Blogger_innen, Intellektuelle jeglicher Couleur, Schriftsteller_innen, die Front gegen geschlechtersensible Sprechweisen machen, inzwischen ergänzt um vorgeblich linke ‚Anti-Deutsche' und ja auch um Feministinnen der Neuen Frauenbewegung, bis hin zu extrem rechten Bewegungen und Parteien zur Bekämpfung jener vermeintlich ebenso dubiosen wie gesellschaftliche Fundamente zersetzenden ‚Gender-Ideologie'. Mit den programmatisch und personell durchaus unterschiedlich aufgestellten neurechten Parteien hat diese Allianz weltweit auch einen Weg in die Parlamente und Regierungen gefunden, wo diese die wissenschaftliche Legitimität der Gender Studies explizit angreifen und, wie in Ungarn, faktisch sogar bereits aus den Hochschulen verbannt haben.

[4] Der in den 1990er Jahren auch in der Frauen- und Geschlechterforschung in weiten Teilen mit Erleichterung aufgenommene *gender turn*, der begriffliche Wechsel von Feminismus zu Gender, die darüber hinaus seinerzeit häufig vorgetragene Diagnose der zukünftigen Irrelevanz der Kategorie Geschlecht wird vor diesem Hintergrund nicht nur erkennbar als Emblem für eine Reihe von theoretischen Reformulierungen und Revisionen, die der akademisch gewordene Feminismus erfahren hat, seit Feminist_innen vor mehr als vierzig Jahren mit dem Anspruch antraten, die Welt, das wissenschaftliche Wissen und die Institution Wissenschaft radikal verändern zu wollen. Er ist auch – und es kommt fast einer Binse gleich, das auszusprechen – ein Zeichen dafür, dass die gesellschaftlichen, politischen, wissenschaftlichen und wissenschaftspolitischen Konstellationen und Kräfteverhältnisse, innerhalb derer Gender Studies heute agieren, sich nicht nur grundsätzlich unterscheiden von denjenigen zu Beginn des feministischen akademischen Projektes in den 1970er Jahren, sondern auch von den Konstellationen und Kräfteverhältnissen zum Zeitpunkt der Beobachtungen Wieses in den frühen 2000er Jahren. Schließlich haben nicht zuletzt sowohl der Feminismus wie die Gender Studies selbst zu diesen veränderten gesellschaftlichen Kräfteverhältnissen und wissenschaftspolitischen Konstellationen, zu neuen Institutionalisierungen, veränderten Deutungsmustern, kulturellen Repräsentationen, juridischen und normativen Konfigurationen beigetragen.

[5] Dass das Verhältnis von Feminismus und Gender Studies in jüngster Zeit

vor allem von antifeministischer Seite thematisiert wurde und wird, indem die Gender Studies entweder gegen Feminismus in Stellung gebracht werden oder aber einer zu großen Nähe zum Feminismus bezichtigt werden, ist Grund genug, dass wir selbst dieser Frage nicht ausweichen dürfen. Im Gegenteil: Wir müssen selbst – erneut – nicht nur fragen, in welchen Gestalten Feminismus heute auftritt und welcher Feminismus hegemoniefähig ist, in welche Allianzen er also eingebunden wird; wir müssen auch fragen, wie sich das politische Projekt des Feminismus und das akademische Projekt der Gender Studies zueinander verhalten. Sind die Gender Studies ein feministisches Projekt? Sollten sie es sein? Ist Feminismus deren Geschichte oder gar deren Zukunft? Täten Feminismus und Gender Studies nicht besser daran, in Zukunft getrennte Wege zu gehen? Und sollten sich die Gender Studies stattdessen selbst ein eigenes, möglichst politikfreies, wenigstens politikfernes Fundament geben? Weiter an ihrer epistemologischen und methodologischen Professionalisierung und akademischen Disziplinierung arbeiten? Was aber wäre ein politikfernes Fundament für die Gender Studies? Der Begriff Gender? Ist das (noch) ein Begriff der Kritik, ein Herrschaft aufschlüsselndes, theoretisch ertragreiches Konzept? Oder ist Gender nicht längst ein normalisierter Routinebegriff geworden, ein Item auf einer Checkliste: Wurde auch der GenderAspekt berücksichtigt? Und was genau meint das eigentlich? Wie also ist es bestellt um das Wissenschaftsfeld Gender Studies im Kreuzungsbereich von Wissenschaft, Gesellschaftskritik und Gleichstellungspolitik? Ein Feld, das einerseits von Anfang an politisch *war* und es seinem Selbstverständnis nach in Teilen noch immer *ist* – was allerdings nicht bedeutet, dass es nur Politik ist – und das andererseits überwiegend normalwissenschaftlich agiert und dessen Ergebnisse nicht unmittelbar handlungsorientiert sind. Ein Feld zudem, das auch in die ambivalente Umgestaltung der Governance der Hochschule verstrickt ist. Das wissenschaftsintern wie wissenschaftspolitisch vom Widerspruch zwischen Anerkennung und Entwertung bestimmt ist.[4]

[6] In diesem Licht betrachtet, ist es dann allerdings umso dringlicher zu verstehen, welche politischen, epistemologischen und gesellschaftlichen Dynamiken durch die Entgegensetzung von Feminismus und Gender in Gang gesetzt wurden und werden. Meine These an dieser Stelle ist, dass diese Entgegensetzung Teil der Regulierung des, in einer Formulierung von Edgar Forster (2008), *Wahrheitsraums* Geschlecht ist, das heißt, dessen, was als wahres Wissen über Geschlecht gelten kann. Gender, so Forster, sei „keine Kategorie, die eine wie auch immer sozial konstruierte Geschlechtsidentität repräsentiert, sondern ein Begriff, der einen Wahrheitsraum mit höchst unterschiedlichen Komponenten organisiert" (Forster 2008, 203).

[7] Strukturiert wird mit diesem Wahrheitsraum nicht nur der Möglichkeits-

raum für die Gender Studies sowie das, was über Geschlecht sagbar ist und was nicht, organisiert wird auch, welcher Feminismus innerhalb der Grenzen ‚unserer' Gemeinschaften tolerierbar ist und welcher nicht.[5] Die Rede von ‚Genderwahn' und ‚Genderideologie', davon, dass die Gender Studies die naturgegebene – und göttliche – Ordnung der geschlechtlichen Dinge nicht anerkennen, die ansonsten für alle mit schlichtem gesunden Menschenverstand ausgestattete Personen unzweifelhaft erkennbar ist, die Rede von der Unsinnigkeit von Feminismus, von dessen vorgeblicher Zensurwut, die Rede von seiner Beschränktheit für das Verständnis der gegenwärtigen Organisation des Geschlechterverhältnisses und der Geschlechterordnung, von seiner Unfähigkeit, eine Zukunft für Frauen *und* Männer zu entwerfen, seiner Lust und Modefeindlichkeit, seiner Unwillig oder Unfähigkeit, das Begehren und die Wünsche von Frauen *heute* wahrzunehmen; davon, dass er zu sektiererisch, zu separatistisch, zu lesbisch – heute für manche zu queer – sei, zu banal und humorlos, wird so vor allem kenntlich als Instrument der Regulierung dessen, welche feministischen Ansichten und Haltungen, aber auch welche Konzeptionen von Geschlecht als der Zeit ‚angemessen' gelten.

Eine Frage an und für unsere Zeit

[8] Schauen wir uns diese Reorganisation des Wahrheitsraums Geschlecht etwas genauer an. Am Anfang des neuen feministischen Denkens im 20. Jahrhundert stand bekanntlich Simone de Beauvoirs Diktum „Man kommt nicht als Frau zur Welt, man wird es" (Beauvoir 1992, 334). Weder „biologische Festlegung", noch „psychische oder ökonomische Bestimmung", so de Beauvoir, lege „die Gestalt fest, die der weibliche Mensch in der Gesellschaft annimmt" (ebd.). De Beauvoir negierte dabei nicht die Unterschiede, die wir als ‚natürliche' oder ‚biologische' zu begreifen gelernt haben. Die Geschlechtertrennung betrachtete sie durchaus als „biologische Gegebenheit, kein Merkmal der Menschheitsgeschichte" (ebd., 16). „Bestimmte Unterschiede zwischen *Mann* und *Frau* [würden] immer bestehen bleiben" (ebd., 898), so ihre wiederholt geäußerte Überzeugung. Worauf es der radikalen Denkerin von Freiheit *und* Gleichheit dagegen ankam, war, zu zeigen, dass diese möglicherweise existierenden Unterschiede nicht das unentrinnbare Schicksal von *Frauen** darstellen und folglich darüber entscheiden, welcher Platz ihnen in der Gesellschaft zukommen sollte. *Frauen** sind eben nicht schon ›zur *Frau*‹ – und damit zur Unterwerfung oder zum ›Anderssein‹ – geboren. Das Sein von *Frauen** ist eine gesellschaftliche, keine biologische, dem Sozialen vorgängige Tatsache. *Frau** ist eine gesellschaftliche Erfindung. Es ist, so de Beauvoir, die „Gesamtheit der Zivilisation" (ebd., 335), durch die die *Frau** zur

unfreien *Frau** (und Mutter) wird.

[9] Und genau dieses zentrale Theorem Simone de Beauvoirs, *Frau** sei eine gesellschaftliche Erfindung, Geschlecht also eine *soziale Tatsache* (Emile Durkheim 1995 [1895]) und kein natürliches Faktum, ist nach wie vor nicht nur geeignet, Irritation und Verstörung auszulösen, es taugt gegenwärtig, wie gesehen, auch zu affektiv hoch aufgeladenen Politisierungen unterschiedlicher Provenienz. Was die Gegner der Gender Studies dabei durchaus verstanden haben, ist, dass *Gender* für die Verunsicherung ontologisierter, verdinglichter sozialer Ordnung steht, also ein post-essentialistisches Konzept ist, das auf der Einsicht in die soziale Gemachtheit und historische Gewordenheit der heteronormativ gerahmten Geschlechterdifferenz basiert und dies alle Sphären des Sozialen mindestens tangiert, wenn nicht durch und durch strukturiert.

[10] Die geschmähte *Gender*-Perspektive ist insofern Teil des Projekts einer ‚offenen Gesellschaft' als dies auf die kritische Infragestellung eines vermeintlich nicht verhandelbaren, institutionenbildenden (vorgeblich außersozialen) *a priori* zielt: Eine an Heterosexualität, Zweigeschlechtlichkeit und Monogamie orientierte Anordnung von Geschlechtern, Körpern und Begehren, die die soziale Welt in allen Bereichen strukturiert und bis unter die Haut der Subjekte reicht. Und genau dagegen ist der Kampf der neoreaktionären Allianz gerichtet, die *Gender* als eine Form ideologischen Totalitarismus reartikuliert, der ›uns‹ alle unter ein *Gender*-Diktat zwingen will.

[11] Simone de Beauvoir schrieb ihr Buch vor rund siebzig Jahren, wenige Jahre nach Ende des zweiten Weltkrieges. Zwar fragte sie sich schon damals, ob „es überhaupt ein Problem" gebe, dass das Schreiben eines solchen – feministischen – Buches rechtfertige, denn womöglich sei in der „Debatte über den Feminismus" schon „genug Tinte geflossen" (ebd., 9). Dass dem nicht so ist, beweist jene Allianz im Geiste, die sich in den vergangenen fünfzehn Jahren unter dem zum Kampfbegriff mutierten Wort des einst von dem Soziologen Erving Goffman (2001 [1977]) in kritischer Absicht geprägten Begriff des *Genderismus* formiert hat. Absichtsvoll verkehren deren Wortführer_innen die Bedeutung von Genderismus dabei in sein Gegenteil. Für den Soziologen Goffman war Geschlecht gleichsam der Prototyp einer sozialen Kategorie und Klassifikation. Die anfängliche Zuordnung zu einer Geschlechtsklasse verstand er als den ersten Schritt in einem fortwährenden, lebenslangen Sortierungsvorgang, der die Angehörigen beider Klassen einer radikal verschiedenen Sozialisation unterwerfe. Genderismus ist hier zweifellos ein Begriff einer kritischen Soziologie, die, wie Pierre Bourdieu schreibt, „zu ihrer Konstitution sich aller Formen von Biologismus verweigern" (Bourdieu 1985, 77f) muss. Genderismus zielt daher nicht darauf, wie Goffman unmissverständlich ausführt, „die sozialen Konsequenzen der angeborenen Geschlechtsunterschie-

de" zu erklären, sondern darauf, „wie diese Unterschiede als Garanten für unsere sozialen Arrangements geltend gemacht wurden (und werden) und, mehr noch, wie die institutionellen Mechanismen der Gesellschaft sicherstellen konnten, daß uns diese Erklärungen stichhaltig erscheinen" (Goffman 2001 [1977], 107). Gender ist, kurz gefasst, also nicht mehr, aber auch nicht weniger als ein soziales Klassifikationsschema, ein konstitutiver Rahmen, in dem sich Praxis performativ vollzieht.

[12] Während Goffman damit die Verschaltung von individuellen Verhaltensweisen und institutionellen Arrangements fokussiert, verwenden ihn die Vertreter_innen jener selbst ernannten Anti-Gender-Allianz zur Mobilisierung gegen eine vermeintlich totalitäre ‚Gender-Ideologie'. Diese Ideologie, so die Unterstellung, dränge den Menschen wahlweise Vorstellungen von Geschlechterrollen auf oder wolle diese aberziehen und beabsichtige insgesamt, die Gesellschaft ihrer natürlichen Fundamente – Zweigeschlechtlichkeit und Heterosexualität – zu berauben. Besonders die Diskreditierung der Gender Studies als ‚Exzess', ‚Ideologie', ‚pseudo-religiöse Dogmatik' oder ‚Anti-' beziehungsweise ‚Pseudowissenschaft' spielt hier eine zentrale Rolle. Die Rede ist von ‚Gender-Wahn' und ‚Gender-Unfug', von ‚Krampfzone', der ‚Profilierungssucht' der ‚Genderfrauen', deren illegitimer Besetzung von Professuren und Lehrstühlen (‚Lehrstuhlbesetzer') sowie davon, dass die Gender Studies (natur-)wissenschaftlich bewiesene und objektive Tatsachen ebenso wenig zur Kenntnis nähmen wie den ‚gesunden Menschenverstand'.

[13] Auch und in den Weiten der sozialen Medien manifestiert sich die Empörung über die angebliche Gehirnwäsche durch Gender, die vermeintliche Verschwendung aberwitziger Summen öffentlicher (Steuer-) Gelder für die angeblich boomenden Gender Studies und über den Untergang von Bildung, Kultur und Abendland durch Gender. Unverhohlen wird geschmäht, diffamiert und zum (kleinen, aber gleichwohl) Teil Gewalt angedroht. Zuhauf finden sich absichtsvolle Verkehrungen und affektive Mobilisierungen, systematisch produzierte Missverständnisse und Irreführungen, Diffamierungen und Diskreditierungsversuche.

[14] Nun mag eine solche Gleichsetzung auf den ersten Blick durchaus logisch erscheinen, insofern eine szientistische Vorstellung von Wissenschaft ein post-essentialistisches Paradigma geradezu zwingend als nicht-wissenschaftlich verkennen muss. Für sich genommen ist dies zudem weder ein neuer Vorwurf noch einer, auf den notwendig zu reagieren wäre. Was ihn indes aktuell wissenschaftlich und auch gesellschaftlich so brisant macht, ist der Umstand, dass und wie sich diese spezifische Diskreditierungsfigur der Anti-Wissenschaftlichkeit gegenwärtig mit autoritär-fundamentalistischer, oft auch völkischer und xenophober Rhetorik verbindet. Denn wirkmächtig – und

das ist das eigentlich problematische daran – wird der Vorwurf der Anti-Wissenschaftlichkeit erst als Element eines Dispositivs, das im Kern anti-demokratischer Natur ist.

[15] Dieser wiederbelebte, sich anti-staatlich gerierende Populismus wartet in Bezug auf die Gender Studies einesteils auf mit der nicht nur rhetorischen Mobilisierung gegen eine vorgeblich ‚von oben' – wahlweise die Brüsseler EU-Bürokratie, der Staat oder eben schlicht die Gender-Professor_innen – gesteuerte Indoktrination und anderenteils mit der Forderung, Wissenschaft – die Gender Studies – habe ‚gesellschaftlich nützlich' und, darin impliziert, für alle Steuerzahlenden inhaltlich wie methodisch unmittelbar nachvollziehbar zu sein. Schließlich, so das populistische Argument, werden die Gender Studies aus unser aller Steuergelder' finanziert. Knackig etwa im Focus zu lesen: „Das Gender-Dings ist keine Forschung, sondern eine quasi-religiöse Dogmatik, die unnötig Steuergelder verschlingt". (Kissler 2014) Oder wie vor einiger Zeit in der Süddeutschen Zeitung: „Jede Million für die Geschlechterforschung ist eine weniger für die Meteorologie oder die Byzantinistik." (Weber 2016) So aber die Gender Studies ihre unmittelbare Nützlichkeit nicht nachweisen könnten, beziehungsweise solange sie nicht anerkennen würden, dass zumindest die Welt der Geschlechter ist wie sie ist, also unabhängig von ihrer Beobachtung schlicht existiert, entbehren sie, gemäß dieser Logik, jeglicher Existenzberechtigung.

Neoreaktionäre Allianz im Geiste

[16] Dass Gleichstellungspolitik und Gender Studies seitens autoritärer, neo-reaktionärer Kräfte in dieser Weise instrumentalisiert werden können, ist nicht zuletzt deshalb möglich, weil Frauenbewegungen im Grunde seit 1995, seit der Frauenrechtskonferenz in Beijing, weltweit das Bündnis mit dem Staat gesucht haben, um die Rechte von Frauen und die Gleichstellung der Geschlechter durchzusetzen. Obwohl dieses Bündnis von Feminismus und Staat aus einer emanzipatorischen Perspektive auch kritisch reflektiert werden muss, gibt es doch an vielen Punkten keine Alternative dazu. Es heißt aber auch, dass es eben nicht nur ideologische Rede ist, wenn die AfD und entsprechende andere Kräfte sagen: Die in Brüssel sagen uns jetzt, wie wir unsere Beziehung leben und wie wir unsere Kinder erziehen sollen. Das ist ja in der Tat so. Es sind zu Recht neue Rechtsnormen geschaffen worden. Dass Eltern ihre Kinder nicht schlagen dürfen und Frauen gleichberechtigt sind, dass Vergewaltigung in der Ehe strafbar ist und die Ehe für lesbische und schwule Paare geöffnet wurde, um jetzt nur mal einige basale Dinge zu nennen. Dagegen aber lässt sich Politik machen. Die rechte Seite hat erkannt,

dass das ein Feld ist, auf dem im Dienste der Stimulation eines populistischen Antagonismus zwischen ‚dem Volk' und ‚den Eliten' hier politische Widersprüche trefflich inszeniert, artikuliert und zugespitzt werden können.

[17] Wollen wir die Dynamik neoreaktionärer Mobilisierung besser verstehen, müssen wir daher auch genau diese Stimulierung eines anti-staatlichen Affekts, die Mobilisierung gegen eine bestimmte Form des Regiert-werdens in den Blick nehmen. Es ist eine Revolte, die an die Vorstellung anknüpft – diese vielleicht auch erst mobilisiert –, dass es Aufgabe des Staates sein sollte, die Interessen, die Moral, die Lebensführung der eigenen Gruppe, die als die einzig legitime angesehen wird, zu schützen. Doch genau dies, so die Behauptung, geschieht nicht. Stattdessen reiche das Establishment den Außenseitern, nicht den ‚eigenen Leuten' die Hand, finanziere an Universitäten und Hochschulen hanebüchenen Unsinn wie die Gender Studies, gebe den Flüchtlingen günstigen Wohnraum und Sozialleistungen und mahne obendrein noch zu Rücksichtnahme. Das ‚System', so die stetig geschürte Rede, hat sie verraten. Die mitunter ausufernde Hetze gegen Migrant_innen und ‚den Islam', gegen das ‚grün-links-versiffte Gutmenschentum', aber eben auch gegenüber den so genannten ‚Genderistas' muss daher auch als Teil eines sorgfältig orchestrierten Rachefeldzuges gegen das Establishment und eine Befreiung von den Gefühls- und Sprachnormen der politisch korrekten Umgangsformen verstanden werden.

[18] Die Topoi, auf die sich der Diskurs der rechten, neo-autoritären Bewegungen und Parteien wesentlich stützt, sind dabei, wie gesagt, die vorgebliche Bedrohung von Sicherheit und Ordnung, die Angst vor ‚Überfremdung' durch den Islam sowie die Forderung nach Begrenzung der Zuwanderung – allesamt Themen, die auch bei Besserverdienenden und akademisch Gebildeten, jenen, die zuhauf die Zuhörer- und Leserschaft von Sarrazin bilden, Gehör finden. Themen wie Modernisierungskritik, sexuelle Vielfalt, geschlechtliche Unordnung, negative Migrationsfolgen und Islamkritik bilden die Plattform für Allianzen. Favorisiert werden kulturelle – und in der Folge auch rechtliche – Schließungen, durch die die Errungenschaften der jeweiligen Wir-Gruppe – der Nation, des Volkes, der Kernfamilie, des Christentums usw. – gegenüber Außenseitern verteidigt werden sollen. Die Welt wird in manichäischen Antagonismen gedeutet, in Gegensätzen zwischen Innen und Außen, die mit Differenzierungen zwischen dem Wertvollen und dem Wertlosen verbunden sind. Herausgefordert wird das staatliche Deutungsmonopol des Establishments, von dem behauptet wird, dass es von den liberalen Eliten, den ‚Genderfrauen' und den politisch korrekten Vertretern des ‚pädagogischen Establishments' gekapert wurde. Die Mobilisierung solcher Ressentiments ermöglicht es, vermeintliche Ohnmacht in moralische Empörung, Scham in Rache zu verwan-

deln. An die Stelle des Neides auf die Vorzüge der vermeintlichen ‚Gewinner' tritt der Vorwurf ihrer unverhohlenen Anmaßung, ihrer (oft auch sexuellen oder reproduktiven) Zügellosigkeit und moralischen Dekadenz.

[19] Die paranoide, islamophobe Rede ist dabei kein exklusives Kennzeichen rechter, rechtspopulistischer oder reaktionärer politischer Strömungen. Vielmehr schließt sie neben Teilen der liberalen bürgerlichen Öffentlichkeit auch Teile des Feminismus ein. Die Soziologin Sara Farris (2017) hat für diese Kollusion, also das (nicht immer) geheime Einverständnis zwischen xenophoben, nativistischen, rassistisch beziehungsweise islamfeindlich argumentierenden Politiken einerseits und feministischen Positionen andererseits den Begriff *Femonationalismus* vorgeschlagen. Farris hat hier vor allem die Versuche europäischer rechter und rechtspopulistischer Parteien im Blick, feministische Inhalte und Prinzipien für Kampagnen gegen Migration und den Islam zu vereinnahmen. Feministische Vorstellungen, so Farris, seien überwiegend von nationalistischen Parteien und neoliberalen Regierungen instrumentalisiert worden, um fremdenfeindliche und islamfeindliche Politiken zu unterfüttern, ohne dass Feministinnen deren politische Programmatik aktiv unterstützt hätten.[6]

[20] Diese Indienstnahme feministischer Argumente für die europäischen Grenzregime – die Mobilisierung von Gender, Sexualität, LGBTTIQ*-Rechten und Vorstellungen von Gleichberechtigung und Emanzipation für die Rechtfertigung des Vorrangs europäischer Kultur – erleben wir seit „Köln" deutlich aggressiver und forcierter – und dies über die deutschen Landesgrenzen hinaus. Weltweit benutzen fremdenfeindliche, nationalistische oder nativistisch agierende Parteien und Regierungen in fundamentalistischer Manier Vorstellungen von Gleichberechtigung, um darzustellen, dass männliche muslimische Bürger und nicht-westliche männliche Migranten im Allgemeinen nicht imstande seien, die Rechte von Frauen* und Queers zu respektieren.

[21] Der *aufgeklärte Fundamentalismus*, ein Begriff der englischen Rechtsextremismusforscherin Liz Fekete (2006), des europäischen Rechtspopulismus, dessen Parteiprogramme europaweit nicht unbedingt vom Geist der Aufklärung durchdrungen sind, zeigt sich aber nicht nur in diesen Instrumentalisierungen von Frauen, Lesben und Schwulen und „anderen Minderheiten" für xenophobe Politiken, sondern eben auch in einer bestimmten Kampfhaltung, die die toxische, rassistische Rede prägt. Gegenüber Feminismus – und das ist für uns als Geschlechterforscher_innen besonders wichtig zu verstehen – ist die Frontstellung dabei eine doppelte – und widersprüchliche. Denn Feminismus wird in bestimmter Gestalt für die eigenen Zwecke vereinnahmt, um einerseits gegen Migration, den Islam, die Fremden zu agitieren, und um andererseits gegen bestimmte andere Feminismen und die Infragestellung

hegemonialer Geschlechter- und Sexualitätsnormen in den Kampf zu ziehen.

[22] ‚Eigene', westliche Errungenschaften wie die annähernde juristische Gleichstellung der Geschlechter oder die Kriminalisierung sexualisierter Gewalt, aber auch die Konzepte von Zweigeschlechtlichkeit, Heterosexualität und Familie werden daher nicht nur gegen die äußeren, sondern auch gegen die inneren Feinde verteidigt. Nach innen gegen die sogenannten ‚Genderistas' und Queers, die angeblich den gewöhnlichen Menschen ihre Vorstellungen davon überstülpen wollen, wie Geschlecht und Sexualität gelebt werden sollen, und nach außen gegenüber denjenigen, die in kulturessentialistischer Manier als unzivilisiert und rückschrittlich oder als unkontrollierbarer ‚Sex-Mob' oder als jeglicher Handlungsmacht beraubter ‚Kopftuchmädchen' entworfen werden. Die Veranderung der vermeintlich ‚Fremden', mit der Absicht, sie auf Distanz zu halten, ist also unmittelbar mit der Diffamierung sexueller und geschlechtlicher Minderheiten sowie feministisch Andersdenkender verknüpft. Die AfD und Pegida ziehen eben nicht nur gegen die ‚Islamisierung des Abendlandes' ins Feld, sondern auch gegen das, was sie selbst dessen ‚Genderisierung"' nennen.

[23] Diese im gesellschaftlichen Unbewussten über Jahrhunderte sedimentierten Formen der Unterteilung und Unterscheidung von Menschen zu Zwecken der Stigmatisierung, des Ausschlusses und der Absonderung sowie die in die Fundamente moderner Gesellschaften eingelagerte xenophobe Hostilität, die Abwehr von Einwanderung, offenen Grenzen und Migration, haben, wie gesagt, jüngst mit ‚Köln' und dem wieder belebten Topos ‚sexuell gefährliche Muslime' ein eindrucksvolles, wirkmächtiges Emblem gefunden. Sexualpolitik wurde damit einmal mehr zum Terrain für eine rassistische Wahrheitsproduktion. Offen rassistisch zu sprechen, war nun nicht nur möglich, sondern im Namen der Verteidigung westlicher Werte, der Gleichheit der Geschlechter und des Schutzes ›unserer‹ Frauen geradezu legitim geworden. Die Abwehr von Migration ist dabei, wie Fatima El-Tayeb in *Undeutsch. Die Konstruktion des Anderen in der postmigrantischen Gesellschaft* (2016) zeigen kann, eng verbunden mit einer langen deutschen Geschichte der normalisierenden Unterscheidung in jene, die zur nationalen Gemeinschaft gehören und jene, die nicht nur nicht dazu gehören, sondern diese Gemeinschaft durch ihre Anwesenheit gefährden.

„Das wird man ja wohl noch sagen dürfen"

[24] Femonationalismus ist also mehr als die Kollusion nativistischer und feministischer Positionen.[7] Er schließt auch eine spezifische, in sich durchaus heterogene und dynamische Reartikulation von Feminismus ein. Diese

ist wesentlich naturalistisch, familialistisch oder religiös – das heißt in der Regel: christlich – begründet. Und reklamiert für sich, näher am gesunden Menschenverstand, an der alltäglichen Praxis und Erfahrung von Frauen und Männern zu sein als die von Birgit Kelle, Gabriele Kuby und Co. gebrandmarkte ‚Gender-Ideologie', die, so das stetig genährte Phantasma, in Berkeley ersonnen, an deutschen Hochschulen und Universitäten gelehrt und in Brüssel umgesetzt würde und die Regeln setze.

[25] Die bereits angesprochene, für reaktionäre Politiken zentrale Mobilisierung eines manichäischen Wir-Sie-Gegensatzes zwischen ‚dem Volk' und ‚dem Establishment', spielt sich also wesentlich auf dem Terrain von Gender und Sexualität ab, wenn es heißt, das Brüsseler Gender-Diktat betreibe die totalitäre Umerziehung zum ‚sexualisierten Gender-Menschen'. Wesentlich für diese neue Variante des Anti-Feminismus, ist, dass er sich im Unterschied zu den historischen Vorläufern des Anti-Feminismus in erster Linie eben nicht als generelle Anfechtung von Feminismus und der Idee der Gleichheit präsentiert. Kelle und Kuby, Petry und Le Pen inszenieren sich als Feministinnen, nicht als Anti-Feministinnen, gar als die Einzigen, die noch die Gleichstellungserfolge der Aufklärung gegen das heraufziehende islamische Mittelalter verteidigen. Die Argumentation ist daher in der Regel nicht, dass Frauen nicht gleich an Rechten sein können oder sollen, weil sie von Natur aus verschieden sind. Vielmehr wird behauptet, Frauen und Männer seien gleich an Rechten und dennoch von Natur aus grundsätzlich, wesenhaft, offensichtlich ontologisch verschieden. Und genau dieser ontologisch verbürgten Differenz müsse der Feminismus Rechnung tragen.

[26] Kurzum: Statt gegen Feminismus – und das kann in der Tat als historisches Novum betrachtet werden – mobilisieren sie gegen ein akademisches Konzept: Gender. An die Stelle anti-feministischen Ressentiments tritt die Beschwörung einer Dystopie staatlich verordneter, geschlechtsindifferenter Gleichmacherei, die, so Volker Zastrow, Leiter des Politikressorts der *Frankfurter Allgemeinen Sonntagszeitung*, schon 2006 in einem Artikel, der „Empfindung der meisten Menschen, den Religionen und naturwissenschaftlicher Forschung" widerspreche und gegen die es sich daher legitimer Weise aufzulehnen gälte:

> [27] „Und damit endlich ist man beim theoretischen Kern des ‚Gender'-Begriffs. Er meint nämlich keineswegs die Existenz sozialer Geschlechterrollen und deren Merkmale: also eine Banalität, an die feministische Klassikerinnen wie Betty Friedan noch anknüpften. Vielmehr behauptet ‚Gender' in letzter Konsequenz, daß es biologisches Geschlecht nicht gebe. Die Einteilung der Neugeborenen in Jungen und Mädchen sei Willkür, ebensowohl könnte man sie auch nach ganz anderen Gesichtspunkten unterscheiden, etwa in Große und Kleine. Daher liege bereits in der Annahme der Existenz von Geschlecht eine letztlich gewalthafte Zuweisung von Identität: die ‚heterosexuelle Matrix'. Diese eher philosophische Hypothese widerstreitet der ursprünglichsten Wahrnehmung und Empfindung der meisten Menschen, den Religionen und naturwissenschaftlicher Forschung." (Zastrow 2006)

[28] Die von Zastrow entwickelten Kampflinien wirkten stilbildend und finden sich bis heute europaweit in unterschiedlichen Kontexten wieder. So beansprucht beispielsweise die katholische Kirche in Polen, einen ‘neuen Feminismus‘ zu entwickeln, der sich dem ‘gefährlichen Gender-Unfug‘ entgegenstellt. Und hierzulande wendet sich etwa der Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden gegen die Diskriminierung von Frauen, die einen ‘Nährboden für Ideologien‘ darstelle, um sofort im Anschluss vor der Gefahr zu warnen, die von der Infragestellung als ‚natürlich‘ angenommener Geschlechterdifferenzen ausgehe, und für die die ‘Gender-Ideologie‘ verantwortlich gemacht wird. Eine durchaus überraschende Ökumene, die sich hier auftut.

[29] Es ist genau diese diskursive Enteignung, die Indienstnahme von Gender für die Generierung antidemokratischer Wir/Sie-Unterscheidungen, die es dringend zu verstehen gilt. Denn das Paradox, dass jenes Konzept, Gender, das vielleicht wie wenige andere für eine – zutiefst demokratische – Haltung reflexiver Kontingenz steht, in Anschlag gebracht werden kann für die Inszenierung einer affektiv aufgeladenen und zunehmend rassistisch skandierten Opposition zwischen ‚dem Volk‘ und ‚dem Establishment‘, scheint mir gegenwärtig symptomatisch zu sein für weit über das Feld von Gender hinausweisende Dynamiken im politischen und gesellschaftlichen Raum.

[30] Was sich in Zastrows Text bereits abzeichnet, ist der Versuch, Gender als *Begriff der Kritik*, als analytische Kategorie, als eine Kategorie, die Zusammenhänge zwischen vorgeblich Unzusammenhängendem stiftet und gesellschaftliche Machtverhältnisse aufschließt – und damit die radikale Umgestaltung des Wahrheitsraums Geschlecht, der über mehr als zwei Jahrhunderte, seit Beginn der modernen Wissenschaft, an der Naturalisierung von Geschlecht ausgerichtet war – zurückzudrängen. Was wir daraus lernen müssen, ist, dass Gender andere als beispielsweise die feministisch intendierten Aneignungen erfahren, ja sogar eine Kategorie reaktionärer Analyse und Politik werden kann. Die Antwort darauf kann allerdings weder Rückzug noch die Immunisierung oder Befestigung unserer analytischen Werkzeuge sein, sondern nur die fortwährende – und mühevolle – Arbeit der Dekonstruktion jeglicher Rekonstruktion und Reklamation von Geschlecht. Welche Zukunft die Gender Studies haben werden, hängt also davon ab, wie der Wahrheitsraum Geschlecht organisiert ist. Denn Gender scheitert weniger an der Widerlegung etwa sozialkonstruktivistischer Erkenntnisse, als daran, dass Gender als *analytisch-kritischem* Begriff in einem neu geordneten Wahrheitsraum kein Platz mehr zukommt, die post-essentialistischen Erkenntnisse also nicht länger *im Wahren* sind. Es sei dann so, um noch einmal auf Edgar Forsters Diagnose der Reorganisation des Wahrheitsraums Geschlecht zurückzukommen, als hafte ihnen „der Geruch an, dass es sich um bloße Konstruktionen

handelt, die ideologisch fundiert seien, während die Evolutionspsychologie unstrittig Tatsachen hervorbringe" (Forster 2008, 201). Die Stärke ebenso wie die Schwäche des Begriffs Gender basiert damit auf demselben Prinzip: Sie sind Funktionen des Wahrheitsraums, in dem Gender entweder als analytischer, kritischer Begriff, als Artikulation stark gemacht oder aber als statistische Variable, als Äquivalent für männlich/ weiblich, als eigenschaftslogische, naturalisierte, biologisch fundierte Kategorie formuliert wird.

Was folgt nun daraus?

[31] Zunächst nicht mehr, aber auch nicht weniger, als gleichermaßen zu jenen Distanz zu halten, für die sich die Welt in Meinungen erschöpft, wie zu jenen, die glauben, Wissen bestünde darin, an vermeintlich gegebene Tatsachen zu glauben. So dringend es ist – gegenwärtig mehr denn je – den Lügen unermüdlich mit Tatsachen zu begegnen, erschöpft sich Wirklichkeit dennoch nicht in diesen Fakten. Und weil Fakten eben nicht die ganze Erfahrung ausmachen, ihnen Wirklichkeit erst hinzugefügt werden muss, die Welt nicht vorgefunden, sondern von uns gemacht wird, gilt es zu verstehen, wie dieses Machen, das Versammeln des- und derjenigen, die nötig sind, damit aus einem Faktum, einem Objekt, ein Ding wird, vonstatten geht.

[3] Und weil wir als Wissenschaftler_innen selbst an diesem Prozess der Schaffung von Wirklichkeit beteiligt sind, dürfen die Gender Studies, sofern sie sich als kritische Wissenschaft verstehen, sich nicht mit der fortwährenden, gewaltvollen Versämtlichung der Welt und der stetig neubelebten Konstruktion imaginärer Anderer gemein machen – und dies gilt für jede Form der Versämtlichung, egal unter welchem politischen Vorzeichen und zu welchem Zweck. Auf einen Diskurs der Veridiktion dürfen wir uns nicht einlassen, also darauf, Regeln festzulegen, die definieren, was in Bezug auf *Gender* eine wahre oder falsche Aussage ist. Aber auch auf den von Teilen der Allianz im Geiste erzeugten Rahmen von Selbstviktimisierung und -heroisierung und das Angebot, innerhalb eines solches Rahmens zu agieren, dürfen wir uns nicht einlassen. Dass wir als Wissenschaftler_innen indes auch selbstkritische Antworten auf die politische Herausforderung der neoreaktionären Landnahme der Demokratie wagen müssen, scheint mir gewiss.

Endnoten

1 Eine stark gekürzte Fassung dieses Beitrages ist unter dem Titel Kontingente Fundierungen hier erschienen: https://soziopolis.de/verstehen/was-tut-die-wissenschaft/

artikel/kontingente-fundierungen/

2 Erstmals ausführlich mit dem Zeit-Artikel beschäftigt habe ich mich in: Hark 2005, 19-21.

3 Siehe hierzu auch: Hark/Villa 2017.

4 Siehe hierzu jüngst auch: Knapp 2019.

5 Siehe hierzu auch: Hark 2009.

6 Siehe hierzu und für das folgende auch: Hark/Villa 2017, 86ff.

7 Für eine ausführliche Diskussion dieser Reartikulation siehe: Hark/Villa 2017.

Literaturverzeichnis

Beauvoir, Simone de (1992): Das Andere Geschlecht. Sitte und Sexus der Frau. Reinbek: Rowohlt.

Bourdieu, Pierre (1985): Sozialer Raum und ‚Klassen'. Leçon sur leçon. Zwei Vorlesungen. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Durkheim, Emile (1995 [1895]): Die Regeln der soziologischen Methode. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

El-Tayeb, Fatima (2016): Undeutsch. Die Konstruktion des Anderen in der postmigrantischen Gesellschaft, Bielefeld: transcript.

Farris, Sara (2017): In the Name of Women's Rights. The Rise of Femonationalism, London/ Durham: Duke University Press.

Fekete, Liz (2006): Enlightened fundamentalism? Immigration, Feminism and the Right, in: Race & Class 48 (2), 1-22.

Forster, Edgar (2008): Vom Begriff zur Repräsentation: Die Transformation der Kategorie gender. In: Casale, Rita/Rendtorff, Barbara (Hg.): Was kommt nach der Genderforschung? Zur Zukunft der feministischen Theoriebildung, Bielefeld: transcript, 199214.

Goffman, Erving (2001 [1977]): Interaktion und Geschlecht, Frankfurt am Main: Campus.

Gordon, Avery A. (2008 [1997]): Ghostly Matters. Haunting the Sociological Imagination. Minneapolis/London: UP Minnesota Press.

Hark, Sabine (2005): Dissidente Partizipation. Eine Diskursgeschichte des Feminismus, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Hark, Sabine (2009), Was ist und wozu Kritik? Über Möglichkeiten und Grenzen feministischer Kritik heute. In: feministische studien 27 (1), 2235.

Hark, Sabine/Villa, Paula-Irene (2017), Unterscheiden und herrschen. Ein Essay zu den ambivalenten Verflechtungen von Rassismus, Sexismus und Feminismus in der Gegenwart, Bielefeld: transcript.

Hark, Sabine/Villa, Paula-Irene (Hg.) (2015), Anti-Genderismus. Sexualität und Geschlecht als Schauplätze aktueller politischer Auseinandersetzungen. Bielefeld: transcript.

Kissler, Alexander (2014): Gender Studies sind Hokuspokus, keine Wissenschaft. http://www.focus.de/politik/deutschland/kisslers-konter/kisslers-konter-gender-studies-sind-hokuspokus-keine-wissenschaft_id_3699538.html (04.06.2019).

Knapp, Gudrun-Axeli (2019): Warum nicht vermessen sein? Anmerkungen zur Dialektik feministischer Aufklärung. In: Sabine Hark, Sabine/ Johanna Hofbauer, Johanna (Hg.): Vermessene Räume, gespannte Beziehungen. Unternehmerische Universitäten und Geschlechterdynamiken, Berlin: Suhrkamp,2019, S. 39-70.

McRobbie, Angela (2003): Wozu Mütter und Väter? Judith Butler, Antigones Verlangen. Verwandtschaft zwischen Leben und Tod. Neuordnung der Verwandtschaftsverhältnisse, Verwerfung im Feminismus. In: Das Argument 252, 648-657.

McRobbie, Angela (2016): Top Girls. Feminismus und der Aufstieg des neoliberalen Geschlechterregimes. [2. Auflage] Wiesbaden: Springer.

Weber, Christian (2016): Krampfzone. Süddeutsche Zeitung Nr. 88, 16/17. April 2016, 37.

Wiese, Daniel (2002): Männer, Frauen, Fantasien. Was die Geschlechter trennt – Gender Studies fassen auch an deutschen Universitäten Fuß. https://www.zeit.de/2002/16/Maenner_Frauen_Fantasien (21.05.2019).

Zastrow, Volker (2006): „Gender Mainstreaming". Politische Geschlechtsumwandlung. https://www.faz.net/aktuell/politik/gender-mainstreaming-politische-geschlechtsumwandlung-1327841-p4.html?printPagedArticle=true#pageIndex_3 (21.05.2019).

Anika Thym

Herrschaftskritik privilegierter Personen

Das Potential multidimensionaler Hegemonieselbstkritik[1]

Abstract
Dieser Beitrag nimmt die Skepsis in der Geschlechterforschung gegenüber Herrschaftskritik privilegierter Personen zum Anlass, erneut über das Verhältnis von sozialem Standort und politischem Standpunkt nachzudenken. Argumentiert wird, dass feministische Standpunkttheorie, welche einen weiblichen oder marginalisierten Standort voraussetzt, hegemonieselbstkritisch weiterentwickelt werden muss, um feministische Hegemonieselbstkritik von einem privilegierten männlichen Standort wahrnehmen und anerkennen zu können. Das herrschaftskritische Projekt der Multidimensionalität bzw. Intersektionalität inklusive Hegemonieselbstkritik privilegierter Personen wird hier darum um den Aspekt der Hegemonieselbstkritik von einem marginalisierten Standort ergänzt. Der Begriff der Hegemonieselbstkritik beschreibt den Prozess der kritischen Infragestellung der eigenen Selbstsetzung als hegemonial bezogen auf eine hegemonial männliche wie auch eine sich hegemonial setzende weibliche feministische Positionierung. Feministische Standpunkttheorie ermöglicht es, beide zu differenzieren und in ihrem spezifischen Standort zu situieren. Die Hegemonieselbstkritik aller (Geschlechter) hat Potential, breite emanzipatorische Bündnispolitiken zu ermöglichen und ein Umschlagen von Emanzipation in Herrschaft zu vermeiden.

Einleitung: Die Skepsis gegenüber feministischer Kritik privilegierter Personen

[1] Ausgangspunkt meines Beitrags ist die Herausforderung, welche der Umgang mit Kritik aus Machtpositionen in der Geschlechterforschung darstellt. Ich möchte diese Herausforderung mit einer persönlichen Anekdote einführen: In meinem Dissertationsprojekt gehe ich der Frage nach, inwiefern Männer aus Führungspositionen in der Finanzbranche kritisch über die gesellschaftliche Bedeutung ihrer Branche und über Geschlechterverhältnisse in ihrem Arbeitskontext und Privatleben nachdenken. Ziel ist, Ausgangspunkte, Gestalt, Reichweite und Grenzen sowie mögliches emanzipatorisches Potential von Kritik an Herrschaftsverhältnissen aus einer Machtposition auszulo-

ten. Mir war klar, dass die Fragestellung nach emanzipatorischer Kritik jener Gruppe, die generell mit der Ausübung von Herrschaft verbunden wird, eine gewisse Provokation beinhaltet. Dennoch war ich aufgrund der empirischen Evidenz zahlreicher historischer wie aktueller privilegierter Personen, die sich herrschaftskritisch äußern und engagieren, sowie aufgrund der politischen Relevanz dieser Kritik, über die Vehemenz überrascht, mit der bei ersten Vorstellungen meines Projekts stets infrage gestellt wurde, ob es überhaupt Herrschaftskritik aus Machtpositionen geben kann. Meine Beispiele zur Kritik von Männern aus der Finanzbranche am Sexismus in ihrer Branche wurden meist als nicht ernstzunehmende bzw. nicht ‚richtige' Sexismuskritik zurückgewiesen. Es scheint, feministische Kritik wird diesen Männern per se nicht zugetraut oder zugestanden. Ähnlich werden grundsätzliche Infragestellungen des Kapitalismus von Finanzmarktakteuren als unglaubwürdige Lippenbekenntnisse zurückgewiesen, solange die Kritiker ihr Vermögen nicht abgeben und somit weiterhin von ihrer gesellschaftlichen Stellung profitieren.

[2] Diese Reaktionen haben mich angeregt, hier der lange geführten und nach wie vor zentralen Diskussion in der Geschlechterforschung vertiefter nachzugehen, in der es um die Fragen geht: Wer ist in der Lage Patriarchats- und Kapitalismuskritik zu formulieren? Inwiefern spielen dabei das eigene Geschlecht bzw. die eigene Klasse eine Rolle? Und ab wann ist etwas emanzipatorische Kritik? Reicht eine Einsicht, ein sich widersetzen, oder verlangt Kritik eine spezifische Praxis? Ist ein feministischer „Standpunkt" auch von einem männlichen „Standort" (Singer 2003, 103) aus möglich?

[3] Gegenstand meines Beitrags ist, diese Kontroverse in der Geschlechterforschung um das Verhältnis von geschlechtlichem Standort und feministischem Standpunkt genauer auszuleuchten und ihre politische Dimension, das heißt den spezifischen Zusammenhang von Macht, Subjekt und Wissen (vgl. Foucault 1992), aufzuzeigen. Meine These ist, dass feministische Theorie und Politik, insbesondere Standpunkttheorie, bezogen auf die Frage nach Möglichkeitsbedingungen für Herrschaftskritik produktiv weiterentwickelt werden kann, indem sie selbstkritisch auf sich bezogen wird. Feministische Standpunkttheorie hat gezeigt, dass Frauen als marginalisierte markierte Andere aufgrund ihrer Situierung kritische Einsichten bezogen auf den scheinbar allgemeinen unmarkierten bürgerlich-männlichen Standpunkt entwickeln können – sie können sich ausgehend von ihrem Frau-Sein einen feministischen Standpunkt aneignen (vgl. Haraway 1995; Harding 1994; Hartsock 1983). Die Einsicht, dass Wissen nie neutral ist, sondern immer schon politisch und situiert, gilt es hier auch auf feministische Standpunkttheorie anzuwenden. So gilt es auch die Verletzungserfahrungen marginalisierter Personen und die daraus resultierende Skepsis gegenüber der Kritik von Personen aus Macht-

positionen zu situieren und einen differenzierten Umgang damit zu finden. Insofern sich ein kritischer feministischer Standpunkt auf der Grundlage des Frau-Seins „blind ins Rechte und das andere ins Unrechte setzt" (Adorno 1996, 251; vgl. Maihofer 2014a), bedarf es auch hier der Hegemonieselbstkritik, um sich gegenüber dem anderen – hier der feministischen Kritik von Männern bzw. allgemein der Herrschaftskritik von Personen in privilegierten Positionen – offen zeigen zu können. „Hegemonieselbstkritik" (Dietze 2008; Maihofer 2014a; Thym 2018) bezieht sich dabei auf den Prozess der kritischen Infragestellung der eigenen Selbstsetzung als hegemonial. Emanzipatorische Hegemonieselbstkritik ist „multidimensional" bzw. intersektional und richtet sich gegen alle Formen menschlicher Diskriminierung, Ausbeutung und Missachtung (Maihofer/Demirović 2013, 38). Dies gilt sowohl bezogen auf eine hegemonial männliche wie auch eine sich hegemonial setzende weibliche feministische Positionierung – wenn diese auch in der gegenwärtigen bürgerlichen heteropatriarchalen Gesellschafts- und Geschlechterordnung sehr unterschiedlich situiert sind.

[4] Im Folgenden werde ich *erstens* Aspekte der Kontroverse in der Geschlechterforschung um das Verhältnis von Standpunkt und Standort nachzeichnen. Ich thematisiere hier zwar die Geschlechterforschung, jedoch stellt sich diese Frage ähnlich für Teile der kritischen Gesellschaftstheorie, in der öffentlichen Diskussion oder der politischen Praxis. Der Fokus liegt auf Geschlecht und dem Verhältnis von Männern und Feminismus, jedoch beziehe ich auch Debatten bezogen auf Klasse und ‚Rasse' ein. Weiter zu erläutern wäre diese Diskussion bezogen auf nicht-binäre Personen und die *Queer Theory*. *Zweitens* erläutere ich den Begriff der Hegemonieselbstkritik, um sowohl die Infragestellung einer hegemonialen Selbstsetzung des Frau-Seins in feministischer Theorie als auch hegemonialer Männlichkeit zu konzipieren. *Drittens* verweise ich auf die Notwendigkeit von Hegemonieselbstkritik marginalisierter Personen für die Hörbarkeit der Hegemonieselbstkritik privilegierter Personen. Mein Fokus liegt dabei nicht auf Hegemonieselbstkritik von Frauen, weil diese dringender nötig wäre als jene von Männern, sondern weil es mir um das Potential der Selbstkritik in der Geschlechterforschung und darüber hinaus geht. *Abschließend* lote ich Bedingungen emanzipatorischer multidimensionaler Hegemonieselbstkritik und Bündnispolitiken aus. Ziel ist, bezogen auf diese Kontroverse zu einer inhaltlichen Klärung beizutragen und für Offenheit sowohl gegenüber der unhintergehbaren Verschiedenheit von Erfahrungen und Existenzweisen als auch gegenüber Kritik aus Machtpositionen einzutreten, um breite emanzipatorische Bündnisse zu ermöglichen bzw. zu fördern.

Kontroverse um das Verhältnis von Standort und Standpunkt

[5] Die Kontroverse um den Stellenwert emanzipatorischer Kritik aus einer privilegierten Position wird in der Geschlechterforschung gelegentlich zum Thema gemacht. So betont Linda Zerilli: „The question of whether first-hand experience is the condition of judgement is crucial" (Zerilli 2009, 310). Auch Linda Alcoff verweist auf die „strong, albeit contested, current within feminism which holds that speaking for others" – aus einer privilegierten Position – „is arrogant, vain, unethical, and politically illegitimate" (Alcoff 1991, 6; vgl. auch Singer 2003; Spivak 1990). Die Autorinnen beziehen sich dabei kritisch auf eine verbreitete Tendenz, die Fähigkeit zu Kritik an einen marginalisierten Standort zu knüpfen und beispielsweise Feminismus als Sache von Frauen zu sehen. Verhandelt werden vor allem die Themen Standort bzw. Standorterfahrung und das Verhältnis von Standorterfahrung und feministischem Standpunkt.

[6] Bezeichnend ist, dass die Kontroverse nicht zwischen Frauen und Männern oder nicht-weißen und weißen Personen verläuft, sondern innerhalb der weißen Frauenforschung (z.B. zwischen Hartsock 1983 und Singer 2003), innerhalb des black feminist thought (z.B. zwischen Collins 2008 und Davis 1983; hooks 1998) sowie innerhalb der kritischen Männer- und Männlichkeitsforschung (z.B. zwischen Heath 1987; Connell 2015 und Hearn 1987; Bourdieu 2013). Zum einen wird, beispielsweise von Stephen Heath, die These vertreten „Men's relation to feminism is an impossible one" (Heath 1987, 1). Dies nicht, weil Männer nichts mit Feminismus zu tun hätten, im Gegenteil müssen Männer sich ebenfalls verändern, um das Ziel der Geschlechtergerechtigkeit zu erreichen (ebd.). Vielmehr sei Feminismus „a matter for women […] it is their voices and actions that must determine the change and redefinition" (ebd.). Männer können hier solidarisch, jedoch nicht selbst feministisch aktiv sein. Anders sieht dies beispielsweise bell hooks (1998, 265): „Feminism defined as a movement to end sexist oppression enables women and men, girls and boys to participate equally in revolutionary struggle" und sieht es gerade als Problem, dass der Feminismus oft (auch innerhalb feministischer Bewegungen) als „women's work" betrachtet wird. „Women's liberationists called on all women to join feminist movement, but they did not continually stress that men should assume responsibility for actively struggling to end sexist oppression. Men, they argued, were all-powerful, misogynist, oppressor – the enemy. Women were the oppressed – the victims" (ebd.). In diesem Sinn plädiert hooks dafür, Männer nicht per se als Antagonisten zu begreifen und wirbt für aktives feministisches Engagement von Männern sowie eine produktive Zusammenarbeit.

[7] In den letzten Jahren gab es eine Dominanzverschiebung hin zu mehr Offenheit gegenüber feministischer Kritik von Männern, auch wenn dies nach wie vor umstritten ist. Zwar gibt es seit langem auch Männer, die sich gegen patriarchale Verhältnisse einsetzen, wie François Poullain de la Barre oder Marie Jean Antoine Nicolas de Caritat, Marquis de Condorcet, die sich in Frankreich im 17. und 18. Jahrhundert für Frauenrechte einsetzten (vgl. zur historischen Entwicklung Ashe 2011; Kimmel/Mosmiller 1992). Frauenbewegungen der 1970er Jahre fokussierten jedoch eher auf die Formulierung eines Frauenstandpunktes ausgehend von der Vorstellung von Gemeinsamkeiten aller Frauen, wie ihre Reproduktionsfähigkeit und Hausarbeit, was die entsprechenden theoretischen Konzepte prägte (vgl. exempl. Mies 1996). Diese theoretische und politische Bestimmung ist selbst historisch zu verorten, insofern ihre Basis – Reproduktionsfähigkeit und Hausarbeit als Aufgabe von Frauen – im Verlauf des 19. und 20. Jahrhunderts in westlichen Gesellschaften erst verallgemeinert wurde (vgl. Duden/Bock 1977).

[8] Zu einer Perspektivenverschiebung kam es in den letzten Jahrzehnten unter anderem aufgrund der Infragestellung ‚der Frau' als Subjekt des Feminismus durch die Kritik schwarzer Frauen am sich hegemonial setzenden weißen Mittelschichtsfeminismus sowie der Dekonstruktion von Geschlecht (vgl. Crenshaw 2015; Butler 2008). Diese Diskussion setzt eine Bewegung in Gang, welche Feminismus konzeptionell vom Subjekt Frau löst und somit auch für Männer öffnet. Ein weiterer Auslöser für neues Nachdenken über diese Themen war zudem der wachsende Anteil Männer, die sich – ausgelöst durch die 68er- und Frauenbewegung – mit Feminismus und kritisch mit Männlichkeit beschäftigen (vgl. Ashe 2011). Auch hat sich die Gestalt dieser Debatten mit der Etablierung der Männlichkeitsforschung und dem zunehmenden Anteil männlicher Studierender in der Geschlechterforschung verschoben. Das Verhältnis von Männern und Feminismus wurde daher seit einiger Zeit und aufgrund verschiedener Impulse zu einem Thema in der Geschlechterforschung (vgl. Connell 2015; Digby 1998; Hearn 1987; Jardine/Smith 1987; Schacht/Ewing 1998)"plainCitation":"(Connell 2015; Digby 1998; P. J. Hearn 1987; Jardine und Smith 1987; Schacht und Ewing 1998.

[9] Die Einschätzung, Männer können keine Feministen sein (z.B. Heath 1987), oder weiße Personen keine Anti-rassist*innen, ist häufig in den fehlenden diskriminierenden Erfahrungen begründet. Bezogen auf einen feministischen Standpunkt vertritt Nancy Hartsock die These, dass es Perspektiven auf die Gesellschaft gibt, wie jene des herrschenden Geschlechts und der herrschenden Klasse, „from which, however well-intentioned one may be, the real relations of humans with each other and with the natural world are not visible" (Hartsock 1983, 285). Nicht einmal eine wohlwollende Haltung kann

hiernach geschlechtliche und kapitalistische Herrschaftsverhältnisse erkennbar machen. Nur aus der Perspektive der Unterdrückten, die sich einen feministischen oder proletarischen Standpunkt aneignen, werden Herrschaftsverhältnisse sichtbar, weshalb diese Gruppen eine besondere Rolle bei der Befreiung von Herrschaft spielen können (ebd.; vgl. kritisch Singer 2003, 100). Ganz ähnlich argumentiert Ien Ang mit ihrer These, weiße Frauen können Rassismus letztlich nicht verstehen:

> [10] „time and again I have found myself in the uncomfortable position of realizing that I cannot bridge the gulf of difference separating me and my white counterparts, no matter how willingly they engage in the conversation […] there is always a residual personal truth, the irreducible particular experimental knowledge of being the object of racialized othering, which I cannot share and the impact and repercussions of which they cannot ever fully understand." (Ang 1995, 59)

[11] Ang betont hier zurecht die Unhintergehbarkeit verschiedener Erfahrungen. Diese Differenz gilt es m.E. anzuerkennen (vgl. Maihofer 1995, 156). Vertreter*innen der feministischen Standpunkttheorie wie Hartsock und Harding unterscheiden dabei zurecht zwischen weiblichen Erfahrungen und einem darauf aufbauenden feministischen Standpunkt. Einen feministischen Standpunkt hat Frau nicht einfach so, sondern diese Reflexion muss erst angeeignet werden und ist eine „Errungenschaft", welche die Aussicht auf Befreiung mit sich bringt (vgl. Harding 1994, 144; Hartsock 1983, 288). Ein feministischer oder antirassistischer Standpunkt kann dann im Sinne der „integrierte[n] Außenseiterin" (Collins in Harding 1994, 148) kritisches Wissen produzieren, durch welches „enthüllt werden [kann], wie der Blick auf die Wirklichkeit durch orthodoxere Ansätze verstellt wird" (ebd.).

[12] Häufig werden aus den unterschiedlichen Erfahrungen jedoch unterschiedliche Fähigkeiten zu und Interessen an Gesellschaftskritik und emanzipatorischer Politik abgeleitet und es wird angenommen, Männer hätten generell ein Interesse an Machterhalt und Frauen eines an Herrschaftskritik (z.B. Connell 2015, 136).[2] Aufgrund dieser Auffassung bestehen Vorbehalte gegenüber feministischen und geschlechtertheoretischen Überlegungen von Männern: „Gerade weil mit den weißen Männern eine spezifische Geschichte der Dominanz verbunden ist" – und diese mit einer Geschichte von Diskriminierungserfahrungen marginalisierter Personen einhergeht –, „erscheint jede Selbstreflexion, die sich nicht auf eine Selbstkritik beschränkt, per se problematisch und verdächtig. Sogar die Selbstkritik kann noch beargwöhnt werden" (Di Blasi 2013, 7; ähnlich Alcoff 1991, 6). Luca Di Blasi verweist hier auf ein Dilemma: Aus kritischen Kreisen werde oft zu Recht gefordert, gerade weiße, heterosexuelle Männer „sollen endlich von ihrem hohen universalistischen Ross absteigen", „ihre Positionalität reflektieren" und „sich situieren" (Di Blasi 2013, 73). Das Problem sei nur: „Versuchen sie das, erregen sie

schon mit dem ersten Schritt Argwohn. Schon die bloße Selbstthematisierung der WHM [weißen heterosexuellen Männer] verursacht Unbehagen, und zwar gerade dort am meisten, wo der abstrakte Universalismus weißer Männer am heftigsten kritisiert wird" (ebd.). Ähnlich verweist auch Pierre Bourdieu auf den „Verdacht, der häufig auf die Beiträge männlicher Autoren zum Geschlechterunterschied fällt" (Bourdieu 2013, 197). Auch er betont, dass dieser „gewiss nicht jeder Grundlage [entbehrt]", da „der Analytiker […] in dem gefangen ist, was er zu verstehen wähnt" (ebd.). So bestehen durchaus Gefahren der „Resouveränisierung" im männlichen Selbstverhältnis, auch im Versuch der (pro/feministischen) Kritik (vgl. Forster 2006). Die von vielen feministischen Theoretiker*innen formulierte Einsicht in die gesellschaftliche Dominanz eines männlichen Standpunktes wird jedoch dann problematisch, wenn durch die „‚Erfahrung' der Weiblichkeit" ein „Monopol" für Analyse und Kritik von Geschlechterverhältnissen beansprucht wird (Bourdieu 2013, 196; ähnlich Zerilli 2009, 310). Mara Kastein stößt in ihrer Analyse gleichstellungsorientierter Männerpolitik ebenfalls auf dieses Phänomen und spricht daher von einem „Legitimationsdruck" (Kastein 2019, 2, 215), unter dem Männer in feministischer Politik aufgrund ihres Geschlechts stehen. Hier wird eine determinierte Kausalbeziehung zwischen Subjektposition (privilegiert oder marginalisiert), Wissen/Kritik und politischer Haltung/Interesse angenommen. Dadurch werden produktive Einsichten auf verschiedenen Ebenen still gestellt und ein möglicher Beitrag der ‚Herrschenden' an der Überwindung von Herrschaft sowie produktive Bündnispolitiken ausgeschlossen. Hier bedarf es der affektiven Aufarbeitung, im US-amerikanischen Kontext diskutiert unter dem Begriff „healing" (Okafor 2018; Kim 2018), und der Hegemonieselbstkritik bezogen auf einen sich hegemonial setzenden weiblichen Standort, um einen feministischen Standpunkt auch von Männern aus Machtpositionen als solchen wahrnehmen und anerkennen zu können.

Potentiale multidimensionaler Hegemonieselbstkritik

[13] Den Begriff der Hegemonieselbstkritik – Kritik an Hegemonie von innen heraus, im Unterschied zu einer Hegemoniekritik von außen – verwende ich für den Prozess der kritischen Infragestellung der eigenen Selbstsetzung als hegemonial. Hegemonieselbstkritik ist sowohl aus einer gesellschaftlich hegemonialen männlichen, wie auch einer gesellschaftlich marginalisierten sich als hegemonial setzenden weiblichen feministischen Position denkbar. Auch wenn der Fokus hier auf Geschlechterverhältnissen liegt, ist der Begriff „multidimensional" (Maihofer/Demirović 2013), d.h. bezogen auf den stets konstitutiven Zusammenhang verschiedener Macht- und Herrschaftsverhältnisse

zu denken: Herrschaftskritik aus privilegierter wie marginalisierter Position bezieht sich auf verschiedene Dimensionen wie Geschlecht, Sexualität, ‚Rasse' und Klasse. Damit möchte ich verdeutlichen, dass es sich bei einer hegemonialen Selbstsetzung um Herrschaft handelt, auch wenn diese mit dem Ziel der Emanzipation geschieht. Ich betone dabei die Prozesshaftigkeit, da Hegemonie in der Infragestellung selbst brüchig wird (für eine weitere Konzeptualisierung des Begriffs s. Thym 2018).

[14] Den Begriff der „Hegemonieselbstkritik" übernehme ich von Gabriele Dietze (2008, 40). In ihrem Aufsatz „Intersektionalität und Hegemonie(selbst)kritik" ist Hegemonieselbstkritik dabei ein Aspekt von „Hegemonie(selbst)kritik", welche Kritik an Hegemonie von innen wie von außen einschließt. Sie versteht unter Hegemonieselbstkritik eine „Selbstreflexion und Theoretisierung der hegemonialen Positionen" und zielt damit auf eine „wirkliche De-Hierarchisierung" (ebd.). Dietze bezieht den Hegemoniebegriff jedoch auf hegemoniale soziale Positionen im Sinne von privilegierten *Standorten*. Die hegemoniale Position ergibt sich so aus dem männlich-, weiß-, heterosexuell- oder okzidental-sein: „Alle Männer besetzen zumindest eine hegemoniale Position" und „[a]lle Frauen bergen in sich Positionalitäten der Subalternität, viele Frauen nehmen aber gleichzeitig hegemoniale Positionen ein" – nämlich insofern sie beispielsweise weiß und/oder heterosexuell sind (ebd.).

[15] Demgegenüber verstehe ich Hegemonie wie Andrea Maihofer in ihren an Dietze anknüpfenden Ausformulierungen zu „Hegemonie(selbst)kritik" stärker als historisch, gesellschaftlich und je individuell situiert (vgl. Maihofer 2014a, 315ff.). Hegemonie bezieht sich dann beispielsweise auf das Hegemonieprojekt der bürgerlichen Klasse und den hegemonialen bürgerlich-patriarchalen Geschlechterdiskurs, genauer, auf die „Konstruktion weißer, westlicher, bürgerlicher und heterosexueller Männlichkeit und Weiblichkeit", die konstitutiv mit der „Herausbildung der bürgerlichen Hegemonie gegenüber Männern und Frauen anderer Klassen und Schichten, anderer ethnischer oder kultureller Gruppen sowie anderer sexueller Orientierungen" verbunden war (Maihofer 2014a, 310). Dieser bürgerlich-heteropatriarchale Geschlechterdiskurs wurde zunächst von einer kleinen Gruppe geteilt und gelebt, wurde jedoch im Verlauf des 19. und 20. Jahrhunderts auf gesamtgesellschaftlicher Ebene weitgehend verallgemeinert (ebd.). Zentral ist dabei Maihofers Einsicht, dass die Hegemonie, d.h. „die Verallgemeinerungen nur in dem Masse zu[treffen], wie der hegemoniale Geschlechterdiskurs in der Gesellschaft real verbreitet bzw. im einzelnen Individuum präsent ist" (Maihofer 1995, 107). Hegemonial ist in diesem Sinn nicht ein Geschlecht per se; Männlichkeit ist hegemonial, insofern und wo der bürgerich-patriarchale Diskurs gelebt wird. Auch Connell (2015) verweist daher auf die Vielfalt an Männlichkeiten – hege-

monial, komplizenhaft, marginalisiert oder untergeordnet, später auch gleichstellungsorientiert (vgl. Connell/Messerschmidt 2005). Die Frage nach dem Grad der Verallgemeinerung und der Art und Weise, wie ein Diskurs hegemonial ist (vgl. Connell/Messerschmidt 2005, 81), muss historisch spezifisch bestimmt werden. Ebenso gilt es „jeweils genau zu analysieren, wie in einem konkreten Individuum die verschiedenen gesellschaftlichen Diskurse [bezogen auf Klasse, Geschlecht, ‚Rasse', Kultur, etc.; A.T.] ineinander verflochten sind" und wie sich das Verhältnis „zwischen Individuum und Hegemonie" bzw. „zwischen individueller Einzigartigkeit und gesellschaftlich hegemonialer Denk, Gefühls und Körperpraxen" ausgestaltet (Connell/Messerschmidt 2005, 107). In den Begrifflichkeiten der Standpunkttheorie gilt es, das Verhältnis von Standort und Standpunkt individuell und historisch spezifisch zu bestimmen (Singer 2003). Der Hegemoniebegriff zielt somit auf die Dominanz und den Grad der Verallgemeinerung eines Diskurses. Nicht alle Männer sind als Männer zwingend hegemonial, auch wenn es in der aktuellen Ausgestaltung der bürgerlich-kapitalistischen Geschlechterordnung kaum möglich ist, nicht in diese verstrickt zu sein. Inwiefern sie feministisch sind, gilt es jeweils zu klären. Diese Perspektive hält präsent, dass Hegemonie stets umkämpft und nie allumfassend ist. Andere Diskurse als der bürgerlich-heteropatriarchale, beispielsweise feministische, können sich als hegemonial setzen und verallgemeinern.

Weibliche Hegemonieselbstkritik: Standort determiniert nicht Standpunkt

[16] In diesem Sinn bestehen auch feministische Hegemonieprojekte, welche Verallgemeinerung anstreben, und auch hier ist eine kritische Reflexion auf die eigenen Verstrickungen in Macht- und Herrschaftsverhältnisse zentral. Hegemonieselbstkritik bezogen auf den weiblichen Standort für einen feministischen Standpunkt hat ein emanzipatorisches Moment, indem sie eine Offenheit gegenüber feministischer Kritik privilegierter Männer ermöglicht. Angesichts der teilweise ablehnenden Haltung gegenüber feministischen Bestrebungen von Männern in feministischer Standpunkttheorie ist die hegemonieselbstkritische Einsicht zentral, dass es – wie es Singer formuliert – keine „determinierende Verbindung zwischen einem bestimmten Standort und einem Standpunkt" gibt (Singer 2003, 103). Es ist daher möglich, „das Ziel feministischer Standpunkttheoretikerinnen – eine in Epistemologie und Politik engagierte, parteiliche und zugleich objektivitätsverpflichtete Positionierung – zu verfolgen, ohne ihren Ausgangsort – Frau-Sein als Basis für einen privilegierten Erkenntnisstandort – zu teilen" (Singer 2003, 100). Vielmehr ist

es für Singer problematisch, „von der sozialen Identität der WissensproduzentInnen auf eine Situiertheit des Wissens kurzzuschließen und zu meinen, Wissen würde sich aus der sozialen Identität der WissensproduzentInnen zureichend explizieren lassen. […] Identitätskonstruktionen beantworten noch nicht die Frage, wie sich Individuen letztlich positionieren, ob und wofür sie Partei ergreifen und sich engagieren […] Situiert-sein – wie auch immer widersprüchlich – und Sich-Positionieren stehen in keinem zwangsläufigen Ursache/Wirkungs-Verhältnis" (Singer 2003, 105f.).

[17] Dementsprechend betonen einige Autor*innen sowohl den Beitrag, als auch die Notwendigkeit von Hegemonieselbstkritik für die Emanzipation von Herrschaft (vgl. Bourdieu 2013; Hearn 1987; Maihofer 1995). Ausgangspunkt ist dabei die Einsicht, dass die Überwindung bürgerlich-kapitalistischer wie patriarchaler Herrschaftsverhältnisse auch der hegemonieselbstkritischen Transformation bürgerlich-männlicher Subjektivität bedarf. So schreibt Pierre Bourdieu bezogen auf Geschlecht, „dass das Bemühen um die Befreiung der Frauen von der Herrschaft […] ohne das Bemühen um die Befreiung der Männer von denselben Strukturen nicht erfolgreich sein kann. Denn es ist ja gerade die Wirkung dieser Strukturen, dass die Männer zur Aufzwingung der Herrschaft beitragen" (Bourdieu 2013, 195). Bezogen auf weitere Herrschaftsdimensionen wie Klasse, ‚Rasse'/Ethnizität und Sexualität formuliert diesen Punkt Maihofer, wenn sie schreibt, dass der „Prozess der Veranderung"[3] durch die hegemoniale Selbststilisierung bürgerlicher Männlichkeit als weiß, heterosexuell und westlich überhaupt erst „in Gang [ge]setzt" wird (Maihofer 2014b, 264). Der Fokus der Hegemonieselbstkritik liegt hier somit nicht „auf den Prozessen der Veranderung, sondern nun vor allem auf der herrschenden Form der Subjektivierung, die dieser Veranderung konstitutiv bedarf. Nur wenn deren gesellschaftliche Re-Produktion überwunden ist, werden es auch die Prozesse der Veranderung sein" (ebd.). Gerade hier wird die Relevanz der kritischen Infragestellung von Macht und Herrschaft auch von ‚innen' deutlich (d.h. aus der Perspektive hegemonialer bürgerlich-männlicher Subjektivität), um Herrschaftsverhältnisse insgesamt überwinden zu können. Zudem zeigt sich hier auch, inwiefern Männlichkeit in der bürgerlichen heteropatriarchalen Gesellschaftsordnung ein „zweischneidige[s] Privileg" ist und mit eigenem spezifischen Leid verbunden ist (Bourdieu 2013, 132f.). So ist Männlichkeit in der „Bereitschaft zum Kampf und zur Ausübung von Gewalt […] vor allem eine Bürde" – und bietet neben dem ethischen Motiv der Gerechtigkeit auch ein eigennützliches für Hegemonieselbstkritik und Emanzipation (Bourdieu 2013, 92f.). Hegemonieselbstkritik wird so als eine notwendige Facette einer Vielzahl an Perspektiven auf Emanzipation erkennbar. In Zerillis Worten ist dann das Ziel: „to see the world from more than the insider perspective given in a historically and culturally situated human subjectivity [...] not the view

from nowhere, but the view from somewhere enlarged by taking account of other views" (Zerilli 2009, 312). Die Bandbreite möglicher individueller Erfahrungen bleibt beschränkt, aber dennoch kann man die Perspektive erweitern, indem man vielfältige Perspektiven einbezieht (vgl. Singer 2003, 104).

Männliche Hegemonieselbstkritik: Standpunkt ist im Standort situiert

[18] Feministische Hegemonieselbstkritik privilegierter Männer ist in diesem Sinn möglich und für ein emanzipatorisches Projekt notwendig. Auch wenn weiße, heterosexuelle Männer im hegemonialen Geschlechterdiskurs als unsichtbare Norm fungieren, verkörpern nicht alle weißen Männer diesen patriarchalen Diskurs, denn manche sind feministisch eingestellt. Bezogen auf die politische Perspektive und den Standpunkt ist daher weniger bedeutsam, welcher Klasse oder welchem Geschlecht man angehört. Vielmehr geht es um die Frage, welchem Diskurs man angehört und wie man in den jeweiligen gesellschaftlichen Auseinandersetzungen agiert. Aus dieser Perspektive sind feministische Männer kein Selbstwiederspruch und keine „class traitors" (Hearn 1994, 61), denn sie vertreten nicht Interessen gegen ihre Gruppe, sondern gehören in diesem Sinn als feministische Männer zu einer anderen Gruppe, jener mit feministischen, emanzipatorischen politischen Zielen. Dabei gilt es jedoch stets den spezifischen Standort dieses feministischen Standpunktes und die entsprechenden Erfahrungen zu berücksichtigen und kritisch zu reflektieren. Auch wenn der Standort den Standpunkt nicht determiniert, so ist dennoch der Standpunkt in einem spezifischen Standort situiert – dies sowohl bezogen auf die Selbst- wie auch die Fremdwahrnehmung.

[19] Feministische Standpunkttheorie kann hier produktiv erweitert und auf den männlichen Standort eines feministischen Standpunkts angewendet werden. Während es für Frauen, die Arbeiter*innenklasse, Schwarze und nicht-heterosexuelle Personen zentral war und ist, ihren Ausschluss vom Allgemeinen zu problematisieren, repräsentieren bürgerliche, weiße, heterosexuelle Männer in westlichen bürgerlich-kapitalistischen Gesellschaften traditionell das Allgemeine. Gesellschaftskritik impliziert hier daher auch die Einsicht in die eigene Partikularität. Gleichzeitig stimmt auch für diese Personen die konkrete Individualität nicht unbedingt mit den hegemonialen Männlichkeitsnormen überein, denn diese müssen im Prozess der Sozialisation erst mühsam angeeignet werden (vgl. Bourdieu 2013, 90ff.; Horkheimer/Adorno 2000 [1944], 40). Das Begehren nach Konformität verleitet zwar zu einer Orientierung an hegemonialen Geschlechternormen, aber es ist auch eine aktive Abgrenzung und Ablehnung möglich (vgl. Maihofer 2015). Die „Kluft"

zwischen der eigenen Lebenserfahrung und dem hegemonialen männlichen Standpunkt mag daher für Frauen zwar oft größer sein als für Männer (vgl. Harding 1994, 141), aber sie kann auch für Männer existieren, nur eben von einem ‚männlichen' Standort. Aus einer herrschaftskritischen Perspektive impliziert Kritik hier zudem – gewissermaßen als Pendant zu *empowerment* –, sich von „der Intention zu herrschen" zu enthalten (Bourdieu 2013, 192), den eigenen „männlichen Habitus" (Bourdieu 2013, 94) hegemonieselbstkritisch zu durchkreuzen und auf den Benefit von Herrschaft und Komplizenschaft (Connell 2015, 133) zu verzichten. In diesem Sinn plädiert Kastein bezogen auf gleichstellungsorientierter Männerpolitik für eine „Politik der Deprivilegierung" (Kastein 2019, 208ff.).

[20] Hegemoniekritik und Hegemonieselbstkritik sind in diesem Sinne für alle Geschlechter zentrale Aspekte für ein emanzipatorisches Projekt, wenn der Standort dem Standpunkt auch jeweils eine eigene Färbung gibt. Hegemonieselbstkritik ist im Sinne der marginalisierten feministischen wie der hegemonialen männlichen Hegemonie ein „unabdingbares Moment von Kritik als emanzipatorischer Praxis" (Maihofer 2014a, 315). Wird die Überwindung von Herrschaft angestrebt, bedarf es der konstanten Infragestellung der gesamtgesellschaftlich herrschenden wie der eigenen Überzeugungen, um einem Fortbestehen von Herrschaft wie auch einem Umschlagen von Emanzipation in Herrschaft entgegenzuwirken.

Hegemoniales und subalternes Sprechen und Hören: Notwendigkeit weiblicher und männlicher feministischer Hegemonieselbstkritik

[21] Überlegungen von Gayatri Chakravorty Spivak verdeutlichen, inwiefern es der Hegemonieselbstkritik von privilegierten wie von marginalisierten Personen bedarf, um beide in ein Projekt multidimensionaler emanzipatorischer Bündnispolitik einzubeziehen. In einem Interview beschreibt sie eine Szene in ihrer Lehrsituation in den USA:

> [22] „I will have in an undergraduate class, let's say, a young, white male student, politically-correct, who will say: ‚I am only a bourgeois white male, I can't speak.' In that situation it's peculiar, because I am in the position of power and their teacher and, on the other hand, I am not a bourgeois white male – I say to them: ‚Why not develop a certain degree of rage against the history that has written such an abject script for you that you are silenced?' Then you begin to investigate what it is that silences you, rather than take this very deterministic position – since my skin color is this, since my sex is this, I cannot speak." (Spivak 1990, 62; vgl. Alcoff 1991, 5f.)

[23] Es sind folglich nicht nur die Subalternen, die nicht sprechen bzw. im he-

gemonialen epistemischen Regime nicht gehört werden können (vgl. Spivak 2008; Maihofer 2013). Diese Dynamik kann umgekehrt und in etwas anderer Form[4] auch von feministischer Seite oder aus der Perspektive des globalen Südens bezogen auf ‚politisch korrekte' bürgerliche weiße Männer auftreten. Spivak ist sich dessen bewusst und steht darum auch jener Sprachlosigkeit kritisch gegenüber, welche in ihrem Seminar bei den weißen Männern durch ihre Machtposition als Professorin, aber auch durch ihre eigene Sprechposition als postkoloniale Kritikerin aus dem globalen Süden entsteht. Sie geht noch einen Schritt weiter und insistiert auf der Notwendigkeit, sich auch von einem privilegierten Standort eine kritische Haltung anzueignen und Kritik zu formulieren:

> [24] „From this position, then, I say you will of course not speak in the same way about the Third World material, but if you make it your task not only to learn what is going on there through language, through specific programs of study, but also at the same time through a historical critique of your position as the investigating person, then you will see that you have earned the right to criticize, and you be heard. When you take the position of not doing your homework – ‚I will not criticize because of my accident of birth, the historical accident' – that is a much more pernicious position. In one way you take a risk to criticize, of criticizing something which is Other – something which you used to dominate. I say that you have to take a certain risk: to say ‚I won't criticize' is salving your conscience, and allowing you not to do any homework. On the other hand, if you criticize[,] having earned the right to do so, then you are indeed taking a risk and you will probably be made welcome, and can hope to be judged with respect." (Spivak 1990, 62f.; vgl. Zerilli 2009, 310ff.)

[25] Das Recht, über Andere aus einer privilegierten Position zu sprechen muss man sich laut Spivak erst verdienen und ist mit der Notwendigkeit verbunden ‚seine Hausaufgaben zu machen'. Man muss sich Wissen über den Standort der Anderen sowie kritisch die Geschichte des Eigenen aneignen. Auch wenn dies zunächst einleuchtet, um einer Ignoranz oder Instrumentalisierung gegenüber jenen, über die man spricht, entgegenzuwirken, stellt sich doch die Frage, was mit den von Spivak eingebrachten Hausaufgaben gemeint ist. Wer bestimmt, was geleistet werden muss und in welchem Umfang? Hier besteht die Gefahr eines autoritären Gestus in der fordernden Haltung gegenüber der Hegemonieselbstkritik privilegierter Personen. Um respektvoll zu sprechen oder zu fragen, muss hingegen nicht zwingend bereits Wissen vorhanden sein. Wohl aber eine Offenheit und Bereitschaft zu Selbstkritik; ein „Ethos der Ungewissheit" (Maihofer 2014a, 317) bezogen auf die Selbstverständlichkeiten im eigenen Denken, wie es Maihofer formuliert, oder in Zerillis Worten: „Outsideness", also das Sprechen über Andere von ‚außen' „as a condition of judging, then, entails a willingness to allow the encounter with others to raise questions about our own norms and practices" (Zerilli 2009, 314). Die „idea of dehegemonizing" (Spivak 1996, 20), wie es Spivak nennt, bedarf sowohl der Kritik an bürgerlicher Herrschaft als auch an einer

allfälligen feministischen hegemonialen Selbstsetzung in der Bewegung der Kritik. Nur so kann das Ziel der Aufhebung von sowohl Hegemonie als auch Subalternität, Marginalisierung und Diskriminierung gelingen.

Schluss: Bedingungen emanzipatorischer Hegemonieselbstkritik und Bündnispolitik

[26] Zusammenfassend lässt sich sagen, dass feministische Theorie gezeigt hat, wie ein bestimmter Standort (Frau-Sein) die Aneignung eines feministischen Standpunkts erleichtern kann. Dies indem spezifische Erfahrungen (wie Diskriminierung) eine andere als die hegemoniale Perspektive auf Herrschaftsverhältnisse erlauben. Feministische Standpunkttheorie kann dabei selbstkritisch von sich lernen, indem sie auch die affektiven Verstrickungen und blinden Flecken situiert, die aus einer feministischen Perspektive erfolgen können, die sich im Frau-Sein selbst als hegemoniales Erkenntnissubjekt setzt und sich gegenüber feministischen Anliegen von Männern skeptisch verhält. Eine solche Selbstkritik erlaubt es, einen feministischen Standpunkt auch von einem männlichen Standort wahrzunehmen und anzuerkennen. Zugleich dienen feministische Erkenntnisse der Elaborierung und Situierung der feministischen Kritik von Männern. Dabei spielt der Standort – das gesellschaftlich Allgemeine bzw. Marginalisierte – jeweils eine Rolle, aber er determiniert nicht den politischen Standpunkt. Daher habe ich ausgeführt, wie das Projekt der multidimensionalen Hegemonieselbstkritik privilegierter Personen um den Aspekt der Hegemonieselbstkritik aus einer marginalisierten Position ergänzt werden kann.

[27] Abschließend möchte ich auf die Frage eingehen: Wann sind Kritik und Hegemonieselbstkritik emanzipatorisch? Meiner Einschätzung nach können beide vielfältige Formen annehmen. Nicht alle Formen von Kritik und Hegemonieselbstkritik sind emanzipatorisch. Manche Formen von Kritik sind sogar konstitutives Element von Herrschaftstechnologien, welche für Weiterentwicklung offen sein müssen oder wollen (vgl. Boltanski/Chiapello 2003). Emanzipatorische Kritik und Hegemonieselbstkritik haben einen spezifischen Ausgangspunkt. Ausgehend von Marx‘ kategorischem Imperativ, alle Verhältnisse zu überwinden, in welchen Menschen, nicht-menschliche Tiere und die Natur missachtet und ausgebeutet werden (vgl. Marx 1975, 385), bezieht sich Emanzipation auf alle Dimensionen von Herrschaft und zielt in einem umfassenden Sinn auf die Ermöglichung positiver Freiheit für alle (vgl. Marx 1975, 370). Manche Hegemonieselbstkritik ist nicht emanzipatorisch, da sie nur einige Aspekte von Herrschaft betrifft, wie kapitalismuskritische, jedoch rassistische und antifeministische rechte Kritik oder liberale, jedoch kapita-

listische Kritik. Auch gibt es Kritiken, die zwar alle Formen von Herrschaft in den Blick nehmen, jedoch zwischen verschiedenen Perspektiven auf Emanzipation hierarchisieren – wie im marxistischen Haupt- und Nebenwiederspruch oder bei der Priorisierung eines weiblichen Standorts für einen feministischen Standpunkt – und so emanzipatorische Entwicklungen beschränken. Demgegenüber ist es notwendig, der Gefahr der „Hierarchisierung der verschiedenen Kritikperspektiven" zu begegnen und „diese verschiedenen Perspektiven in einer multidimensionalen Kritik der bestehenden Gesellschafts- und Geschlechterordnung gleichwertig miteinander zu verbinden" (Maihofer/Demirović 2013, 298). Das bedeutet nicht, dass man allen Aspekten immer die gleiche Aufmerksamkeit widmen muss. Vor dem Hintergrund „der Erkenntnis des konstitutiven Zusammenhangs von Rasse, Klasse, Geschlecht und sexueller Orientierung" (Maihofer 2013, 299) schlage ich vor, vielfältige Perspektiven auf Emanzipation zu verbinden und daraus neue „Vorstellungen emanzipatorischer (Bündnis)Politiken" (ebd.) zu entwickeln (vgl. Woolf 1987; Eribon 2016).

[28] Dabei können Bündnispolitiken unterschiedlich konzipiert werden: Eine Möglichkeit ist ein Zusammenschluss zwischen gesellschaftlich marginalisierten Gruppen. Privilegierte Gruppen werden hier oft als Antagonisten stilisiert und nicht als mögliche Bündnispartner angesehen. Eine andere Möglichkeit ist eine Bündnispolitik zwischen verschiedenen Personen und Positionen, inklusive Hegemonieselbstkritik privilegierter Personen, die auf Freiheit und Gleichberechtigung *für ausnahmslos Alle* zielt. Diese emanzipatorische Perspektive wurde von Virginia Woolf formuliert (vgl. Woolf 1987, 140ff.; Maihofer 2013, 294) und ist nicht gegen eine andere Gruppe formuliert, nicht in einer Atmosphäre von Wut und Verletzung, sondern strebt das Wohlergehen und die Emanzipation aller an. Vor dem Hintergrund der Einsicht in den konstitutiven Zusammenhang von Faschismus, Imperialismus, Rassismus und Patriarchat formuliert sie als Wunsch und Imperativ: „Aber heute kämpfen wir gemeinsam" für „unsere[.] gemeinsame[.] Freiheit" (Woolf 1987, 143). Woolf war mit dieser Perspektive, wie Maihofer bemerkt, „ihrer Zeit voraus" (Maihofer 2013, 196). Heute hat sie nicht an Dringlichkeit verloren – im Gegenteil, sie ist hochaktuell. Hegemonieselbstkritik bietet dabei für alle Standpunkte eine wertvolle Perspektiverweiterung. Sie stellt gegenüber Tendenzen, sich selbst (auch in feministischer Theorie und Politik) hegemonial zu setzen, ein kritisches Korrektiv dar und eröffnet bzw. fördert neue Möglichkeiten zu emanzipatorischen Bündnispolitiken.

Endnoten:

1 Für hilfreiche Anmerkungen möchte ich mich beim Graduiertenkolleg Gender Studies Basel und insbesondere bei Laura Eigenmann, Matthias Luterbach, Andrea Maihofer, Katrin Meyer und den Reviewer*innen bedanken.

2 In den letzten Jahren gab es hier eine Verschiebung hin zur Thematisierung möglicher positiver hegemonialer auf Gleichberechtigung zwischen den Geschlechtern ausgerichtete Männlichkeiten (Connell/Messerschmidt 2005, 853). Diese Entwicklung wird jedoch nicht selbst konzeptionell reflektiert.

3 Der Begriff der ‚Veranderung' (engl. ‚Othering') bezeichnet gesellschaftliche Prozesse der Stilisierung einer ‚anderen' Gruppe – z.B. die Arbeiter*innenklasse, Frauen, Schwarze, Queers oder Muslim*innen – als unterlegen (vgl. bzgl. Orientalismus Said 2009).

4 Der Mechanismus, anderen ‚die Stimme zu verschlagen' unterscheidet sich, je nachdem ob sie aus einer marginalisierten oder hegemonialen Position geschieht. Meist ist Wissen über die hegemoniale Position aus marginalisierter Perspektive eher vorhanden, als umgekehrt – wie dies bereits Hegel (1986 [1807]: 58ff.) in seinen Ausführungen „Herrschaft und Knechtschaft" beschreibt.

Literaturverzeichnis

Adorno, Theodor W. (1996): Nachgelassene Schriften. Abteilung IV: Vorlesungen: Band 10: Probleme der Moralphilosophie. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Alcoff, Linda (1991): The Problem of Speaking for Others. In: Cultural Critique 20 (Winter 1991-1992), 5-32, doi: 10.2307/1354221.

Ang, Ien (1995): I'm a Feminist but … „Other" Women and Postcolonial Feminism. In: Caine, Barbara/ Pringle, Rosemary (Hg.): Transitions: New Australian Feminisms. Sydney: Allen & Unwin, 57-73.

Ashe, Fidelma (2011): The New Politics of Masculinity: Men, Power and Resistance. New York: Routledge.

Blasi, Luca Di (2013): Der weiße Mann: Ein Anti-Manifest. Bielefeld: transcript.

Boltanski, Luc/Chiapello, Eve (2003): Der neue Geist des Kapitalismus. Konstanz: UVK.

Bourdieu, Pierre (2013): Die männliche Herrschaft. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Butler, Judith (2008): Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity. New York: Routledge.

Collins, Patricia Hill (2008): Black Feminist Thought: Knowledge, Consciousness, and the Politics of Empowerment. New York: Routledge.

Connell, Raewyn (2015): Der gemachte Mann: Konstruktion und Krise von Männlichkeiten. Wiesbaden: Springer.

Cornell, Raewyn/Messerschmidt, James W. (2005): Hegemonic Masculinity. Rethinking the Concept. In: Gender & Society 19 (6), 829-859.

Crenshaw, Kimberlé (2015): On Intersectionality: The Essential Writings of Kimberlé Crenshaw. New York: The New Press.

Davis, Angela Y. (1983): Women, Race, & Class. New York: Vintage.

Dietze, Gabriele (2008): Intersektionalität und Hegemonie(selbst)kritik. In: Gippert, Wolfgang (Hg.): Transkulturalität. Gender und bildungshistorische Perspektiven. Bielefeld: transcript, 27-45.

Digby, Tom (1998): Men Doing Feminism. New York: Routledge Chapman & Hall.

Duden, Barbara/Bock, Gisela (1977): Arbeit aus Liebe – Liebe als Arbeit. Zur Entstehung der Hausarbeit im Kapitalismus. In: Gruppe Berliner Dozentinnen (Hg.): Frauen und Wissenschaft. Beiträge zur Berliner Sommeruniversität für Frauen. Berlin: Courage-Verlag, 118-199.

Eribon, Didier (2016): Rückkehr nach Reims. Berlin: Suhrkamp.

Forster, Edgar (2006): Männliche Resouveränisierungen. In: Feministische Studien 24 (2), 193-207.

Foucault, Michel (1992): Was ist Kritik? Berlin: Merve.

Haraway, Donna (1995): Die Neuerfindung der Natur: Primaten, Cyborgs und Frauen. Frankfurt am Main: Campus.

Harding, Sandra (1994): Das Geschlecht des Wissens: Frauen denken die Wissenschaft neu. Frankfurt am Main: Campus.

Hartsock, Nancy (1983): The Feminist Standpoint: Developing the Ground for a Specifically Feminist Historical Materialism. In: Harding, Sandra G./Hintikka, Merrill (Hg.): Discovering Reality. Feminist Perspectives on Epistemology, Metaphysics, Methodology, and Philosophy of Science. Dordrecht: Reidel, 283-310.

Hearn, Jeff (1994): Research in Men and Masculinities: Some Sociological Issues and Possibilities. In: The Australian and New Zealand Journal of Sociology 30 (1), 47-70.

Hearn, Jeff (1987): Gender of Oppression: Men, Masculinity and the Critique of Marxism. Brighton: Prentice Hall/Harvester Wheatsheaf.

Heath, Stephen (1987): Male Feminism. In: Jardine, Alice/Smith, Paul (Hg.): Men in Feminism. New York: Routledge, 1-32.

Hegel, Georg Friedrich Wilhelm (1986 [1807]): Phänomenologie des Geistes. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

hooks, bell (1998): Men. Comrades in Struggle. In: Schacht, Steven P./Ewing, Doris W. (Hg.): Feminism and Men: Reconstructing Gender Relations. New York: New York University Press, 265-279.

Horkheimer, Max/Adorno, Theodor W. (2000 [1944]): Dialektik der Aufklärung: Philosophische Fragmente. Frankfurt am Main: Fischer.

Jardine, Alice/Smith, Paul (1987): Men in Feminism. New York: Routledge.

Kastein, Mara (2019): Gleichstellungsorientierte Männerpolitik unter Legitimationsdruck: Eine wissenssoziologische Diskursanalyse in Deutschland, Österreich und der Schweiz. Opladen, Berlin, Toronto: Budrich UniPress.

Kim, Sandra (2018): Healing From Internalized Whiteness. https://everydayfeminism.com/healing-from-internalized-whiteness/ (26.3.2019).

Kimmel, Michael/Mosmiller, Thomas E. (1992): Against the Tide: Pro-feminist Men in the United States, 1776-1990: A Documentary History. Boston: Beacon.

Maihofer, Andrea (2015): Sozialisation und Geschlecht. In: Hurrelmann, Klaus/Bauer, Ullrich/Grundmann, Matthias/Walper, Sabine (Hg.): Handbuch Sozialisationsforschung. Weinheim: Beltz, 630-658.

Maihofer, Andrea (2014a): Hegemoniale Selbstaffirmierung und Veranderung. In: Hostettler, Karin/ Vögele, Sophie (Hg.): Diesseits der imperialen Geschlechterordnung. (Post)koloniale Reflexionen über den Westen. Bielefeld: transcript, 305-318.

Maihofer, Andrea (2014b): Sara Ahmed: Kollektive Gefühle – Elemente des westlichen hegemonialen Gefühlsregimes. In: Baier, Angelika/Binswanger, Christa/Häberlein, Jana/Nay, Yv Eveline/ Zimmermann, Andrea (Hg.): Affekt und Geschlecht. Eine einführende

Anthologie. Wien: Zaglossus, 253-272.

Maihofer, Andrea (2013): Virginia Woolf – Zur Prekarität feministischer Kritik. In: Hünersdorf, Bettina/Hartmann, Jutta (Hg.): Was ist und wozu betreiben wir Kritik in der Sozialen Arbeit? Wiesbaden: Springer, 281-301.

Maihofer, Andrea (1995): Geschlecht als Existenzweise: Macht, Moral, Recht und Geschlechterdifferenz. Frankfurt am Main: Ulrike Helmer.

Maihofer, Andrea/Demirović, Alex (2013): Vielfachkrise und die Krise der Geschlechterverhältnisse. In: Nickel, Hildegard Maria/Heilmann, Andreas (Hg.): Krise, Kritik, Allianzen: Arbeits- und geschlechtersoziologische Perspektiven. Weinheim: Beltz Juventa, 30-48.

Marx, Karl (1975): Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung. In: Marx, Karl/Engels, Friedrich (Hg.): Marx-Engels-Werke, Bd. 1. Berlin: Dietz Verlag, 378-391.

Mies, Maria (1996): Patriarchat und Kapital. Zürich: Rotpunktverlag.

Okafor, Chinyere (2018): Black Feminism Embodiment: A Theoretical Geography of Home, Healing, and Activism. In: Meridians: Feminism, Race, Transnationalism 16 (2), 373-381.

Said, Edward W. (2009): Orientalismus. Frankfurt am Main: Fischer.

Schacht, Steven P./Ewing, Doris W. (1998): Feminism and Men: Reconstructing Gender Relations. New York: New York University Press.

Singer, Mona (2003): Frau ohne Eigenschaften – Eigenschaften ohne Frau? Situiertes Wissen, feministischer Standpunkt und Fragen der Identität. In: Busch, Tatjana/Schönwälder-Kuntze, Andreas/Heel, Sabine/Wendel, Claudia/Wille, Katrin (Hg.): Störfall Gender: Grenzdiskussionen in und zwischen den Wissenschaften. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, 95-108.

Spivak, Gayatri Chakravorty (2008): Can the Subaltern Speak? Postkolonialität und subalterne Artikulation. Wien: Verlag Turia Kant.

Spivak, Gayatri Chakravorty (1996): The Spivak Reader: Selected Works of Gayatri Chakravorty Spivak. New York: Routledge.

Spivak, Gayatri Chakravorty (1990): The Post-Colonial Critic: Interviews, Strategies, Dialogues. New York: Routledge.

Thym, Anika (2018): Ansätze zu Hegemonieselbstkritik – Einblicke in kritische (Selbst-)Reflexionen von Männern aus Führungspositionen im Finanzsektor. In: Pühl, Katharina/Sauer, Birgit (Hg.): Kapitalismuskritische Gesellschaftsanalyse: queer-feministische Positionen. Münster: Westfälisches Dampfboot, 196-214.

Woolf, Virginia (1987): Drei Guineen. München: Frauenoffensive.

Zerilli, Linda (2009): Toward a Feminist Theory of Judgment. In: Signs 34 (2), 295-317.

Eva Laquièze-Waniek

Geschlecht als Sublimierung

Zur Rolle des Begehrens für die Subjektformation

Abstract
J. Butler hob mit S. Freud die *Identifizierungen* des Kindes hervor (*Psyche der Macht,* 2001), wobei sie geschlechtliche Identität als Produkt einer melancholischen Einverleibung der frühen Anderen sichtbar machte. Was aber, wenn man nicht die ödipalen Identifizierungen, sondern das *Begehren* als bestimmenden Faktor der Vergeschlechtlichung erwägt? Dieser Frage soll mit J. Lacan, der das Begehren als ein strukturelles Vermögen begriff, nachgegangen werden: Dieses entsteht, sobald die mütterliche Bezugsperson durch Symbole substituiert wird, was dem Kind später erlaubt, den inzestuös verbotenen Anderen durch Objekte zu ersetzen. Dieser zweizeitige Prozess rückt die Vergeschlechtlichung in die Nähe zur *Sublimierung,* wobei Geschlechtliches als eine besondere Form der Sublimierung verstanden werden kann. Dabei erweist sich das Begehren nachhaltiger als die Identifizierungen, da es das Subjekt – jenseits der gefährlichen melancholischen Verstrickungen – zu Drittem in das Soziale führt. Eine derart über das Begehren aufgefasste Geschlechtlichkeit hat nicht zuletzt auch gesellschaftspolitische Relevanz, da *Identitäres* nicht als zentraler Angelpunkt der Subjektformation aufgefasst werden muss: Geschlechterpolitik wäre damit nicht nur Angelegenheit gleicher Identifikationsgruppen, sondern einer stets auf das Neue herzustellenden Gemeinschaft in Bezug auf den geteilten Wunsch nach lebbarem Begehren in unserer Gesellschaft.

Hat Geschlechtlichkeit mehr mit Identität oder mehr mit Begehren zu tun?

[1] Judith Butler hob 1995 mit Sigmund Freud die *Identifizierungen* des Kindes hervor (Butler 2001), wobei sie geschlechtliche Identität als Produkt einer melancholischen Einverleibung der *frühen Anderen*[1] thematisierte. Von hier aus diskutierte sie, wie frühe, unbetrauert gebliebene Einverleibungen Einfluss auf das Durchschreiten des Ödipuskomplexes in Richtung homo- oder heterosexueller Objektwahl nehmen:[2] Wer – Tochter oder Sohn – identifiziert sich un/betrauert mit wem – Mutter oder Vater? Und wer will davon später (nichts) wissen? Und welche geschlechtsspezifische Identität hat dies im Sinne von Homo- oder Heterosexualität zu Folge?[3]

[2] Was aber, wenn man weniger die *Identifizierungen* und vielmehr die andere Seite der Vergeschlechtlichung – das *Begehren* – in das Zentrum der Reflexion rückt? Dieser Frage möchte ich gerne mit Jacques Lacan nachgehen, der das Begehren als den bestimmenden Faktor der Subjektkonstitution begriff. Aus seiner Sicht erweist sich das Begehren nachhaltiger als die Identifizierungen, da es das Subjekt über die ersten Bezugspersonen hinaus zu weiteren Anderen in das Soziale und somit jenseits melancholischer Verstrickungen führt, die besonders nach dem Verlust einer Bezugsperson gefährliche Wirkung entfalten können.

[3] Nicht zuletzt möchte ich damit die Frage aufwerfen, inwiefern eine über das Begehren aufgefasste Geschlechtlichkeit von gesellschaftspolitischer Relevanz ist, insofern man *Identitäres* nicht länger mehr als zentralen Angelpunkt der Subjektformation auffassen muss und stattdessen erfragen kann, wie das für die und den Einzelne/n wesentliche Begehren mit dem Anliegen der Allgemeinheit (bzw. der Polis) vereinbar ist.

Wie entsteht Begehren?

[4] Das Begehren entsteht nach Lacan, sobald die mütterliche Bezugsperson durch Symbole substituiert wird. Dies hilft dem Kind, den Verlust der/des *frühen Anderen* zu verschmerzen und es gleichzeitig in die symbolische Welt einzuführen. In diesem Sinne berichtete bereits Freud 1920 von einem ersten symbolischen Handeln, als er seinen eineinhalb-jährigen Enkel beaufsichtigte, dessen Mutter kurzfristig fortgegangen war. Der Knabe erfand in ihrer Abwesenheit und vor Freuds Augen ein Spiel: So umwickelte er eine Holzspule mit einem Faden und warf die Spule immer wieder mit den Lauten „o-o-o-o" von sich fort, um sie dann freudig mit dem Ausruf „Da!" zu sich zurückzuziehen. Mit diesem Spiel gelinge es dem kleinen Kind – so Freud –, den Konflikt beziehungsweise die Angst vor der Abwesenheit der Mutter sublimierend zu bewältigen. Das Kind kann damit aus der passiven Rolle des Erleidens in eine agierende Position des eigenmächtigen Gestaltens der Situation überwechseln. Bekräftig wird dies durch die Anstrengung des Kindes, die Szene auch sprachlich zum Ausdruck zu bringen. So deutet Freud das „o-o-o-o/da" des Kindes als ein asymptotisches „Fort-und-Da", wodurch der Vorgang der Symbolisierung der abwesenden Mutter nicht nur inszenatorisch, sondern auch auf sprachlicher Ebene – und das heißt, bereits in Anerkennung der semantischen Konvention der sozialen Gemeinschaft – zum Ausdruck gebracht wird (vgl. Freud 1999c, 1-69, insbesondere 11-13).

[5] Lacan deutete das Fort-und-Da-Spiel später dahingehend, dass die bislang noch *partialisierte Mutter*[4] – das heißt: ihre *Brust* – erstmals durch ein Sym-

bol (Spule) ersetzt werde, wodurch das noch abhängige Kind nun die Position eines Subjekts einnehmen könne. Dies wird ihm hinkünftig erlauben, die Mutter als *ganze Andere* im Sinne eines *realen Objekts* wahrzunehmen. Denn die mittels der Holzspule erlernte Substitution öffne dem kleinen Kind nicht nur das Tor zu Symbolisierung und Sublimierung, sondern führe es letztlich auch zur Konstitution der Mutter als reales *Objekt,* die ‚da-sein', ‚fortgehen' und ‚wiederkommen' kann, was zugleich eine wichtige Voraussetzung für die Subjektwerdung ist.[5] Das Spiel mitsamt seiner substitutiven Tätigkeit erlaube es ferner, die *frühen Anderen* durch Drittes libidinös zu be- und ersetzen (sei es durch die Spule, sei es durch die Hinwendung zum Großvater), wodurch die Mutter *prinzipiell* substituierbar wird. Dies hilft dem Kind im schlimmsten Fall – sollte das Liebesobjekt einst für immer verloren gehen –, dasselbe zu betrauern und nach der Trauerzeit durch ein anderes zu ersetzten: Fort und Da und Fort und Da und Fort und Da… sind somit Signa des Weitergangs des Lebens, so könnte man sagen; oder: der Fortgang der Liebe und der Trauer hin zur Lust mit Dritten. Kurz: der Gegenlauf zur melancholischen Einverleibung der/des *frühen Anderen*, wo der Verlust stockend verdrängt, verleugnet oder verworfen wird und der miteinverleibte, gehasste Anteil der/des Anderen als gefährlicher *Schatten* auf das Subjekt fallen kann (vgl. Freud 1999d, 435ff.). Dies wiederum kann bis zum Selbstmord führen, der stets als eine Re/Fusion mit dem *verlorenen Objekt* phantasiert wird (vgl. dazu insbesondere Kristeva 2007, 28).

Was hat die Symbolisierung mit dem Begehren zu tun?

[6] Erstaunlicherweise sehr viel, wenn es nach Lacan geht. Wie schaut die entsprechende Argumentation aus? Um den vielschichtigen Prozess der Subjektivation besser verstehen zu können, führte Lacan in diesen Kontext zwei neue Begriffe ein:

[7] (1.) Das ist 1959 das *Ding* (*la chose*) (vgl. Lacan 1996): Mit dem Schnitt durch die Nabelschnur wird das Kind bei der Geburt unwiederbringlich der Mutter entbunden. Letztere fasst Lacan in Rückbezug auf Freuds Konzeption des ersten *Nebenmenschen* als einen „prähistorischen, unvergesslichen Anderen, den kein Später mehr erreicht" (Freud 1986, 224) auf. Diese/r einerseits unvergessliche, andererseits aber – von einem chronologischen Standpunkt aus betrachtet – später nicht mehr erzähl- oder erinnerbare Andere, sei das „erste Befriedigungsobjekt", ferner das „erste feindliche Objekt" sowie „die einzig helfende Macht" (Freud 1999a, 426). Über ihn kann – so Freud – die erste Formation des Subjekts gedacht werden, und zwar einerseits durch das Herstellen von *Identität* (das *Ding* imponiert dem Infans durch die Kon-

stanz seines Zusammenhalts), andererseits durch *Trennung,* da die/der *frühe Andere* das Präsubjekt gleichzeitig zu einer auf das Urteilen bezogenen Abspaltung von sich in einzelne Eigenschaften anregt. Dennoch nimmt das Präsubjekt den *dinghaften Anderen* derartig symbiotisch wahr, dass dessen Züge, Gesten, Handbewegungen oder auch Schreie und Schmerzen *als Eindrücke am eigenen Körper* erlebt werden (vgl. ebd.).

[8] Auch Lacan begreift das Ding im Sinne der/des *frühen Andere/n* wie Freud als das erste Außen des Präsubjekts, das zugleich dessen affektive Erwartungshaltung in Hinblick auf Lust, Unlust und Schmerz – und somit das Eigentliche des zukünftigen Subjekts – festlegt;[6] und dies zu einem Zeitpunkt, wo das Kind noch über kein Signifikantensystem verfügt, mit dessen Hilfe die traumatische Begegnung mit dem *Ding* verarbeiten werden könnte: „Es mag stöhnen (oder) platzen (…), es versteht nicht – nichts artikuliert sich hier, nicht einmal per Metapher. Es hat Symptome, wie man sagt, und diese Symptome sind im Ursprung Symptome von Abwehr." (Lacan 1996, 91).

[9] (2.) Drei Jahre später, 1962, führt Lacan in eben diesem Kontext das *Objekt klein a* (*objet petit a*) ein, um mit Hilfe dieses Begriffs die Verwandlung des *Dings* in ein bedeutungsvolles Objekt des Begehrens vorstellbar zu machen (vgl. Lacan 2010). Hierzu verbindet er die im Unbewussten vom Infans bald schon hergestellten, basalen Vorstellungen einer *guten* und *bösen Brust* (vgl. Klein 2006, 55-94; siehe auch Fußnote 1) im Sinne des partialen Objekts nach Melanie Klein mit Freuds an- und abwesender Spule: Dabei zeigt Lacan auf, dass die Brust in der Regel vom Kind phantasmatisch für sich abgetrennt wird. Das solcherart libidinös angeeignete, aber eigentlich immer schon „verlorene Objekt"[7] würde das Subjekt auch auf *analer* (Kot), *skopischer* (Blick) und *vokaler* Ebene (Stimme) strukturieren und derartig die *Ursache für das spätere Begehren* nach einem ganzen Liebesobjekt bilden (vgl. Lacan 2010, insbesondere das letzte Kapitel, 409-426).

[10] Die *Sublimierung* ist diesem Prozess insofern inhärent, als sie – wie das Beispiel vom Fort-und-Da-Spiel zeigt – an die Inszenierung des *Objekts klein a* (hier als Brust) gebunden ist. Sobald die phantasmatische Abteilung (Separtition) dieses *Objekts* durch symbolische Darstellung gelingt (d.i. die Repräsentation der Brust durch die Spule), ist das *Ding* „getötet"[8] – und das heißt: vom Subjekt in und durch Zeichen in seiner traumatisierenden Dimension gebannt, wodurch gleichzeitig die Schwelle hin zum eigenen Begehren nach Anderem überschritten ist.

[11] Der nächste Schritt richtet sich dann auf die *Idealisierung* eines realen Objekts, wobei die Vorstellung der ganzen Gestalt im Sinne von Vollkommenheit eine voraussetzende und somit wichtige Rolle spielt.[9] Denn im Zeichen einer schon *idealisierten Geschlechtlichkeit* wird die projektive Ganzheit der/

des *frühen Anderen* aus dem *Spiegelstadium*[10] – unter dem Druck des gesellschaftlichen Inzesttabus – nun auf einen *geschlechtlich markierten Anderen* übertragen. Motiviert ist diese Übertragung von der Frage, wer den neuen, ganzmachenden Signifikanten der Geschlechtlichkeit – den Lacan *Phallus* nennt – hat oder wer derselbe gar sein könnte.[11] Dadurch erfährt das Begehren eine objektale Ausrichtung, die über die Vergeschlechtlichung der ersten Bezugspersonen hinaus hin zu erotisierbaren Dritten in das Soziale führen kann – getragen von der unbewussten Hoffnung, am geschlechtlich idealisierten Dritten doch noch das eigene, verlorene *Objekt klein a* wiederzufinden.

Worin besteht die Verbindung von Sublimierung und Vergeschlechtlichung?

[12] Man kann von hier aus in Bezug auf die Sublimierung bei Lacan (1996, 190-200) von einer *ersten Zeit* sprechen – und zwar dort, wo es um das Ablösen des Infans vom unfassbaren *Ding* durch die Bildung eines Partialobjekts (*Objekt klein a*) geht. Dieses wird teilweise noch im ungetrennten Verbund mit der/dem *frühen Anderen* genossen (z.B. durch das Saugen an der Brust), es birgt aber auch schon die Möglichkeiten zur Abteilung (Separtition) von der bzw. von dem *frühen Anderen* in sich sowie zur trennenden Symbolisierung, so wie hier mit dem Fort-und-da-Spiel paradigmatisch aufgezeigt wurde.

[13] Im Unterschied dazu kann von einer *zweiten Zeit* der Sublimierung gesprochen werden, wenn das Subjekt darüberhinaus im Unbewussten bereits über ein geschlechtlich idealisiertes, ganzes Objekt verfügt (ebd.). Dieses Liebesobjekt wird dann in der Sublimation – nicht unähnlich dem *Objekt klein a* im Fort-und-da-Spiel – durch ein faszinierendes, aber nicht-menschliches Kunstobjekt ersetzt. Zugleich führt diese Ersetzung zu keiner direkten sexuellen Triebbefriedigung (anders als etwa beim Fetisch), gewährt dem Subjekt aber dennoch erfüllend Lust.[12]

[14] Anhand dieser Lacan'schen Unterscheidung kann man nun vergleichend den Prozess der Vergeschlechtlichung erhellen: Dieser basiert gleichfalls auf dem Durchqueren der *ersten Zeit* der Sublimierung, da es auch hier um die Ablösung vom *Ding* durch die Symbolisierung des Partialobjekts (*Objekt klein a*) geht.

[15] Der Unterschied betrifft allerdings die *zweite Zeit*, wo es zur geschlechtlichen Idealisierung der/des *frühen Anderen* durch das Subjekt kommt und wo das ödipal verbotene Liebesobjekt in Bezug auf die Realisierung des sexuellen Genießens wieder aufgegeben werden muss. Es ist ebendieser Verlust, der das Subjekt zur eigenen geschlechtlichen Identifizierung und Begeh-

rensfindung anregt. Im nächsten Schritt kann das Subjekt das so erworbene Begehren auf andere, nicht verbotene, menschliche ‚faszinierende Objekte' übertragen. Im Sinne erst zu erotisierender Dritter fungieren diese nun in verdeckter Form als TrägerInnen des eigenen verlorenen *Objekts klein a*, wobei man qua Begehren zu sexuellem Genießen mit diesen Objekten strebt.

Worin liegt die Relevanz dieser Thesen?

[16] Was die Psychoanalyse und die damit befasste Geschlechterforschung anbelangt, ermöglicht eine mit der Sublimierung gedachte Auffassung des Geschlechts eine Sichtweise, bei der das Begehren allem zuvor als ein *strukturelles Vermögen* begriffen werden kann – ein Vermögen, das von der Traumatisierung des *Dings* und den Gefahren der Melancholie hin zu Dritten in das Soziale führt. Diese übertragende, liebes- und autonomieermöglichende sowie auch sozialisierende Funktion des Begehrens ist für die Vergeschlechtlichung des Subjekts unabdingbar und kommt nicht ausreichend in den Blick, wenn man sich nur der Dynamik der ödipalen Identifizierungen widmet.

[17] Die *Annahme des Geschlechts* ist so als ein Prozess zu denken, der Sublimierung, Symbolisierung und Substitution der *frühen Anderen* charakterisiert und damit im Vergleich zu anderen Lebewesen einmalig ist. Kein anderes Säugetier (*Mammifère* nennt man dieses bezeichnenderweise auf Französisch, was wortwörtlich ins Deutsche übersetzt ‚Brustträger' heißt) ist fähig, die Brust als zu verlierendes Objekt des Genießens mit der/dem *frühen Anderen* betrauernd zu symbolisieren und dieses durch sublimierendes Spiel zukünftig auf exogam gekennzeichnete, geschlechtliche Liebesobjekte zu übertragen. Das aber heißt, dass es sich bei der Geschlechtsannahme des Menschen weder um einen biologisch determinierten oder instinktgeleiteten Prozess, noch um eine chronologische Abfolge von gleichsam automatisch ablaufenden, psychischen Entwicklungsstadien handelt. Subjektwerdung und Sexuierung sind vielmehr als ein komplexer Strukturierungsprozess zu verstehen, der von Geburt weg an die signifikante Interaktion mit den Anderen und der Gesellschaft gebunden ist.

[18] Dabei kommt dem Begehren der *ersten Anderen* nach dem Kind grundlegende Bedeutung zu. Denn ohne die Anbindung, Ablösung, Symbolisierung, Substituierung, Sublimierung und Identifizierung des Kindes, die von den Anderen motiviert werden kann, ist dessen *Ankunft als Subjekt* nicht möglich; eine Ankunft, die – um es auf den Punkt zu bringen – mit der Bildung eines *eigenen Begehrens* wesentlich einhergeht, das der Sublimierung abgerungen ist.

[19] Für die Praxis der Psychoanalyse hat dies gleichermaßen ethische wie methodische Konsequenzen: So sind die Identifizierungen von den AnalysantInnen zwar unbedingt bewusst zu machen im Sinne von: „Mit wem habe ich mich warum identifiziert?" Das Ziel der Kur kann dennoch nicht das Zementieren welcher Identifizierung auch immer sein (auch nicht die Identifizierung der AnalysantInnen mit den AnalytikerInnen), sondern das Zur-Sprache-Bringen des je eigenen Begehrens, um einen Weg für seine Lebbarkeit zu finden und notfalls für Letztere zu kämpfen. Dazu gehört, dass man bereit ist, für sein Begehren Verantwortung zu übernehmen. Auch sollte der Preis abgewogen sein, den man für die jeweilige Realisierung seines Begehrens unter gewissen Umständen zu zahlen hat.[13]

[20] Erfahrungsgemäß stößt das eigene Begehren auf Grenzen durch Andere und nicht zuletzt auf die Grenze des Lebens selbst, den Tod. Andererseits versteht man nur angesichts der begrenzten Lebenszeit, dass mit Lacan die einzig mögliche Schuld des Subjekts darin bestünde, von eigenen Begehren abgelassen zu haben (Lacan 1996, 383): Da wir nicht unendlich Zeit haben, einen lebbaren Weg für unser Begehren zu finden, sollte ein nicht immer auf das Neue wiederholbarer Versuch somit in der Gegenwart gewagt werden.

[21] Dieser psychoanalytischen Maxime kommt gesellschaftspolitische Bedeutung zu: Ob der Ödipuskomplex nach Freud eher „positiv" oder „negativ" bei jemandem verlaufen ist,[14] scheint damit weniger wichtig für die Subjektkonstitution zu sein, als wie jemand zu seinem Begehren gelangt. Dies eröffnet einen strukturellen Blick auf die Geschlechtlichkeit, wonach die verschiedenen sexuellen Orientierungen im Sinne gleichwertiger, substitutiv erotischer Loslösungen vom *Ding* erachtet werden können.

[22] Von hier aus wird dann auch die Frage dringlich, wie gesellschaftliche Diskurse, Einrichtungen oder Institutionen das sexuelle Begehren der Einzelnen fördern oder aber behindern. Eine entsprechende Politik kann dann im Zeichen eines *gleichberechtigten Begehrens* auf *Leben, Lieben und Trauern* stehen, wobei je nach Anlass zu eruieren wäre, welche VertreterInnen welcher geschlechtsspezifischen Gruppierungen mit wem eine Koalition zu bestimmten Anliegen oder Rechtsforderungen eingehen wollen. Unterstützt könnten diese Forderungen von all jenen werden, die sich dem entsprechenden Anliegen anschließen wollen, ohne dass die gleiche identifikatorische Bindung an diese Gruppe notwendig wäre.[15] Geschlechterpolitik wäre damit nicht nur die Angelegenheit der ‚Betroffenen' beziehungsweise der gleichen Identifikationsgruppe, sondern einer stets auf das Neue herzustellenden Gemeinschaft in Bezug auf den geteilten Wunsch nach *lebbarem Begehren* in unserer Gesellschaft. Schlussendlich stellt sich damit die Frage, inwiefern Politik jenseits des Identitären nicht immer auch schon Politik eines koalitiv zu

unterstützenden Begehrens ist.

Endnoten

1 Unter dem Begriff des „frühen Anderen" ist die oder der erste Andere zu verstehen, die/der eine mütterliche bzw. nährende, pflegende und haltende Rolle für das Neugeborene übernimmt. Über diese Begegnung kann der Infans eine symbiotisch erfahrbare Bindung an den „Nebenmenschen" aufbauen (vgl. Freud 1999a, 426). Dadurch können erste imaginäre Repräsentationsformen des Anderen im Unbewussten gebildet werden – wie z.B. eine „gute Brust", die stillt und beruhigt, versus eine „böse Brust", die verweigert und alleine lässt (vgl. Klein 2006, 55-94). Dies ermöglicht wiederum im nächsten Schritt die Symbolisierung des frühen Anderen (bzw. seiner/ihrer Teilobjekte wie z.B. der Brust) als *verlorenes Objekt*, was die Abspaltung (Separtition) und Trennung (Separation) vom Anderen erlaubt, wodurch der Prozess der Subjektwerdung in Gang gebracht wird. (Ich werde darauf unter dem Begriff des Dings noch genauer zurückkommen.)

2 Nach Freud gibt es vier verschiedene Tendenzen, den Ödipuskomplex, bei dem das Kind krisenhaft mit dem von der Gesellschaft geforderten Inzesttabu konfrontiert ist, zu durchschreiten: Unter dem von außen her kommenden Druck, auf das sexuelle Genießen mit den Eltern und nahen Verwandten zu verzichten, beginnt es – sich gleichsam tröstend –, die „verbotenen, geliebten Anderen" entweder zum Objekt der eigenen Identifizierung und/oder zum Objekt seines Begehrens zu machen. Dabei können sowohl Mädchen als auch Knaben sich mit der Mutter (resp. mütterlichen Bezugsperson) und/oder dem Vater (resp. väterlichen Bezugsperson) identifizieren oder dieselben zum Objekt des Begehrens machen, was ichverändernd wirkt und zur Annahme eines Geschlechts führt. Freud wies darauf hin, dass bei jeder homo- und heterosexuellen Geschlechtsannahme Identifikationen mit beiden Eltern sowie auch Begehren nach beiden Eltern im Spiel sind, wobei zumeist eine Form davon manifest gelebt wird und die andere latent im Unbewussten vorhanden bleibt. Im Falle von manifester Bisexualität wirken beide gleichermaßen dominant (vgl. Freud 1999b, insbesondere Kapitel III, 256-267).

3 Eine ausführlichere Auseinandersetzung mit Butlers Thesen zur geschlechtsspezifischen Identifizierung des Subjekts in Bezug auf Freud findet sich in meinen Beiträgen: Laquièze-Waniek 2013a; 2013b.

4 Freud spricht vom Partialtrieb, insofern der Infans zum frühen Anderen noch keine objektale Beziehung (im Sinne von Subjekt versus Objekt) unterhält, sondern den Anderen vorerst durch partialisierte Objekte (wie Brust bzw. Nahrung, Fäzes und später Phallus) libidinös besetzen und bedeutsam machen kann (vgl. Freud 1999e, 27-145, insbesondere 67-94). Lacan wird den Begriff des Partialobjekts, der wesentlich von Karl Abraham eingeführt und von Melanie Klein definiert wurde, unter dem Begriff des *Objekts klein a* auf struktureller Ebene kritisch weiterentwickeln, wobei er Freuds Phallus von der Liste der Partialobjekte wieder streicht und dieselbe durch den Blick und die Stimme des frühen Anderen ergänzt (ich werde darauf unter dem Begriff Objekt klein a noch zurückkommen).

5 Siehe dazu ausführlicher meinen Beitrag: Laquièze-Waniek 2012.

6 Lacan nennt das antagonistische Verhältnis des Präsubjekts zum Ding (resp. zur/zum frühem Anderen) im Sinne der Konstitution eines ersten Außen und des Anlegens einer je eigenen Erwartungshaltung in Bezug auf Lust und Unlust „intime Exteriorität" (vgl. Lacan 1996, 171).

7 „Es ist die Natur des Objekts, als solches verloren zu sein. Es wird nie wiedergefunden sein. Etwas ist da in der Erwartung eines Besseren oder in der Erwartung eines Schlechteren, aber eben in Erwartung." (Lacan 1996, 67.)

8 „Ainsi le symbole se manifeste d'abord comme meurtre de la chose, et cette mort constitue dans le sujet l'éternisation de son désir." (Lacan 1966, 319).

9 Lacan schreibt das idealisierte Objekt (im Unterschied zum partialisierten Objekt klein a) formelhaft mit ia an.

10 Die eigene verlorene ‚Vollkommenheit', die mit dem verlorenen Objekt einhergeht, soll im Spiegelstadium, das seinen Ausgang nach Lacan rund um den 6. Lebensmonat nimmt, bekanntlich vom Infans durch die Projektion der ganzen Gestalt auf einen spiegelbildlichen Anderen gerettet werden. Dementsprechend ist unter dem Begriff des Spiegelstadiums jener Konflikt zu verstehen, der die imaginäre Strukturierung des Menschen in Bezug auf das zu idealisierende Bild der/des frühen Anderen zeitigt. Dabei kommt es zu einer spiegelbildlichen Identifizierung des Infans mit der schon als ganz wahrgenommene Gestalt der/des Anderen. Lacan bringt dies mit der Ichbildung des Subjekts in direkten Zusammenhang, die allerdings nur um den Preis einer hinkünftigen Spaltung bzw. Entfremdung zwischen einerseits partialisiertem realen Subjekt (moi morcelé) und andererseits imaginärem Ideal-Ich zu haben ist (vgl. Lacan 1986a, 61-70).

11 Unter dem Begriff der Phallifizierung versteht Lacan die Idealisierung, die beim/bei der frühen Anderen, respektive bei der Mutter oder der mütterlichen Bezugsperson, ansetzt und von der Projektion von Allmacht und Vollkommenheit von Seiten des Kindes gekennzeichnet ist. Sie schlägt später in das Gewahrwerden der sexuellen Differenz im Sinne von Grenze und Mangel um, wobei es z.B. im phallischen Stadium abwehrhaft zu Übertragung des Vollkommenheitsphantasmas im Zeichen des Phallus kommt, der als neuer Signifikant von (nun geschlechtlicher) Ganzheit auf das von der Mutter begehrte Liebesobjekt (z.B. Vater) übertragen wird, was zur triangulären Öffnung der dyadischen Mutter-Kind-Beziehung beiträgt. Das Subjekt sollte sich nach Lacan jedoch im idealen Fall damit abfinden können, dass letztlich niemand – weder Frauen, noch Männer – den Phallus haben oder der Phallus sein können, was von ihm unter dem Begriff der Annahme der Kastration diskutiert wird (vgl. Lacan 1986b, 119-132).

12 Sowohl für die „erste" als auch für die „zweite Zeit der Sublimierung" gilt das nach Lacan der Kunst zugrundeliegende Prinzip: „Die allgemeinste Formel, die ich Ihnen von der Sublimierung gebe, ist diese – sie erhebt ein Objekt […] zur Dignität des Dings." (Lacan 1996, 138, 174). Inwiefern dieser Auffassung von Kunst auch ein Moment der Idealisierung anhaftet, diskutiert Insa Härtel (2008, 127-145).

13 Man denke nur an Antigones verhängnisvolle Entscheidung, lieber in den Tod zu gehen, als von der ordentlichen Bestattung ihres Bruders abzusehen (vgl. Lacan 1996, insbesondere Kapitel XXI, 324-343).

14 Freud wählt diese unglückliche Unterscheidung in Bezug auf die zwei Seiten des vollständigen Durchquerens des Ödipuskomplexes und der damit verbundenen heterosexuellen und/oder homosexuellen Objektwahl. Siehe dazu nochmals Kapitel III in Freud (1999b, 256-267). Zur Problematik und Kritik an einer ‚normalen' und ‚konträren' Auffassung des Ödipuskomplexes vgl. Pechriggl (2013, 92-98).

15 Das heißt beispielsweise, dass feministisch motivierte Personen, die sich für die Opfer familiärer Gewalt, die zumeist Frauen und Kinder sind, einsetzen, oder die gegen die Verarmung und Isolierung von alleinerziehenden Müttern kämpfen, sich solidarisch mit den Anliegen jener Homosexuellen erklären, die für das Recht auf Verpartnerung bzw. Eheschließung oder um die Enttabuisierung von AIDS kämpfen, und vice versa. Denn eine konsenssuchende Geschlechterpolitik muss sich angesichts des teilbaren Wunsches nach lebbarem Begehren, Lieben und Trauern nicht vorrangig an der Zugehö-

rigkeit zur selben geschlechtsspezifischen Identifikationsgruppe orientieren (sei diese nun auf Sex- oder sei diese auf Genderaspekte bezogen bzw. zudem auf die damit im Zusammenhang stehenden, und noch zu differenzierenden identitären Überlappungen in Hinblick auf die Zugehörigkeit zu einer Ethnie, Religion, Klasse, Altersgruppe etc.). Sie kann vielmehr ein alle verbindendes Interesse harmonisieren, Wege des (Über-) Lebens, Liebens und Trauerns in unserer Gesellschaft zu (er)finden.

Literaturverzeichnis

Butler, Judith (2001): Melancholisches Geschlecht. Verweigerte Identifizierung. In: Psyche der Macht. Das Subjekt der Unterwerfung. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 125-141.

Freud, Sigmund (1999a [1950]): Entwurf einer Psychologie (1895). In: Gesammelte Werke. Nachtragsband. Texte aus den Jahren 1885-1938. Frankfurt am Main: Fischer, 387-477.

Freud, Sigmund (1999b [1924]): Das Ich und das Es. In: Gesammelte Werke. Band XIII (1920-1924). Frankfurt am Main: Fischer, 235-289.

Freud, Sigmund (1999c [1920]): Jenseits des Lustprinzips. In: Gesammelte Werke. Band XIII (1920-1924). Frankfurt am Main: Fischer (1999), 1-69.

Freud, Sigmund (1999d [1916]): Trauer und Melancholie. In: Gesammelte Werke. Band X (1913-1917). Frankfurt am Main: Fischer, 428-446.

Freud, Sigmund (1999e [1905]): Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie. In: Gesammelte Werke. Band V (1904-1905). Frankfurt am Main: Fischer (1999), 27-145.

Freud, Sigmund (1986): Briefe an Wilhelm Fließ (1887-1904). Frankfurt am Main: Fischer.

Härtel, Insa (2008): Idealisierung hin, Genießen her? Befriedigende Sublimierung. In: RISS. Zeitschrift für Psychoanalyse. Freud-Lacan: Sublimierung 69/70 (22), 127-145.

Klein, Melanie (2006 [1937]): Zur Psychogenese der manisch-depressiven Zustände. In: Das Seelenleben des Kleinkindes und andere Beiträge zur Psychoanalyse. Hg. von Hans A. Thorner. Stuttgart: Klett-Cotta, 55-94.

Kristeva, Julia (2007 [1987]): Schwarze Sonne. Depression und Melancholie. Frankfurt am Main: Brandes & Apsel.

Lacan, Jacques (2010 [2004]): Das Seminar, Buch X. Die Angst (1962-1963). Wien, Berlin: Turia + Kant.

Lacan, Jacques (1996 [1986]): Die Ethik der Psychoanalyse. Das Seminar, Buch VII (1959-1960). Weinheim, Berlin: Quadriga.

Lacan, Jacques (1986a [1966]): Das Spiegelstadium als Bildner der Ichfunktion. Bericht für den 16. Internationalen Kongreß für Psychoanalyse in Zürich am 17. Juli 1949. In: Schriften 1. Hg. von Norbert Haas. Weinheim, Berlin: Quadriga, 61-70.

Lacan, Jacques (1986b [1966]): Die Bedeutung des Phallus. Vortrag vom 9. Mai 1958 am Max-Planck-Institut in München. In: Schriften 2. Hg. von Norbert Haas. Weinheim, Berlin: Quadriga, 119-132.

Lacan, Jacques (1966): Ècrits. Paris: Seuil.

Laquièze-Waniek, Eva (2013a): Die Froschkönigin und das Ding – Oder: Wie ein Bild von Maria Lassnig zum besseren Verständnis von Geschlecht beitragen kann. In: Laquièze-Waniek, Eva/Pfaller, Robert (Hg.): Die letzten Tage der Klischees. Übertragungen in Psychoanalyse, Kunst und Gesellschaft. Wien, Berlin: Turia + Kant, 163-210.

Laquièze-Waniek, Eva (2013b): Von der melancholischen Identifikation zur Aneignung des Ge-

schlechts – Butler liest Freud. In: Bidwell-Steiner, Marlen/Babka, Anna (Hg.): Obskure Differenzen. Psychoanalyse und Gender Studies. Gießen: Psychosozial-Verlag, 59-82.

Laquièze-Waniek, Eva (2012): Fort und Da. Zur Ankunft des Subjekts. In: Berz, Peter/Kubaczek, Marianne/Laquièze-Waniek, Eva/Unterholzner, David (Hg.): Spielregel. 25 Aufstellungen. Eine Festschrift für Wolfgang Pircher. Zürich, Berlin: Diaphanes, 185-200.

Pechriggl, Alice (2013): Homophobie und die Dialektik der Selbstaufklärung in der Psychoanalyse. In: Bidwell-Steiner, Marlen/Babka, Anna (Hg.): Obskure Differenzen. Psychoanalyse und Gender Studies. Gießen: Psychosozial-Verlag, 83-99.

Lucy Suchman

Agencies in Technology Design:

Feminist Reconfigurations[1]

Abstract
This article considers how capacities for action are currently figured at the human-machine interface, and how they might be imaginatively and materially reconfigured. Drawing on recent scholarship in feminist science and technology studies, I argue for research aimed at tracing differences within specific sociomaterial arrangements, without resorting to essentialist divides. This requires expanding our unit of analysis, while recognizing the inevitable cuts or boundaries through which technological systems are made. Based on my own experience of the worlds of technology research and development, moreover, I argue that these reconceptualisations have both practical and political implications for technology design.

> *Agency is not an attribute but the ongoing reconfigurings of the world.*
>
> Barad 2003, 818

[1] In this paper I consider some new resources for thinking about how capacities for action are configured at the human-machine interface, informed by developments in feminist science and technology studies. While not all of the authors and works cited would identify as feminist, they share – in my reading at least – commitments to a critical and generative interference in received conceptions of the human, the technological and the relations between them. Read against my own experience of the worlds of technology research and development these reconceptualizations have, in turn, associated implications for everyday practices of technology design. Both reconceptualizations of the human-machine interface, moreover, and the practices of their realization are inflected by, and consequential for, gendered relations within technoscience and beyond. The discussion brings us onto the terrain of science and technology studies, feminist theory, new media studies and experiments in cooperative systems design, each of which is multiple and extensive in themselves and no one of which can be adequately represented here. My hope nonetheless is to trace out enough of the lines of resonant thought that run across these fields of research and scholarship to indicate the fertility of

the ground, specifically with respect to creative reconfigurations at the interface of human and machine.

[2] At stake here as well are questions of what counts as 'innovation' in science and engineering. This in itself, I will propose, is a gendered question insofar as it aligns with the longstanding feminist concern with the problem of who shows up and who disappears in prevailing discourses of science and technology (see for example Suchman/Jordan 1989). Writings under the heading of invisible or 'articulation' work highlight the mundane forms of inventive yet taken for granted labor that are the conditions of possibility for complex sociotechnical arrangements.[2] A central commitment in articulating those labors is to decenter sites of innovation from singular persons, places and things to multiple acts of everyday activity, including the actions through which only certain actors and associated achievements come into public view. At the same time, we need to ask how projects to reclaim creativity, invention and the like might themselves be reproductive of a very particular, cultural-historical preoccupation with the new. Must those not identified as creative be shown in fact to be inventors in order to be fully recognized? This question suggests an attention to the tensions and contradictions that arise when we adopt a strategy for decentering that attempts to distribute practices previously identified exclusively with certain locales across a wider landscape. In distributing those practices more widely, they are given correspondingly greater presence. A counter project, therefore, is to interrogate the trope of innovation itself, to see how a fascination with change and transformation might be located, both culturally and historically, and in particular moments.[3]

Mutual constitutions

[3] The primary site for my own exploration of these questions has been research and development at the interface of persons and machines. The human-machine boundary is at once defined by the interface, and by the difference that it is designed to address. A central problem in theorizing relations of humans and machines is the following: How do we develop a conceptual, practical and political framework that recognizes the mutual constitution of humans and artifacts, while acknowledging as well the particularities that distinguish one from another? While building on the rich body of feminist scholarship on the figure of the cyborg (of which more below), I take to heart as well the caution sounded by Donna Haraway in her recent observation that "the differences between even the most politically correct cyborg and an ordinary dog matter" (2003, 4). A series of binary oppositions of 'same' and 'other', 'us' and 'them' have characterized relations both among humans

and between the human and nonhuman. The question of difference outside of these overly simple and divisive oppositions is one that has been deeply and productively engaged within feminist and postcolonial scholarship.[4] And there are lessons to be learned here for the question of human-machine relations as well.

[4] Within science and technology studies, Actor Network Theory's call for a "generalized symmetry" in analyses of human and nonhuman contributions to social order represented a powerful intervention into sociological preoccupations with human agency (see Ashmore et al 1994). For those writing within the Actor Network tradition and its aftermath, agency is reconceptualized as always a relational effect that can never be located in either humans or nonhumans alone. A rich body of empirical studies have further specified, elaborated, and deepened the senses in which human agency is only understandable once it is re-entangled in the sociomaterial relations that the 'modern constitution' (Latour 1993) since the 17th century has so exhaustingly attempted to take apart. These studies provide compelling empirical demonstration of how capacities for action can be reconceived on foundations quite different from those of an Enlightenment, humanist preoccupation with the individual actor living in a world of separate things. This body of work is too extensive to be comprehensively reviewed, but a few indicative examples can serve as illustration.

[5] Ethnomethodological studies since the 1980s make up one line of such investigations.[5] An exemplary case is provided by Charles Goodwin's analyses of what he terms 'professional vision' (1994), developed in a series of studies focused on the social and material interactions through which practitioners learn to see those phenomena that constitute the objects of their profession. A central argument is that these phenomena are not pre-existing, but are constituted as disciplinarily relevant objects through occasioned performances of competent seeing. It is important to note that 'seeing' for Goodwin is far from a narrowly scopic or perceptual event, but is rather an activity entailing complex, multisensory embodiments. Goodwin analyses archeological knowledge, for example, as relations between particular, culturally and historically constituted practices and their associated materials and tools. It is out of those relations, he argues, that the objects of archeological knowledge and the identity of competent archeologist are co-constructed. As a simple case, Goodwin describes how archeologists in the field use a particular artifact, the Munsell chart of universal color categories, to code color features of dirt in an archaeological site (see also Latour 1999, 58-61). They do this by taking a trowel of dirt, wetting it, and holding it behind holes cut in the chart. This practice displays both the artfulness of the color chart's design and the

ways in which its use presupposes the embodied juxtaposition and skilled reading of dirt in relation to chart. Goodwin also describes the problems of actually using the chart (the colors of real dirt, of course, never quite match these ideal types) and its role in bringing archeologists' perception into the service of a particular organizational/bureaucratic endeavor, that is, professional archaeology.

[6] Other studies have developed these ideas in relation to contemporary work environments, including medicine. As one illustrative case in point, Dawn Goodwin (2009) mobilizes actor network tropes in a close study of the practices through which patients in surgery are 'transitioned' through anesthetic states, a process involving the radical and progressive reconfiguration of their capacity for action – specifically, for the sustenance of their own life support – through complex arrangements of medical practitioners, machines, routines and other devices. She argues that questions of agency are crucial both to assess policy with respect to medical practice, and to deepen our understanding of the complex sociotechnical arrangements that comprise much of contemporary medical activities and institutions. Through a series of cases she demonstrates how the technologies of anesthesia are joined to the patient's body, in ways that render the latter highly dependent and vulnerable, but nonetheless intensely (albeit sometimes ambiguously) communicative. This joining is analyzed as a delicate choreography involving patients, medical practitioners and machines.[6] Over the course of an anesthesia, agencies involved in the sustenance of vital bodily functions are progressively delegated from 'the patient' as an autonomously embodied entity, to an intricately interconnected sociomaterial assemblage, and then back again. The particular expertise of the anesthetic practitioner on this account is to manage the often unruly contingencies of the unfolding course of anesthesia, through a combination of skillfully embodied techniques, reading of signs, professional judgments and legitimating accounts, which together provide the grounds for practical action. Normative prescriptions of correct procedure and power-differentiated divisions of labor complicate the process in ways that can work to undermine the legitimacy of other forms of 'evidence', thereby jeopardizing rather than ensuring safe and effective practice. In this she offers an alternative reading to Poovey (1987), who suggests that anesthesia administered to ease the pain of childbirth during the Victorian period 'silenced' the female body.

[7] In a related argument developed through the case of reproductive technoscience, Charis Thompson (2005; see also Cussins 1998) argues against the idea that medical interventions inherently objectify patients and thereby strip them of their agency. She observes that in the case of infertility clin-

ics "the woman's objectification, naturalization, and bureaucratization involve her active participation and are managed by herself as crucially as by the practitioners, procedures, and instruments" (Cussins 1998, 167). Conversely, objectification does not inherently or necessarily lead to alienation, nor does it stand always in opposition to subjectivity or personhood. Among other things, the clinic relies on the possibility of separation (of egg and sperm from the bodies that produce them) without alienation. Thompson locates alienation not in objectification per se, but in the breakdown of synechdochal relations between parts and whole that make objectification of various forms into associated forms of agency. It is this process "of forging a functional zone of compatibility that maintains referential power between things of different kinds" that she names ontological choreography (ibid., 192). Medical ethics and accountability, she argues, need to be founded not in the figure of the rational, informed citizen but in the conditions for the maintenance of those crucial relations that configure identities and selves, and that might allow them to be reconfigured in desired ways.

[8] The trope of configuration animates another study of surgical practices by Margun Aanestad (2003), who focuses on the labors involved in aligning a complex sociotechnical environment for the conduct of so-called 'minimally invasive' or 'keyhole' surgery. The latter involves, among other things, displacing the gaze of the surgeon and attendant practitioners into the interior of the patient's body from a correspondingly large incision to a view mediated through camera and video monitors.

[9] Aanestad's analysis follows the course of shifting interdependencies in the sociotechnical assemblage, as changes to existing arrangements necessitate further changes in what she names the in situ work of "design in configuration" (ibid., 2). She emphasizes that the agencies of the technologies involved do not exist before their incorporation into the network. Her analysis makes clear again how in such a setting the capacity for action is relational, dynamic and collective rather than inherent in specific network elements, and how the extension of the network in turn intensifies network dependencies. Her analysis has directly gendered implications as well, as the work of nurses, overwhelmingly women, is literally as well as figuratively marginalized in the views of the operating theatre, at the same time that their role in the theatre's configuration becomes more central.

[10] Together these inquiries respecify agency from a capacity intrinsic to singular actors, to an effect of practices that are multiply distributed and contingently enacted across humans and things. Addressing similar questions, but from a position within feminist philosophy and science studies, physicist Karen Barad has proposed a form of materialist constructivism that she

names "agential realism," through which realities are enacted in and through specific apparatuses of sociomaterial "intra-action" (2003). While the term interaction presupposes two entities, given in advance, that come together and engage in some kind of exchange, intra-action underscores the sense in which subjects and objects emerge through their encounters with each other. In this, Barad's writings join others working towards conceptualizations of the material that incorporate obduracy and contingency, the discursive and the corporeal. More specifically, Barad locates technoscientific practices as critical sites for the emergence of new subjects and objects. Taking physics as a case in point, her project is to work through longstanding divisions between the virtual and the real, while simultaneously coming to grips with the ways in which materialities, as she puts it, "kick back" in response to our intra-actions with them (1998,112). Through her readings of Niels Bohr, Barad insists that 'object' and 'agencies of observation' form a nondualistic whole: it is that relational entity that comprises the objective 'phenomenon' (1996, 170). Different "apparatuses of observation" make possible different, always temporary, subject/object cuts that in turn enable measurement or other forms of objectification, distinction, manipulation and the like within the phenomenon. The relation is "ontologically primitive" (2003, 815), in other words, or prior to its components; the latter come about only through the 'cut' effected through a particular apparatus of observation. One effect of this position is a more radical understanding of the sense in which

> [11] "materiality is discursive (i.e., material phenomena are inseparable from the apparatuses of bodily production: matter emerges out of and includes as part of its being the ongoing reconfiguring of boundaries), just as discursive practices are always already material (i.e., they are ongoing material (re)configurings of the world)" (2003, 822).

[12] Brought back into the world of technology design, this intimate co-constitution of configured materialities with configuring agencies clearly implies a very different understanding of the 'human-machine interface'. Read in association with the empirical investigations of complex sites described above, 'the interface' on the one hand becomes the name for a category of contingently enacted 'cuts' occurring always within sociomaterial practices, that effect 'persons' and 'machines' as distinct entities, and that in turn enable particular forms of subject/object intra-actions. At the same time, the singularity of 'the interface' explodes into a multiplicity of more and less closely aligned, dynamically enacted moments of encounter between sociomaterial configurations, including persons and machines. It is the differences effected within such configurations that I turn to next.

Dissymmetries

[13] The reconstructions of sociomaterial agency reviewed above are frequently summarized by the proposition that humans and artifacts are mutually constituted. This premise of technoscience studies has been tremendously valuable as a corrective to the entrenched Euro-American view of humans and machines as autonomous, integral entities that must somehow be brought together and made to interact. But at this point I think the sense of mutual constitution warrants a closer look. In particular, we are now in a position to elaborate that generative trope along at least two critical dimensions: first, in relation to the dynamic and multiple forms of constitution that are evident in specific sociomaterial assemblages and second, in terms of questions of differences within those assemblages.

[14] Most importantly, mutuality does not necessarily imply symmetry. My initial analyses of human-machine interaction (Suchman 1987) made clear that persons and artifacts do not constitute each other in the same way. In light of this, I would argue that we need a rearticulation of human-artifact asymmetry – or more suggestively perhaps dissymmetry – that somehow retains the recognition of the various hybrids made visible through science and technology studies, while simultaneously recovering certain subject/object positionings – even orderings – among persons and artifacts and their consequences. The emphasis in science and technology studies on symmetrical analysis and the agency of things arose from a well-founded concern to recover for the social sciences and humanities aspects of the lived world – for example, 'nature' and 'technology' – so far excluded from consideration as proper sociological subjects. My own thinking is clearly indebted to these efforts, which provide the reconceptualizations needed to move outside the frame of categorical purification and opposition between social and technical, person and artifact. My engagement with these questions, however, came first in the context of technoscience and engineering, where the situation is in important respects reversed. Far from being excluded, 'the technical' in regimes of technology research and development are centered, while 'the social' is separated out and relegated to the margins.

[15] Applied to the question of agency, I have argued that through the figures of artificial intelligence we are witnessing a reiteration of traditional humanist notions of agency, at the same time – even through – the intra-actions of that notion with new computational media (Suchman 2007). In the remainder of this paper I look to recent developments in configuring agencies at the human-machine interface with a view informed by feminist theorizing, to explore the question of what other directions our relations with machines, both conceptually and practically, might take.

Re-reading robots

[16] I turn first to recent counter-readings of human-machine relations inspired by feminist discussions of materialities, subjectivities, and cyborg bodies. Like many others, my attention was first drawn to these possibilities by Donna Haraway's 'whip lashing' proposal (a phrase she herself uses to describe those moments when a new idea comes along that turns one's head) that we should all prefer to be cyborgs than goddesses (1985/1991, 223). As Jenny Wolmark summarizes, in her discussion of the 'Manifesto for Cyborgs':

> [17] The cyborg's propensity to disrupt boundaries and explore differently embodied subjectivities could … be regarded as its most valuable characteristic, and it is undoubtedly one of the reasons for its continued usefulness in feminist and cultural theory (1999, 6).

[18] As feminist theorists trace a new path across the problematic terrain of how the gendered subject might be reconceived, they also, I would argue, provide us with resources for reconceptualize the object. Feminist re-theorizing of the body has been concerned to restore the dynamism emptied out of bodies by the mind/body split, precisely by moving through that split to some new terrain. In a similar way we can find other grounds for understanding our relations to the material than the operations of a transcendental intelligence over inert, mechanistically animated matter. As Butler famously puts it in Bodies that Matter:

> [19] What I would propose […] is a return to the notion of matter, not as site or surface, but as a process of materialization that stabilizes over time to produce the effect of boundary, fixity, and surface we call matter […] Crucially, then, [the construction of bodies] is neither a single act nor a causal process initiated by a subject and culminating in a set of fixed effects (1993, 9-10).

[20] Butler's argument that sexed and gendered bodies are materialized over time through the reiteration of norms is suggestive for a view of technology construction as a process of materialization through a reiteration of forms. Butler argues that 'sex' is a dynamic materialization of always contested gender norms: similarly, we might we understand 'things' or objects as materializations of more and less contested, normative identifications of matter. Much as recognition and intelligibility are central to feminist conceptions of the subject, objects achieve recognition within a matrix of historically and culturally constituted familiar, intelligible possibilities. Technologies are both produced and destabilized in the course of these reiterations.

[21] As an example, Claudia Castañeda has written about the "materialization of touch" in robotic artificial intelligence (1999). Beginning from an understanding of touch as always semiotic and relational, and of signs as always entailing materialities, she takes up the question of the skin and its materialization in the form of the robot Cog. Cog's designers frame interactivity,

with 'the world' and with its human counterparts, as the litmus test of the robot's competencies. During Cog's early, awkward stage, its 'skin' is designed to serve as a protective device against contact, equipped with the requisite sensors and alarms. Castañeda explores the premise that Cog's embodiment is designed to change in response to the robot's interactions over time. My own skeptical reading of the project falters on the question just how open the possibilities of re-materialization are for Cog given the robot's origins in the historical and cultural matrix of the Massachusetts Institute for Technology's Laboratory for Artificial Intelligence. But Castañeda's hopeful reading points us to aspects of Cog that at least signal the possibility of what she names a "feminist robotics." (2001, 233).

[22] First, and most basically, Cog's design (at least on this telling) locates touch as a way of knowing and being in the world. Second, Castañeda suggests that Cog embodies a relational conception of the body, one that extends beyond the boundaries of the skin, and that is generated through particular, changing combinations of materials and qualities. And finally, as she puts it, Cog is "neither human nor anti-human, but rather other-than- human" (ibid., 232). As such, she argues that Cog's re-embodiment of the human in different terms generates the possibility, in material form, of embodied alterity, a relation of difference that literally as well as figurally matters. Castañeda's interest then is in just what kind of alterity is, or could be, embodied in the robot, which does not take the human, normatively imagined, as the "origin and truth against which the robot's value is always measured" (234).

[23] Deirdre, the heroine of science fiction writer C.L. Moore's 1944 short story, 'No Woman Born', provides a second example.[7] Deidre prefigures Haraway's challenge to the cultural imaginary of the goddess turned cyborg. Ambivalently positioned on the boundary of Cartesian and feminist understandings of the body, the premise of Moore's story is that Deirdre, once an exquisitely beautiful and talented dancer, has been injured in a theater fire to the point that only her brain survives. As the brain of a dancer however – endowed we are told with extraordinary grace – Moore locates Deirdre's brain in intimate relation to her body. As the story unfolds it becomes clear that the restoration of Deirdre's agency is inseparably tied to the particularities of her rematerialization. We enter the story one year after the tragic fire, during which time Deirdre (Deirdre's brain?) has been painstakingly re-embodied by Maltzer, a genius physician/scientist, assisted by a team of unnamed (but apparently greatly talented) sculptors and artists.

[24] The story that follows is effectively a set of variations around the theme of Deirdre's rematerialization, haunted by questions of memory, identity, recognition, transformation and otherness. We approach these questions

through the person of John Harris, Deirdre's former agent and close friend, coming to see her for the first time following the accident. Torn by visions of, on one hand, the irrecoverable figure of Deirdre the human as he knew her and, on the other, culturally inspired imaginings of how the new, robotic Deirdre might be configured, Harris suffers agonies of anticipation in advance of their meeting. His uncertainties are not allayed by his conversation with Maltzer, in the anteroom of Deirdre's chambers:

> [25] "It's not that she's – ugly – now," Maltzer went on hurriedly … "Metal isn't ugly. And Deirdre … well, you'll see. I tell you, I can't see myself. I know the whole mechanism so well – it's just mechanics to me. Maybe she's – grotesque, I don't know (1975, 67).

[26] The Deirdre that Harris goes on to meet is less a replica than a new configuration, a re- embodiment, of the Deirdre he remembers. In place of a face she has a delicately modeled ovoid head with a kind of golden mask, in which a slit of aquamarine crystal occupies the place where her eyes would have been. And rather than a simulation of human skin over hinged metal joints, her body is made up of tiny golden coils, infinitely flexible, covered by a robe of very fine metal mesh, all of which she has learned to move with an extraordinary expressiveness and grace at once reminiscent of, and different from, her former dancer's body.

[27] As Harris struggles to come to terms with the neither/nor, both/and qualities of the new Deirdre, the story unfolds as a succession of reflections on the uncertainties of Deirdre's status, in relation to her former identity as Deirdre and to the rest of the human world. First, what is the relation of this new creature to "Deirdre" herself? Is "she" still alive? And what about the re-embodied Deirdre's relation to her creator, Maltzer? Is she an extension of him, his property, or an autonomous being, animating the materials that he has provided with her own "unquenchable" essence? And is her essence that of the brain that survived, or some irreducible spirit that animates her new body? In one of his more enlightened moments her old friend Harris muses, "She isn't human, but she isn't pure robot either. She's something somewhere between the two, and I think it's a mistake to try to guess just where, or what the outcome will be" (1975, 88).

[28] Deidre embodies the ambivalences of technoscience, suggesting the possibilities for new configurations that are fabulous and expansive, while at the same time threatening the reassuring ground of familiar categories on which our experiences of relationship, of knowing and being known, depend. Alternately goddess, human, superhuman, and monster, Deirdre powerfully expresses the questions raised by new sociomaterial possibilities and their relations to old struggles around identity and difference. The story's pivotal question, on which the plot turns, is whether Deirdre is still human and, if

not, whether the rematerialized Deirdre can survive given her singular Otherness. Not surprisingly, this question remains unanswered at the story's end. But what Moore has achieved is to reframe the cyborg from its reiteratively human replicant form to something that dances elusively, and therefore suggestively, on the boundaries of old and new possibilities, albeit with all of the traditional dilemmas that such boundary crossings entail.

[29] The question of how the robot could be other than second term to the human aligns with feminist concerns about what Anne Balsamo sums as "the systems of differentiation that make the body meaningful," most notably those of gender (1996, 21). Framed not as the importation of mind into matter, but as the rematerialization of bodies and subjectivities in ways that challenge familiar assumptions about the naturalness of normative forms, robots, and cyborg figures more generally, become sites for change rather than just for further reiteration. In place of the binaries male/female, human/machine, subject/object we have an open horizon of specific, historically and culturally configured relations. Crucially, these relations are power-differentiated but in ways specific to each. And in each case power works through these relations not in the simple sense that the first term holds power over the other, but that their relative positionings – including, crucially, as opposites – enables their fundamental inter- relations and the historically sedimented cuts that position them as separate categories to be obscured.

[30] While the cyborg since Haraway suggests generative forms of reconfiguring, one problem with the cyborg as an icon of sociomateriality needs mention. That is the problem that characterizes any discussion that centers on a singular, heroic (even monstrous) figure; that is, it obscures the presence of distributed sociomaterialities in more mundane sites of familiar, everyday life. Along with the dramatic demonstrations of sociomateriality embodied by the cyborg, then, we need to recover the ways in which more familiar bodies and subjectivities are being formed through contemporary interweaving of nature and artifice, for better and worse. My interest is in developing a relational view of subjects and objects that locates conditions for action and possibilities for intervention in the particularities of more everyday sociomaterial configurations.

Reconceptualizing agencies at the human-machine interface

[31] To make this last proposal more concrete, I turn to several examples of what we might characterize as configurations of agency at the human-ma-

chine interface, but conceptualized in a very different way. The first, and most mundane, case is drawn from a study in the area of computer-supported work, in particular, a civil engineer working at a computer-aided design (CAD) workstation (see Suchman 2000). In her analysis of computer-based work, Susanne Bødker (1991) has discussed the shifting movement of the interface from object to connective medium. She observes that when unfamiliar, or at times of trouble, the interface itself becomes the work's object. At other times persons work as she puts it 'through the interface', enacted as a transparent means of engagement with other objects of interest (for example, a text, or an interchange with colleagues). While CAD might be held up as an exemplar of the abstract representation of concrete things, for the practicing engineer the story is more complex. Rather than stand in place of the specific locales – roadways, natural features, built environments, people and politics – of a project, the CAD system connects the experienced engineer sitting at her worktable to those things, at the same time that they exceed the system's representational capacities. The engineer knows the project through a multiplicity of documents, discussions, extended excursions to the project site, embodied labors and accountabilities, and the textual, graphical and symbolic inscriptions of the interface are read in relation to these heterogeneous forms of embodied knowing. Immersed in her work, the CAD interface becomes for the engineer a simulacrum of the site, not in the sense of a substitute for it, but rather of a place in which to work, with its own specific materialities, constraints and possibilities. While lacking any claims to embodiment, affect or sociality in its own right, the CAD interface-in-use is, I would argue, a powerful site of expanded, sociomaterial agency. It suggests a figure of technological agency not in the form of machinic operations conducted independently of the human, but in the form of a particular configuration, a specifically enacted site of extended, heterogeneously constituted human/nonhuman capacities for thought and action.

[32] New media artist Heidi Tikka, in her work titled 'Mother, Child', provides a further example. This work, which I had the opportunity to experience during its exhibition at the Art Gallery of Ontario in Toronto, Canada in 2001, employs the shifting dynamics of installation, viewer/user, and onlookers, as well as the ambient environment of the exhibition space to invoke, and affectively evoke, an encounter between caregiver and infant. The piece does this not 'in general', but always specifically: the caregiver is one, particular person who enters the space of the installation and sits on a chair, the infant is one, particular infant (Tikka's son, recorded on digital video). A distinguishing aspect of the piece is the heterogeneity of its forms: real bodies and objects combine with projected images to comprise a hybrid of social and material elements. Together these elements create an interactive space characterized by a mix

of predictability and contingency – a fragile stability – that affords the installation its affective kinship to the 'real world' encounter that it simulates. The three-dimensional image of a child that is 'projected' – both technically and psychically – onto the soft cloth diaper that the viewer/user holds in her lap can be affected through her motions and orientation to it, but dissolves as she stands and places the cloth back onto the chair. In this and other ways, the installation continually reminds us of, rather than conceals, its artifice. As Tikka herself comments, the piece is actually simpler, less reactive in its composition than we experience it to be. The effects are created through the particular possibilities provided by an artful integration of persons, objects, spaces, fantasies, remembered experiences and technologies to evoke and explore an emblematically human encounter, but not to replicate it.

[33] Media scholar Chris Chesher (2004) has proposed a reconceptualization of encounters with computer-based art that radically reworks information theoretic tropes at the interface. While his proposal is richly suggestive, I believe, for any example of human-computer interaction, Chesher starts from the premise that "new media artists' non-instrumental applications of technology put the distinctiveness of computer based forms into greater relief" (ibid., 2). From his consideration of new media art Chesher proposes the concept of avocation to describe the arrangements and affordances through which persons are hailed to enter into a particular technological assemblage, to become incorporated as integral actants in an associated form of sociomaterial agency. These include not only instrumental possibilities, but also multiple and uncertain ways in which "new media art distracts and summons its users" (1). Invocation involves those actions that define the terms of engagement written into the design 'script' or discovered by the engaged 'user', the calling up of events that effect changes to the assemblage. And finally, evocation describes the affective and effective, material changes that result; transformations that in turn comprise the conditions of possibility for subsequent avocations.

Expanding frames and accountable cuts

[34] My concern in this paper has been with the collective imaginaries through which contemporary relations of humans and machines are rendered intelligible, materialized and made real. In this I follow Barad's proposition that "reality is sedimented out of the process of making the world intelligible through certain practices and not others …" (1998, 105). If, as Barad suggests, we are responsible for what exists, what is the reality that current discourses and material practices regarding computational artifacts make intelligible, and

what is excluded? To answer this question Barad argues (following Haraway) that we need a simultaneous account of the intra-actions of humans and non-humans and of their asymmetries and differences. This requires remembering that boundaries between humans and machines are not naturally given but constructed, in particular historical ways and with particular social and material consequences. As Barad points out, boundaries are necessary for the creation of meaning, and, for that very reason, are never innocent. Because the cuts implied in boundary making are always agentially positioned rather than naturally occurring, and because boundaries have real consequences, "accountability is mandatory" (ibid., 187). The accountability involved is not a matter of identifying authorship in any simple sense, however, but rather a problem of understanding the effects of particular assemblages, and assessing the distributions, for better and worse, that they engender. As Barad puts it:

> [35] We are responsible for the world in which we live not because it is an arbitrary construction of our choosing, but because it is sedimented out of particular practices that we have a role in shaping (1998, 102).

[36] Responsibility on this view is met neither through control nor abdication, but in ongoing practical, critical, and generative acts of sociomaterial engagement. Andrew Barry (1999) draws a useful distinction between 'novelty' and 'invention,' and argues that there is no simple relation between the speed with which new things are produced, and inventiveness. In contrast to the premise that innovation can be measured in terms of the number of ideas that are locked in place through their materialization as patented artifacts, Barry proposes a view of inventiveness as "an index of the degree to which an object or practice is associated with opening up questions and possibilities … what is inventive is not the novelty of artifacts in themselves, but the novelty of the arrangements with other activities and entities within which artifacts are situated. And might be situated in the future" (ibid., 4). He suggests further that there might actually be an inverse relation between the speed of change, and the expansion of inventiveness – that "moving things rapidly may increase a general state of inertia; fixing things in place before alternatives have the chance of developing" (ibid., 6). I have made a similar argument (Suchman 1999) with respect to technology innovation under the banner of 'artful integration,' attempting to shift the frame of design practice and its objects from the figure of the heroic designer and associated next new thing, to ongoing, collective practices of sociomaterial configuration, including reconfigurations effected in use.

[37] With this argument in mind, I want to close by offering a final example that serves I think as a kind of pointer to a different conception of practices of innovation as the ongoing and everyday. My former colleague at Xerox's Palo

Alto Research Center and accomplished computer scientist, Randall Trigg, has left the circuits of 'world class' research and development to become what he describes as the 'de facto IT department' for an organization devoted to making new circuits through which worldwide resources might flow. The organization, the Global Fund for Women (GFW)[8], serves as a redistribution point for U.S. wealth, providing micro grants to grassroots women's organizations in other parts of the world. The Fund itself is distinguished by its extraordinarily local/global networked form, where former grantees become the sites through which new micro grants are distributed. Technology design at the GFW involves ongoing co-development, with others in the GFW headquarters and among their grantees, of an information and communications infrastructure to support this local/global network. In considering this work it would be difficult to isolate singular achievements of the 'new'. And yet together, over time and space, I would argue that it is labors like this that represents our best hope for genuinely new reconfigurings of the technological, based not in inventor heroes or extraordinary new devices, but in mundane, and innovative, practices of collective sociomaterial infrastructure building.

Endnotes

1 This text is licensed under Creative Commons Attribution-Noncommercial-No Derivative Works 3.0 Germany License. Parts of this contribution are published in Suchman 2009. Further readings: Suchman 2007a and Suchman 2007b, chapter 15.

2 For a case study of the design work involved in use, see Clement 1993. On articulation work, see Star 1991, Fujimura 1987, and for its relevance to system design see Schmidt and Bannon 1992.

3 This line of argument is developed further in Suchman 2011.

4 For some exemplary texts see Ahmed 1998, 2000, Braidotti 1994, 2002, Castañeda 2002, Gupta and Ferguson 1992, Strathern 1999, Verran 2001.

5 Despite ethnomethodology's troubled relation to feminism, I would argue that the former's commitments to respecifying social order as an embodied, interactional, and irreducibly collaborative achievement (even in the production of individuals and differences) provide deep lines of generative connection. For an early ethnomethodological study of the performativity of sex/gender see Garfinkel 1967, chapter 5. See also Smith 1999.

6 The phrase 'ontological choreography' was coined by Charis Thompson (Cussins 1998), whose work I return to below.

7 This story appears in an anthology of science fiction short stories within which C.L. Moore is the only woman author.

8 http://www.globalfundforwomen.org/

References

Aanestad, M. (2003): The camera as an actor: Design-in-use of Telemedicine Infrastructure in Surgery. Computer-Supported Cooperative Work (CSCW) 12: 1-20.

Ashmore, Malcolm/Wooffitt, Robin/Harding, Stella (1994): Humans and Others: the Concept of 'Agency' and its Attribution. American Behavioral Scientist.

Balsamo, Anne Marie (1996): Technologies of the gendered body: reading cyborg women. Durham: Duke University Press.

Barad, Karen (1996): Meeting the Universe Halfway: Ambiguities, Discontinuities, Quantum Subjects, and Multiple Positionings in Feminism and Physics. In: L. H. Nelson/J. Nelson (eds.): Feminism, Science, and the Philosophy of Science: A Dialog. Norwell, MA: Kluwer, 161-194.

Barad, Karen (1998): Getting Real: Technoscientific Practices and the Materialization of Reality. In: differences: A Journal of Feminist Cultural Studies 10, 88-128.

Barad, Karen (2003): Posthumanist Performativity: Toward and understanding of how matter comes to matter. In: Signs: Journal of Women in Culture and Society 28, 801- 831.

Bødker, Susanne (1991): Through the interface: a human activity approach to user interface design. Hillsdale, N.J.: L. Erlbaum.

Castañeda, Claudia (2001): Robotic skin: The future of touch? In: S. Ahmed/J. Stacey (eds.), Thinking Through the Skin. London: Routledge, 223-236.

Chesher, Chris (2004): Invocation, evocation and avocation in new media art, paper presented at the joint meetings of the European Association for Studies of Science and Technology (EASST) and Society for Social Studies of Science (4S), Paris.

Clement, Andrew (1993): Looking for the Designers: Transforming the 'invisible' infrastructure of computerized office work. In: AI & Society, Special Issue on Gender, Culture and Technology 7, 323-344.

Cussins, Charis (1998): Ontological Choreography: Agency for women patients in an infertility clinic. In: M. Berg/A.-M. Mol (eds.): Differences in Medicine. Durham, NC: Duke University Press, 166- 201.

Fujimura, Joan (1987): Constructing 'Do-able' Problems in Cancer Research: Articulating Alignment. In: Social Studies of Science 17, 257-93.

Garfinkel, Harold (1967): Studies in ethnomethodology. Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall.

Goodwin, Charles (1994): Professional Vision. American Anthropologist 96, 606-633.

Goodwin, Dawn (2009): Acting in Anaesthesia: Ethnographic Encounters with Patients, Practitioners and Medical Technologies. Cambridge: Cambridge University Press.

Haraway, Donna (1991) A Manifesto for Cyborgs. In: Haraway, Donna: Simians, cyborgs, and women: the reinvention of nature. New York: Routledge.

Haraway, Donna (2003): The Companion Species Manifesto: Dogs, people, and significant others. Chicago: Prickly Paradigm Press: University of Chicago.

Latour, Bruno (1993): We have never been modern. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Latour, Bruno (1999): Pandora's hope: essays on the reality of science studies. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Law, John (1994): Organizing modernity. Oxford, UK ; Cambridge, Mass., USA: Blackwell.

Moore, C. L. (1975/1944): No Woman Born. In: Scortia, Thomas/Zebrowski, George: Human-Machines: An anthology of stories about cyborgs. New York: Vintage, 63-118.

Poovey, Mary (1987): "Scenes of an indelicate character": the medical "treatment" of victorian women. In: Gallagher, C/Lacqueur, T (eds.): The Making of the Modern Body: Sexuality and Society in the Nineteenth Century. Berkeley: University of California Press, 137-168.

Schmidt, Kjeld/Bannon, Liam. (1992): Taking CSCW Seriously: Supporting Articulation Work. Computer-Supported Cooperative Work (CSCW) 1 (1-2), 7-40.

Smith, Dorothy E. (1999): Writing the social: critique, theory, and investigations. Toronto: University of Toronto Press.

Star, Susan Leigh (1991): Invisible Work and Silenced Dialogues in Knowledge Representation. In: Eriksson, I./Kitchenham, B./Tijdens, K. (eds.): Women, Work and Computerization. Amsterdam: North Holland, 81-92.

Suchman, Lucy (1987): Plans and Situated Actions: the problem of human-machine communication. New York: Cambridge University Press.

Suchman, Lucy (1999): Working Relations of Technology Production and Use. In: Mackenzie, D./Wajcman, J. (eds.): The Social Shaping of Technology. Second Edition. Buckingham and Philadelphia: Open University, 258-68.

Suchman, Lucy (2000): Embodied Practices of Engineering Work. In: Mind, Culture & Activity 7, 4-18.

Suchman, Lucy (2007a): Feminist STS and the Sciences of the Artificial. In: Hackett, E./Amsterdamska, O./Lynch, M./Wajcman, J. (eds.), The Handbook of Science and Technology Studies (3rd ed.). Cambridge, MA: MIT Press, 139-163.

Suchman, Lucy (2007b): Human-machine Reconfigurations. New York, Cambridge, UK: Cambridge University Press.

Suchman, Lucy (2009): Agencies in Technology Design: Feminist Reconfigurations. In: Proceedings of 5th European Symposium on Gender & ICT, Digital Cultures: Participation–Empowerment–Diversity.

Suchman, Lucy (2011) Anthropological Relocations and the Limits of Design. In: Annual Review of Anthropology 40, 1-18.

Suchman, Lucy/Jordan, Brigitte (1989): Computerization and Women's Knowledge. In: Tijdens, K./Jennings, M./Wagner, I./Weggelaar M. (eds.): Women, Work and Computerization. Amsterdam: North Holland, 153-160.

Thompson, Charis (2005): Making parents: the ontological choreography of reproductive technologies. Cambridge, MA: Mit Press.

Sandra Folie

Chick Lit Gone Ethnic, Chick Lit Gone Global?!

Die Rezeption eines transnationalen Genres im plural-queeren Vergleich

Abstract
Chick lit wurde als angloamerikanisches, ‚weißes', heterosexuelles Mittelklassephänomen im Stil von „Bridget Jones's Diary" (1996) bekannt, hat sich jedoch rasch verändert und neben Genre und Gender auch kulturelle, geographische und linguistische Grenzen überschritten. In die jüngere Literaturgeschichte ging diese Entwicklung als Transfer vom ‚originalen' Genre zu zahlreichen adaptierten Subgenres, vom ‚Zentrum' in die ‚Peripherie' ein. Um dieses von Buchhandel, Verlagen und Literaturwissenschaft/-kritik (re-)produzierte Narrativ infrage zu stellen, eignet sich eine plural-queere Perspektive, die einem Sex/Gender-Zentrismus, der weitere soziale Ungleichheitskategorien wie ‚race'/‚Ethnizität' hintanstellt, ebenso kritisch gegenübersteht wie der Heteronormativität. Durch einen Vergleich der homogenisierenden Rezeption der *chick lit* mit ihren subversiven Anfängen und Entwicklungen wird das queere, im Zuge der Kommerzialisierung weitgehend unsichtbar gemachte Potential des Genres gezeigt.

[1] Trotz wiederholter, insbesondere von Seiten feministischer Literaturwissenschaftler*innen geäußerter Kritik an einseitig geschlechtsmarkierten Literaturkategorien werden sie in der Praxis auch heute noch verwendet. Davon zeugen Regalbeschriftungen wie ‚(Freche-)Frauen'[1] oder ‚Frauenliteratur' in Buchhandlungen und ähnliche Rubriken auf Online-Verkaufsportalen wie Amazon[2]. Ein ebenso aktuelles wie populäres Label stellt *chick lit*, die sogenannte ‚neue Frauenliteratur' (vgl. Ferriss/Young 2006a), dar. Chris Baldick definiert diese im „Oxford Dictionary of Literary Terms" als Genre leichter Unterhaltungsliteratur im Stil von Helen Fieldings „Bridget Jones's Diary" (1996):

> [2] „Chick-lit novels are written by women about the misadventures of contemporary unmarried working women in their 20s or 30s who struggle with multiple pressures from reproachful mothers, inadequate boyfriends, and tyrannical bosses while consoling themselves with shopping trips, chocolate, and erotic daydreams." (Baldick 2015a, 57)

[3] Die Bezeichnung *chick lit* existierte jedoch bereits vor der in den späten 1990er Jahren einsetzenden, massenhaften Vermarktung zeitgenössischer Literatur von, über und/oder für Frauen*[3] unter diesem Label. 1995 erschien

eine Sammlung experimenteller Literatur von Frauen* mit dem Titel „Chick-Lit: Postfeminist Fiction" (Mazza/DeShell 1995), die, einmal abgesehen vom Geschlecht der Autorinnen, Erzählerinnen und/oder Protagonistinnen, nur die Bezeichnung mit dem späteren populärkulturellen Phänomen gemein hatte. Die Ko-Herausgeberin Cris Mazza sprach in Bezug auf den Bedeutungswandel des Terminus *chick lit* gar von einer Perversion des Genres (vgl. Mazza 2006). Doch nicht nur die Anfänge des Genres widersprachen dem, was später als *chick-lit*-Formel – berufstätige, junge, ‚weiße' Frauen* aus der (oberen) Mittelschicht auf der Suche nach ihrem Traummann – große Popularität erlangen sollte, sondern auch die nachfolgende Entwicklung. Neben Genre und Gender überschritt die chick lit kulturelle, geographische und linguistische Grenzen. Die entstandenen Ausprägungen, die teils von in den Vereinigten Staaten und Großbritannien lebenden Protagonist*innen mit afrikanischen, lateinamerikanischen und/oder asiatischen Hintergründen handeln, teils in Sprach- und Kulturräumen außerhalb Europas und Nordamerikas spielen, wurden von der Literaturwissenschaft und -kritik in der Regel als Subgenres der ‚originalen' *chick lit* betrachtet, die von den ‚Zentren' des angloamerikanischen Literaturmarktes (London, New York) in die östlichen und südlichen ‚Peripherien' gewandert war.

[4] Um die stattfindende Marginalisierung und Homogenisierung zeitgenössischer Unterhaltungsliteratur von, über und/oder für Frauen* durch gegenderte und ethnisierte Labelingpraktiken sichtbar zu machen, wird im Folgenden die Rezeption der *chick lit* und ihrer ethnischen (*ethnic chick lit*) wie internationalen (*global chick lit*) Varianten einem plural-queeren Vergleich unterzogen. Dieser Vergleich stützt sich auf die Methode des Queer Reading, die von Anna Babka und Susanne Hochreiter als Lektüreverfahren definiert wird, das „Texte auf ihre heteronormative Zeichenökonomie hin untersucht, queere Subtexte sichtbar macht und Lesarten ermöglicht, die die Konstruktion von binären Sexualitäts- und Geschlechtskonzepten decouvrieren und zugleich Elemente von Widerständigkeit und Gegenläufigkeit erkennen lassen, die aufgrund der Konstruiertheit von ‚Männlichkeit', ‚Weiblichkeit', ‚Heterosexualität', ‚Homosexualität' mit eingeschrieben sind" (Babka/Hochreiter 2008, 12). Obgleich in der Regel Primärtexte queer gelesen werden, betonen Babka und Hochreiter, dass das Verfahren grundsätzlich „auf alle kulturellen Texte angewendet werden kann" (ebd.). In diesem Artikel liegt der Fokus denn auch nicht auf einer gewissen Anzahl von Primärtiteln, sondern auf dem *chick-lit*-Label, mit dem zeitgenössische Literatur von, über und/oder für Frauen* in wissenschaftlichen und populärkulturellen Diskursen häufig versehen wird. Es handelt sich in erster Linie um eine Analyse der Rezeption des Phänomens *chick lit* in der wissenschaftliche Sekundärliteratur ebenso wie die mediale Berichterstattung und die Benennungspraktiken des Buchhandels analysiert und miteinander

verglichen werden. Da sich diese komparatistischen Lektüren nicht, wie bei der Methode des Queer Reading üblich, auf einzelne literarische oder literaturkritische Texte beziehen, sondern auf *chick lit* als heterogenes Diskursphänomen, wird für die hier gewählte Vorgehensweise der Begriff des *queer comparing* erprobt. Jarrod Hayes, Margaret R. Higonnet und William J. Spurlin schlagen in dem von ihnen herausgegebenen Band „Comparatively Queer" eine methodische Allianz zwischen Komparatistik und Queer Studies vor, die dazu beitragen solle, die häufig anglozentrische Ausrichtung beider Disziplinen in Frage zu stellen und zu destabilisieren (vgl. Hayes/Higonnet/Spurlin 2010, 2). Queer wird im Sinne einer Queer Intersectionality/Intersectional Queer Theory verwendet, innerhalb derer „Queer Theory und Intersektionalität als zwei einander kontrollierende Perspektiven" verstanden werden, „die sich gegenseitig methodologisch reflektieren können" (Dietze/Haschemi Yekani/Michaelis 2012, 136). Gudrun Perko beschreibt solch eine methodologische Allianz in ihrem plural-queeren Ansatz, einem theoretisch-methodischen Rahmen, der neben Heteronormativität und restriktiven Identitätspolitiken auch „den begrenzten Blick auf Sex und Gender" (Perko 2008, 79) kritisiert[4] und „diese Kategorien mit anderen gesellschaftlichen Regulativa wie Hautfarbe, Kultur, kulturelle Herkünfte, Klasse etc." (ebd.) verknüpft. Der plural-queere Ansatz, der Strategien der Queer Theory, insbesondere deren dekonstruktive Lektürepraxis, und der Intersektionalitätstheorie, insbesondere deren Sicht auf die wechselseitige Bedingtheit von Kategorien, vereint, kann als Reaktion auf die Kritik transnationaler Feminist*innen verstanden werden,

> [5] „that models of sisterhood that presume a white, middle-class feminist subject located in the Global North ignore the meaningful differences between women both locally and globally, and imagine white women from the Global North as saviors of their disadvantaged ‚sisters'" (Nadkarni 2017).

[6] Diese Kritik lässt sich auch auf die Diskursivierung der *chick lit* als angloamerikanisches Genre und erfolgreiches Export-Produkt übertragen; ein Narrativ, das letztlich einen einseitigen Transfer vom Globalen Norden in den Rest der Welt nahelegt und die transnationale Dimension der *chick lit*[5] ignoriert.

[7] Im Folgenden wird anhand eines plural-queeren Vergleichs von exemplarisch ausgewählten Markern in der Entstehungs- und Entwicklungsgeschichte der *chick lit* – den Anfängen als experimentelle Avantgarde-Literatur von Frauen*, der Entstehung subversiver Subgenres und der globalen Expansion – gezeigt, dass es sich bei der Heteronormativität und Weißheit der *chick lit* um eine bewusst (re-)produzierte, exkludierende Konstruktion handelt.

Chick lits queere Anfänge

[8] Heute werden vor allem die Erstlingsromane von Helen Fielding und Candace Bushnell mit den Anfängen der *chick lit* assoziiert. Der Terminus kann jedoch bereits in den 1980er Jahren nachgewiesen werden, und zwar als umgangssprachliche Abkürzung für Elaine Showalters Kurs zur Frauenliteraturgeschichte (*Female Literary Tradition*) an der Universität Princeton (vgl. Betterton 1988, 113). Größere Bekanntheit erlangte das Label allerdings erstmals ein Jahrzehnt später in Zusammenhang mit experimenteller zeitgenössischer Literatur von Frauen*.

[9] Zur Zeit der dritten Welle der Frauenbewegung(en)[6] führten Cris Mazza und Jeffrey DeShell mit ihrem Sammelband „Chick-Lit: Postfeminist Fiction" gleich zwei neue Begrifflichkeiten ein. Laut Mazza stand zunächst nicht der Terminus *chick lit*, sondern die Frage danach, was postfeministische Literatur bedeutet, im Vordergrund:

> [10] „I just thought ‚postfeminist' was a funky word – possibly a controversial one if read ‚anti feminist' – so I didn't define it. I probably couldn't have if I wanted to. It was almost a joke, an ice-breaker. I just wanted to see what it would produce. I knew I was looking for something different, something that stretched the boundaries of what has been considered ‚women's writing', something that might simply be called ‚*writing*' without defining it by gender, and yet at the same time speak the diversity and depth of what women writers *can* produce rather than what they're expected to produce." (Mazza 1995, 8)

[11] Die ironische Absicht war, durch Beibehaltung einer geschlechtsmarkierten Literaturklassifizierung auf die jahrhundertelange ‚Ghettoisierung' von Frauen* im Literaturbetrieb hinzuweisen, anstatt so zu tun, als hätte es diese nie gegeben. Gleichzeitig sollte durch die Einführung einer neuen, provokanten Begrifflichkeit die Möglichkeit ergriffen werden, Literatur von Frauen* mit neuer Bedeutung aufzuladen. *Chick lit* stand weder für Selbsterfahrungs- und -erkundungsliteratur der zweiten Frauenbewegung noch für schematische Liebesromane mit Happy-End-Garantie, sondern für das weite literarische Feld dazwischen (vgl. Mazza 2006, 27f.). Die Herausgeber*innen überschrieben die in ihrem Band versammelten Texte mit dem Attribut ‚postfeministisch', weil ihnen eine in Bezug auf den Feminismus selbstreflexive literarische Praxis eigen war: „not to embrace an old frivolous or coquettish image of women but to take responsibility for our part in the damaging, lingering stereotype" (Mazza 2006, 18). Der Sammelband wurde von Kritiker*innen gut aufgenommen, und ein Jahr später folgte mit „Chick Lit 2. No Chick Vics" (Mazza/DeShell/Sheffield 1996) eine Fortsetzung, die in der Washington Post überaus polemisch rezensiert wurde. Die Rezensentin, Carolyn See, beklagte die Konventionalität der avantgardistischen Kurzgeschichten, die vielen Perücken und gebleichten Bürstenhaarschnitte, die allzu präsenten weiblichen

Genitalien und den Mangel an heterosexuellen Frauen* (vgl. See 1996, Metro D2). Wenn See die rhetorische Frage vorbringt, ob diese vermeintlich immer gleichen plotlosen Geschichten „part of the nefarious patriarchal society we hear so much about" (ebd.) seien, wird klar, dass sie eine immer noch existierende patriarchale Gesellschaftsordnung mehr für ein Gerücht als für Realität hält. Ihre Rezension gelangte schließlich zum republikanischen Kongressabgeordneten Peter Hoekstra, der den Band als „offense to the senses" (Mazza 2006, 21) bezeichnete und eine Untersuchung des durch die *National Endowment for the Arts* finanzierten Non-Profit-Verlages Fiction Collective Two anordnete. Diese Untersuchung wirkte sich kaum auf die Verkaufszahlen des Sammelbandes aus und verlief mehr oder weniger im Sande; selbiges trifft allerdings auch auf Mazzas und DeShells Sichtweise auf *chick lit* als postfeministische Avantgarde-Literatur zu. Binnen kurzer Zeit hatte sich das Produkt von „fiction that transgressed the mainstream or challenged the status quo" zu „career girls looking for love" (ebd.) gewandelt.

[12] Zur Resignifikation der *chick lit* hat wohl auch James Wolcotts Artikel „Hear Me Purr: Maureen Dowd and the Rise of Postfeminist Chick Lit" (1996) im New Yorker beigetragen. Walcott greift die Bezeichnung „postfeministische *chick lit*" auf, verwendet sie jedoch in einem völlig anderen Zusammenhang: für die „popularity-contest coquetry" und „sheer girlishness" (Wolcott 1996, 57) der Journalistinnen der 1990er Jahre (*chick writers*), die er als merkwürdige, wenn auch teils talentierte oder mindestens amüsante Folgeerscheinungen des Feminismus betrachtet. Zu diesen Journalistinnen gehören auch Fielding und Bushnell, deren auf Zeitungskolumnen beruhende Romane „Bridget Jones's Diary" (1996) und „Sex and the City" (1997) als prototypische *chick lit* in die Literaturgeschichte eingingen. Vom Postfeminismus wie ihn Mazza/DeShell zur Beschreibung einer selbstreflexiven literarischen Praxis einer neuen Generation feministischer Autorinnen eingeführt hatten, blieb nur die wortwörtliche Bedeutung erhalten: Literatur von Frauen* nach dem Feminismus. Wolcotts oder auch Baldicks eingangs zitierte Beschreibung der *chick lit* als oberflächlich, egozentrisch und konsumorientiert legt nahe, dieses *post* mit einem *nicht mehr* oder gar *anti-feministisch* gleichzusetzen. Es lässt sich nur schwer nachweisen, ab wann diese Resignifikation der *chick lit* als vollzogen gelten konnte. Das Erscheinen von *chick-lit*-Formeln bzw. Rezepten in Zeitungen und Zeitschriften (vgl. Book 2003, 49; Skurnick 2003), die Gründung der zwei größten und langlebigsten Fanwebseiten chicklit.co.uk (2002-2014) und chicklitbooks.com (2003-2015) wie auch der erste Wikipedia-Eintrag (2004), der *chick lit* als „slightly uncomplimentary term used to denote popular fiction written for and marketed to young women" (Wikipedia 2004) definierte, deuten jedoch auf die frühen 2000er Jahre hin.

[13] Dass 2006, gewissermaßen auf dem Höhepunkt des *chick-lit*-Labelings, ein Kurzgeschichtenband unter dem Titel „This Is Not Chick Lit. Original Stories by America's Best Women Writers" (Merrick 2006a) veröffentlicht wurde, der 1996 wohl noch als *chick lit* in Mazza/DeShells Sinne durchgegangen wäre, unterstreicht den Bedeutungswandel der Genrebezeichnung einmal mehr. Bereits das schwarze Buchcover stellt sich gegen die Invasion der „pink books covered with truncated legs, shoes, or handbags" (Merrick 2006b, viii). Die Herausgeberin Elizabeth Merrick betont in der Einleitung, dass es nicht das Ziel des Sammelbandes sei, *chick lit* als Genre pauschal zu verurteilen: „The problem is, rather, that the chick lit deluge has helped to obscure the literary fiction being written by some of our country's most gifted women – many of whom you've never even heard of." (Merrick 2006b, ix) *Chick lit* verkaufte sich gut und erwies sich als für Verlage wie Autor*innen gleichermaßen lukrativ, was zur Publikation einer Flut an formelhaften Geschichten führte: „white girl in the big city searches for Prince Charming, all the while shopping, alternately cheating on or adhering to her diet, dodging her boss, and enjoying the occasional teary-eyed lunch with her token Sassy Gay Friend" (Merrick 2006b, vii). Die in *chick lit* nach dieser Definition weitgehende Abwesenheit von nicht-‚weißen' Protagonistinnen wird von Merrick in der Einleitung explizit thematisiert (ebd.) und auch durch die Auswahl der Kurzgeschichten – die erste stammt von der nigerianischen Autorin Chimamanda Ngozi Adichie – kommentiert.

[14] Die Sichtbarmachung der queeren Anfänge (vgl. Mazza 2006) eröffnet eine Lesart, die *chick lit* nicht nur als postfeministisches Ereignis im Sinne eines nicht mehr oder gar antifeministischen Phänomens begreift, sondern als eingebettet in den wesentlich älteren Diskurs über das Schreiben von Frauen*. Während Mazza/DeShell mit ihrer *chick-lit*-Anthologie gender- und genrespezifische Erwartungshaltungen – „what they[women, S.F.]'re expected to produce" (Mazza 1995, 8) – durchbrechen wollten, haben sich in der Folge eben solche traditionellen Vorstellungen in das *chick-lit*-Label eingeschrieben; wie die *This-is-not-chick-lit*-Debatte zeigt, keineswegs unangefochten.

Chick lits queere Subgenres

[15] Nicht nur vor der oder als Reaktion auf die Formelhaftigkeit der *chick lit* lassen sich queere Subtexte ausmachen; auch von innen haben diverse Subgenres die Genrekonfiguration ausgeweitet, wenn nicht sogar gesprengt, wie Sarah Rasmusson in ihrem *chick-lit*-Eintrag in der „Girl Culture"-Enzyklopädie nahelegt. Sie prophezeit dem Label aufgrund der stetig anwachsenden Zahl an äußerst heterogenen Subgenres ein baldiges Ende (vgl. Rasmusson 2007,

232f.). Mit *hen* oder *lady lit* für Frauen* über 40 und *teen* oder *young adult chick lit* für Frauen* unter 20 wurde die Altersbegrenzung – junge Protagonistinnen in ihren 20/30er Jahren – aufgehoben, Subgenres wie *bride* oder *mom lit* ließen den bislang obligatorischen Singlestatus der Protagonistinnen und deren Suche nach ihrem Traummann hinter sich, *regio chick lit* oder *farm lit* verlagerten das Geschehen von den Metropolen aufs Land usw.[7] Manchen Subgenres wie der *lad lit* (von/über und/oder für junge Männer*)[8] und der *queer chick lit* (von/über und/oder für lesbische/bisexuelle Frauen*)[9] kann geradezu ein subversives Potential zugeschrieben werden, da sie nicht nur eine sehr enge Definition des Genres – die sogenannte *chick-lit*-Formel – ausweiten, sondern auch ihre Minimaldefinition im Sinne von fiktionaler Literatur von, über und/oder für heterosexuelle Frauen* infrage stellen und ironisieren. „Finally, even the presumed absolute boundary of gender has been traversed with the advent of ‚lad lit'", stellen Ferriss und Young (2006b, 6f.) fest. Das ist besonders augenfällig, da Literatur von/über Männer(n)* („Literatur") im Gegensatz zur Literatur von/über Frauen* („Frauenliteratur") traditionell als unmarkiert und für Leser*innen aller Geschlechter gleichermaßen relevant betrachtet wird (vgl. Folie 2016). *Lad lit* nun nicht nur als solche zu benennen, sondern sie, um vom ökonomischen Erfolg der *chick lit* zu profitieren, als deren Subgenre auszuweisen, stellt die vermeintliche Unmarkiertheit der Literatur von/über Männer(n)* sowohl auf terminologischer als auch auf gattungstheoretischer Ebene als Konstruktion aus. Beim Subgenre der *queer chick lit* ändert sich nicht das Geschlecht der Protagonistinnen, sondern deren sexuelle Orientierung. In klassischer, sich an binären Geschlechterkonzepten orientierender *chick lit* bekamen die Protagonistinnen allenfalls einen homosexuellen Freund zur Seite gestellt, was jedoch nichts an der handlungsleitenden Funktion von heterosexueller Partnerschaft (*chick lit*), Ehe (*bride lit*) und/oder Reproduktion (*mom lit*) änderte. Queere *chicks* suchen hingegen keinen Traummann und noch nicht einmal zwingend eine Traumfrau fürs Leben, sondern zeigen Alternativen zur heteronormativen Single-Verlobte-Ehefrau-und-Mutter-Progression auf. Die zwei Subgenres – *lad lit* und *queer chick lit* – können als eine Art *Genre Gender Bender* beschrieben werden, da sie die durch *chick lit* repräsentierte Vorstellung von Geschlecht und damit einhergehende geschlechtsspezifische Genrekonventionen herausfordern.

[16] Neben diesen zuvor absolut scheinenden Grenzen von Genre und Gender wurden auch jene von ‚race' bzw. ‚Ethnizität'[10] überschritten. Das Subgenre der *ethnic chick lit* (von/über und/oder für ‚ethnische' im Sinne von nicht ‚weißen' Frauen*) unterläuft das gängige, angloamerikanisch ‚weiße' *chick-lit*-Narrativ auf literatur- bzw. gattungsgeschichtlicher Ebene schon allein dadurch, dass es den vermeintlichen Prototypen Fieldings und Bushnells um ein paar Jahre vorausging, was auf ein nachträgliches ‚race'-Bending bzw. ‚Weißwaschen'

des Genres hinweist. Imelda Whelehan merkt in ihrem Buch über feministische Bestseller an, was ihr zufolge den Leser*innen ohnehin schon klar sei: „[...] that feminist bestsellers and chick lit are predominantly the work of white, middle-class, heterosexual women." (Whelehan 2005, 17f.) Sie habe zwar darüber nachgedacht, *black writings* miteinzubeziehen, aber es schien ihr dann doch zu weit hergeholt, da sie keine Texte von schwarzen Autorinnen kenne, die in die breite Kategorie des feministischen Bestsellers passen. Interessanterweise zitiert Whelehan selbst Terry McMillans Roman „Waiting to Exhale" (1992), in dem es um die Freundschaft, Beziehungsprobleme und Partnersuche von Savannah, Bernadine, Robin und Gloria, vier aufstrebenden afroamerikanischen Frauen* aus der Mittelschicht in ihren 30ern, geht. Sie klassifiziert diesen Bestseller, der in anderen Sekundärquellen als Prototyp schwarzer *chick lit* bzw. *sistah lit* angeführt wird (vgl. Guerrero 2006, 90), jedoch als „‚Buppie' (Black, urban, professional) literature" (Whelehan 2005, 18) und unterscheidet ihn wiederum anhand der ‚race' bzw. Hautfarbe der Autorin von der *white urban professional chick lit*, der sie immerhin zwei Kapitel ihres Buches widmete. Weitere ebenso populäre wie frühe Beispiele für afroamerikanische *chick lit* wären Connie Briscoes Roman „Sisters and Lovers" (1994) oder Benilde Littles „Good Hair" (1996). Die drei Autorinnen wurden auch als „midwives of black chick lit" (Lee 2005) bezeichnet. Schwarze bzw. afroamerikanische *chick lit*, die auch zusammen mit latein- oder (süd-)asiatisch-amerikanischen Varianten unter dem Label *ethnic chick lit* subsumiert wird, gilt gemeinhin als Subgenre der angloamerikanischen *chick lit*. Wenn schwarze bzw. afroamerikanische *chick lit*, deren Geburtsstunde auf das Jahr 1992 datiert ist, als Subgenre oder Variation der angloamerikanischen *chick lit* genannt wird, die erst vier Jahre später mit „Bridget Jones" aufgekommen sein soll, drängt sich allerdings der Verdacht auf, dass die *chick-lit*-Tradition nachträglich ‚weiß gemacht' wurde (vgl. Farr 2009, 203). Eine mögliche Erklärung dafür bietet der Bruch mit einer bestimmten Erwartungshaltung der Literatur in Bezug auf nicht-‚weiße' Frauen* an:

> [17] „The indelible connection between black women, the domestic sphere, manual service labor, and the underclass had existed so long in the American popular imagination and social reality that the emergence of this new model of the ‚sistah' onto the popular stage posed a nearly herculean move toward naturalizing a distinctly different vision of black womanhood." (Guerrero 2006, 89f.)

[18] Diesem herkulischen Schritt, der Einführung und Popularisierung schwarzer, emanzipierter und beruflich erfolgreicher Protagonistinnen aus der Mittelschicht, wurde in Bezug auf das *chick-lit*-Genre jedoch nicht nur anfänglich mit einem ‚Race'-Bending bzw. ‚Weißwaschen' begegnet. Wie bereits erwähnt, wurde über die Ausweitung, Weiterentwicklung und Aufspaltung des Genres in diverse Subgenres rege diskutiert. Subgenres wie *bride*, *mom* und *lady lit*, die

um Bräute, Mütter oder Frauen* über 40 kreisen, wurden als quasi natürliche Progression, als eine erwachsenere und reifere Version der *chick lit* wahrgenommen (vgl. Vnuk 2013, 256). Beispiele schwarzer *bride*, *mom* und *lady lit* oder auch anderer populärer *chick-lit*-Subgenres fanden hingegen kaum Erwähnung, obgleich die Protagonist*innen in McMillans und den Romanen anderer afroamerikanischer Autorinnen sich nach dem Millennium ebenfalls verändert hatten: sie wurden „a bit older, [were] remarrying, juggling motherhood and a career" (Lee 2005). ‚Race' bzw. ‚Ethnizität' scheint, sofern sie sichtbar bzw. nicht ‚weiß' ist, ein gewichtigeres Kriterium für die Benennung und Definition eines Subgenres darzustellen als beispielsweise Alter, Beziehungs-/Familienstand oder sexuelle Orientierung. Bei Alisa Valdes-Rodriguez' „The Dirty Girls Social Club" (2003) handelte es sich beispielsweise um einen der ersten *chick-lit*-Bestseller mit einer nicht-‚weißen' lesbischen Protagonistin. Die Geschichte wird von sechs Freundinnen mit unterschiedlichen lateinamerikanischen Hintergründen erzählt, von denen eine, Elizabeth, sich im Laufe der Handlung als lesbisch outet bzw. vielmehr geoutet wird. Der Roman bekam das Label *chica lit* verliehen und wurde als ethnisches Subgenre der *chick lit* betrachtet (vgl. Hedrick 2015).

[19] Während mit Vergleichen wie „The Latina Terry McMillan?" (Reardon 2002) und „Like the Hispanic version of Waiting to Exhale" (Valdes-Rodriguez 2003, Rückseite Taschenbuch) eine direkte Verbindung zu afroamerikanischer *chick lit* hergestellt wurde, rückte die queere, zum damaligen Zeitpunkt für *chick lit* durchaus atypische Storyline sowohl in der Vermarktung als auch in der Rezeption des Buches eher in den Hintergrund.

[20] Es lassen sich mindestens drei Gründe ausmachen, warum die terminologische Unterscheidung zwischen angloamerikanischer und ‚ethnischer' *chick lit* als problematisch anzusehen ist. Erstens wird dadurch suggeriert, dass ‚weiße' angloamerikanische *chick lit* nicht ‚ethnisch' ist (vgl. Butler/Desai 2008, 28). Wenn bedacht wird, dass der überaus dehnbare Begriff ‚Ethnizität' eine Gruppe von Menschen bezeichnet, „die von sich selbst behaupten oder von denen man annimmt, dass sie eine bestimmte Kombination kultureller, historischer, ‚rassischer', religiöser oder sprachlicher Merkmale gemeinsam haben" (Calhoun 2002, 148), dann sind alle, auch ‚weiße' Menschen, ethnisch.[11] Zweitens erweist sich die Unterscheidung zwischen *chick lit* und *ethnic chick lit* als problematisch, weil sie eine Hierarchie zwischen dem prototypischen oder sogar ‚originalen' Genre und den adaptierten Subgenres oder Varianten andeutet, die unter dem Begriff *ethnic chick lit* subsumiert werden. Angloamerikanische *chick lit*, so die These, war zuerst da und hat sich dann als erfolgreiches Exportprodukt erwiesen. Insgesamt kann der durchaus verzerrte Eindruck entstehen, dass es sich bei ‚ethnischer' *chick lit* – verglichen

mit den als dynamisch ausgewiesenen angloamerikanischen Prototypen – um ein relativ gleichförmiges und statisches Genre handelt. Drittens kann dieser Etikettierung auch eine Tendenz zur Homogenisierung des weiten Feldes zeitgenössischer globaler Literatur von, über und/oder für Frauen* unterstellt werden. Die durch benannte Subgenres bereits angedeutete, sich hinter dem *chick-lit*-Label verbergende Vielfalt multipliziert sich noch, wenn von einer globalen *chick lit* ausgegangen wird, die den ‚Rest' bzw. alles repräsentiert, was nicht als angloamerikanische *chick lit* gilt.

Chick lits queere Expansion

[21] Rachel Donadios Artikel in der New York Times „The Chick-Lit Pandemic" (2006) löste eine Diskussion über *chick lit* als globales Phänomen aus:

> [22] „In the near decade since Bridget Jones first hit the world stage – endearing, hung over and running late for work – an international commuter train of women has been gathering speed close behind. From Mumbai to Milan, Gdansk to Jakarta, regional varieties of chick lit have been sprouting, buoyed by the demographic that's both their subject and readership: 20- and 30-something women with full-time jobs, discretionary income and a hunger for independence and glamour." (Donadio 2006)

[23] Einige Jahre später hatte der *chick-lit*-gone-global-Diskurs auch die Wissenschaft erreicht. Eva Chen führte am Beispiel von Wei Huis Roman „Shanghai Baobei" (1999; dt. Shanghai Baby, 2001) aus, dass dem Genre schon seit längerem eine globale Ausprägung attestiert werden könne (vgl. Chen 2012, 217). Radha S. Hegde sprach ebenfalls von globaler *chick lit* „springing up in Latin America, China, India, and Eastern Europe, with similar themes that unite young urban women in a global community of consumers" (Hegde 2014, 98). Die eben genannten Autorinnen, sowohl Journalistinnen als auch Wissenschaftlerinnen, betonen, dass es unterschiedliche Varianten von *chick lit* in unterschiedlichen Sprach- und Kulturräumen gebe. Sie sprechen nicht von einem simplen Genre-Export, bei dem das Produkt ohne wesentliche lokale Adaptionen von einem Ort zum anderen wandere. Trotzdem herrscht eine Tendenz vor, die Unterscheidungen zwischen einer angloamerikanischen Version auf der einen und einer globalen *chick lit* auf der anderen Seite zu reproduzieren.

[24] Donadios Artikel über die *chick-lit*-Pandemie schließt mit „‚the really interesting thing,' said Helen Fielding, ‚would be to see chick lit coming out of Africa'", gefolgt von Donadios Kommentar „Not to mention another great frontier: Neither ‚Bridget Jones's Diary' nor any of Fielding's other books have been translated into Arabic." (Donadio 2006) Weder Donadio noch Fielding begründen, warum *chick lit* aus einem afrikanischen und/oder arabischen

Land von besonderem Interesse sein sollte. Die Aussage scheint anzudeuten, dass zeitgenössische afrikanische und/oder arabische Literatur von, über und/oder für Frauen* im Stil der *chick lit* noch nicht existiert. Dies scheint im Falle Afrikas so augenscheinlich zu sein, dass es keiner näheren Begründung bedarf, und wird, bezogen auf den arabischen Raum, auf das Fehlen von Übersetzungen entsprechender anglophoner literarischer Vorlagen zurückgeführt.

[25] *Chick lit* schien – zumindest unter dieser, einem angloamerikanischen Publikum bekannten Bezeichnung – tatsächlich kein großes Thema in Afrika gewesen zu sein, weder in den Mitt-2000ern noch ein Jahrzehnt später, worauf Schlagzeilen wie „Where's the African Chick-Lit?" (Abrams 2014) oder „Is There a Chick-Lit Gap in African Literature?" (Owino 2014) hinwiesen. Obgleich in den Artikeln zu lesen ist, dass *chick lit* als Beilage in kenianischen Zeitungen und Magazinen durchaus beliebt sei, scheint sie sich aufgrund der unterschiedlichen Publikationsform und mangelnden, transnationalen Zirkulation nicht als *chick lit* zu qualifizieren. Die dem *chick-lit*-Genre zumindest teilweise nahestehenden Publikationen der NGO „Femrite – Uganda Women Writers' Association"[12] werden trotz ihrer größeren Reichweite ebenso ausgespart. Diese Aussparung kann mitunter auch auf die Nichtverwendung oder gar Ablehnung der angloamerikanischen Genrebezeichnung zurückgeführt werden; so erschien beispielsweise nur einige Monate nach Donadios Artikel Chimamanda Ngozi Adichies Kurzgeschichte „The Thing Around Your Neck" im bereits erwähnten Band „This Is Not Chick Lit" (2006), der den Untertitel „Original Stories by America's Best Women Writers" trägt. Adichie, die in Nigeria geboren und aufgewachsen ist, wird in dieser Publikation als amerikanische Autorin betrachtet, da sie mit neunzehn Jahren in die Vereinigen Staaten emigriert ist und teilweise immer noch dort lebt. Sie wurde neben Adaobi Tricia Nwaubani und Petina Gappah jedoch auch als eine der ersten und jedenfalls sichtbarsten Autorinnen einer neuen afrikanischen Schriftstellerinnen-Generation beschrieben, die neue Wellen schlage, indem sie alltägliche Themen wie Hausarbeit, weibliche Lust, Belastbarkeit und spürbare Auswirkungen der Globalisierung verhandle (vgl. Hewett 2010). Taiye Selasi, die in Großbritannien geborene Schriftstellerin mit nigerianischen und ghanaischen Wurzeln, brachte für eine neue Generation afrikanischer Kosmopolit*innen, „who belong to no single geography, but feel[s] at home in many" (Selasi 2005), die Bezeichnung *Afropolitans* in Umlauf. Das Label war als selbstermächtigender Gegenbegriff zu negativ konnotierten Konzepten wie ‚Dritte Welt' oder ‚Entwicklungsland', mit denen Menschen aus Afrika oft in Verbindung gebracht werden, intendiert und scheint sich zunehmend nicht nur als Bezeichnung für Schriftsteller*innen wie Chimamanda Ngozi Adichie und Taiye Selasi selbst, sondern auch für deren transnationale Literatur – „Afro-

politan Literature" (Hodapp 2017) oder auch „Afropolitan literary aesthetics" (Knudsen/Rahbek 2017) – zu etablieren. Es entsteht insgesamt der Eindruck, dass Afrika sehr wohl für *chick lit* bereit gewesen wäre. Zum einen dürfte es wohl kaum einen Mangel an lokal, vor allem über Zeitungen und Magazine vertriebener Literatur im Stil der *chick lit* gegeben haben; zum anderen zeugen die letztgenannten Beispiele von bewussten, immer noch in Gang befindlichen Abgrenzungsversuchen von dieser Art des angloamerikanischen Label-Exports.

[26] Auch die zweite große Sprach- und Kulturgrenze, die Donadio (2006) dem *chick-lit*-Genre aufgrund der noch ausstehenden Übersetzungen von Fieldings Romanen ins Arabische attestierte, kann durch den ein Jahr zuvor im Libanon erschienenen E-Mail-Roman „Banāt al-Riyād" (2005) von Rajaa Alsanea als überschritten betrachtet werden. Da der Roman einen relativ privaten Einblick in das Leben von vier jungen, wohlhabenden saudischen Frauen* gibt, war er in Saudi-Arabien zunächst verboten, zirkulierte jedoch auf dem Schwarzmarkt und wurde schnell zum Bestseller (vgl. Al-Ghadeer 2006, 296). Bereits der arabische Text wies aufgrund des Schreibstils – „light, chatty, first-person, confessional, focused on the surfaces of everyday life with its social anxieties" (Booth 2008, 198) – und der Figurenkonstellation eine gewisse Nähe zum *chick-lit*-Genre auf (vgl. Al-Ghadeer 2006). Zwei Jahre nach der Erstveröffentlichung folgte mit „Girls of Riyadh" (2007) die Publikation auf Englisch, mit deren autorisierter Fassung die Übersetzerin Marilyn Booth nicht sonderlich zufrieden war. Ihre Kritik richtete sich vor allem gegen die Eingriffe des Verlages (Penguin) und der Autorin. Booth beschreibt die Übersetzung als eine Version des Originals, nicht nur wegen der sprachlichen und formalen Differenzen, sondern auch, weil die einfache Zugänglichkeit für ein angloamerikanisches Publikum und die Einhaltung der im Verlagswesen etablierten *chick-lit*-Konventionen oberste Priorität zu haben schienen. Der Roman, der ursprünglich an arabische Frauen* adressiert war, musste für den englischsprachigen Literaturmarkt angepasst bzw. umgeschrieben werden. Die geglättete Übersetzung, in der z.B. die Namen von arabischen Autor*innen und (pop-)kulturellen Referenzen reduziert oder durch angloamerikanische ersetzt wurden, wie auch diverse Marketingentscheidungen, z.B. Buchcover, auf denen orientalistische Darstellungsmodi wie Minarett, Palme und Halbmond mit Stöckelschuhen und einem Handy kombiniert wurden, sollten die ‚Fremdheit' des Romans auf einen konsumierbaren Exotismus reduzieren (vgl. Booth 2008). „Girls of Riyadh" wurde dann auch weniger als eigenständiges literarisches Werk wahrgenommen denn als „racy Arabic take on Manhattan's Carrie & Co" (Aspden 2007) oder „Saudi take on Sex and the City" (Adil 2007). Es findet sich im Roman auch eine direkte intertextuelle Referenz auf Bushnells Bestseller. Gamrah, eine der Protagonistinnen, die

mit ihrem Ehemann nach Chicago gezogen ist, sieht sich trotz mangelnder englischer Sprachkenntnisse gerne die Serie „Sex and the City" im Fernsehen an (vgl. Alsanea 2007, 87). Diese Szene liest sich wie ein Kommentar auf Doios Vorannahme, ein Genre wie *chick lit* sei in Arabien aufgrund fehlender Übersetzungen angloamerikanischer Titel nur schwer vorstellbar. Es wird deutlich, dass ein populärkultureller Text wie jener Bushnells auch ohne Übersetzung ins Arabische, beispielsweise durch einen Medientransfer, zirkuliert bzw. dass (privilegierte) Frauen* in Saudi-Arabien mit den Landesgrenzen zum Teil auch ihren der Zensur unterliegenden Rezeptionsradius überschreiten. Das schien jedoch nicht auf das Buch und sein Überschreiten des arabischen Sprach- und Kulturraums zuzutreffen; ganz im Gegenteil unterlag dieses, um für den englischsprachigen Literaturmarkt attraktiv zu sein, wenn nicht einer Zensur, so doch einer vom Verlag angewiesenen Überprüfung und Reduzierung sprachlich wie kulturell schwer übersetzbarer Inhalte.

Conclusio

[27] Queer hat in der hier vorgelegten Untersuchung weniger als Lektüre-strategie fungiert, mit deren Hilfe einzelne Primärtexte que(e)rgelesen wurden; vielmehr eröffnete es einen kritisch-vergleichenden Blick auf die Prozesse zwischen Rezipient*innen, einem Genre bzw. Label für dieses Genre und seiner globalen Zirkulation „that reinscribe[s] (or queer[s]) each and the relations between them" (Sullivan 2003, 192). Der Terminus *chick lit* wurde zunächst von Mazza/DeShell verwendet, um eben jene heteronormativen Zeichenökonomien, für die das Genre später berühmt wurde, zu reflektieren und ironisieren. Der Nebentitel „Postfeminist Fiction" war als Provokation gedacht und sollte auf Sackgassen und mögliche neue Richtungen feministischen Schreibens aufmerksam machen. Das „Post-" stand dabei genau so wenig für ein „nach dem Feminismus" wie *chick lit* für eine Reaktivierung des in der Regel pejorativ verwendeten Begriffs der *Women's Fiction* stand. Die Autorinnen der Kurzgeschichten schrieben gewissermaßen unter dem Mantel dieser bewusst überspitzten Begrifflichkeiten gegen eben diese an. Es wurde mit unterschiedlichen Erwartungshaltungen im Hinblick auf die Literatur(en) von Frauen* gespielt. Die Sichtbarmachung dieser queeren Anfänge der *chick lit* verweist bereits auf den Konstruktionscharakter gattungstheoretischer Narrative, die auf „Geburtsdaten" und „Prototypen" wie Helen Fieldings „Bridget Jones's Diary" (1996) angewiesen sind. Aus Mazzas Perspektive hat eine Perversion des Genres – von experimentellen, oft heteronormativitätskritischen Texten zu schemenhaften Liebesromanen – stattgefunden. Innerhalb der Logik dieser ‚pervertierten' *chick lit* liegt das subversive Potential hingegen bei

Subgenres, die sich dem ursprünglichen Spiel mit Erwartungshaltungen wiederum annähern, indem sie beispielsweise wie im Falle der *lad lit* und *queer chick lit* bislang absolut scheinende Gender- und Genregrenzen überschreiten und damit Lesarten zulassen, welche die Konstruktion von geschlechtsspezifischen Genrekonventionen offenlegen. Im Sinne eines plural-queeren Ansatzes wurde neben der gegenderten und sexisierten insbesondere auch die ‚ethnisierte' bzw. ‚rassisierte' Dimension der *chick lit* in den Blick genommen. Ein Subgenre wie die African-American *chick lit*, dessen Anfänge noch vor die Publikation der Prototypen von Fielding und Bushnell zurückreichen, zeigt, dass die Definition der *chick lit* als angloamerikanisches, ‚weißes' Genre keineswegs selbstverständlich, sondern vielmehr nachträglich konstruiert worden ist. Binäre Konzepte wie Genre-Subgenre und *chick lit-ethnic chick lit/global chick lit*, die Hand in Hand mit einer ‚Westen-vs.-den-Rest'-Dichotomie gehen, können dazu beitragen, eine Genretradition zu verbergen bzw. ‚weiß' zu machen. Während sicherlich kein Transfer von „Bridget Jones's Diary" (1996) zu Terry McMillans „Waiting to Exhale" (1992) stattgefunden hat, kann eine Einflussnahme westlicher *chick lit* oder ihrer Verfilmungen (*chick flicks*) auf globale *chick lit* nicht ausgeschlossen werden. Es gilt jedoch zu betonen, dass es sich dabei in der Regel nicht um einen einfachen Export oder gar eine Pandemie handelt, sondern um transnationale Aushandlungsprozesse, die auch in eine Ablehnung (z.B. *This is not Chick Lit, Afropolitan Literature*) des Genres und/oder Labels münden können. Dass die englische Übersetzung von Alsaneas „Girls of Riyahd" (2007) aus Sicht des Verlages stark überarbeitet werden musste, um für ein ‚westliches' Publikum als *chick lit* zu fungieren, zeigt einerseits die Eigenart des arabischen Originals an, andererseits die einheitlichen und vereinheitlichenden Erwartungen internationaler Verlage und Leser*innen. Dass ‚ethnische' bzw. globale *chick-lit*-Varianten oft als imperfekte, wenig dynamische Kopien eines angloamerikanischen Originals beschrieben werden, nicht zuletzt um dessen relativ statische *chick-lit*-Konzeption dynamischer wirken zu lassen, erinnert an Judith Butlers Ausführungen zu jenem Exzess, der Kopie von Original unterscheidet: „The replication of heterosexual constructs in non-heterosexual frames brings into relief the utterly constructed status of the so-called heterosexual original." (Butler 2006b, 43) Wie die Wiederholung eines als ‚feminin' ausgewiesenen Genres in Bezug auf traditionell unmarkierte Literatur von/über Männer(n)* (*lad lit*) bzw. eines heteronormativen *chick-lit*-Plots in einem queeren Setting (*queer chick lit*) auf die Konstruktion des vermeintlich ‚femininen' heteronormativen Originals hingewiesen haben, so konnte auch die Wiederholung des als ‚westlich' und ‚weiß' definierten Genres in einem ‚ethnisch', ‚global' und nicht-‚weiß' markierten Rahmen den ebenso konstruierten wie exkludierenden Charakter des vermeintlichen angloamerikanischen Originals zum Vor-

schein bringen.

[28] Bei dieser Praxis der Nivellierung handelt es sich keineswegs um ein Spezifikum der *chick lit*, sondern vielmehr um eine bekannte Begleiterscheinung der Kommerzialisierung, von der zahlreiche künstlerisch-innovative Artefakte beim Eintritt in den Mainstream betroffen sind: Einmal von der ‚Peripherie' ins ‚Zentrum' gerückt, werden sie von ihren subversiven Anfängen abgetrennt und nachträglich zu Kopien ihrer nunmehr als Original zirkulierenden Kopien degradiert. Dieser Vorgang lässt sich, einmal in Gang gesetzt, nur schwer aufhalten und betrifft meist nicht nur die subversiven Anfänge, sondern auch zu einem späteren Zeitpunkt erfolgende Interventionen, die nicht selten, noch bevor sie ihr queeres Potential entfalten können, eine diskursive Angleichung erfahren.

Endnoten:

1 Bei den ‚Frechen Frauen' handelt es sich um ein mit der *chick lit* vergleichbares Label aus dem deutschsprachigen Raum. In einigen Filialen der Buchhandelskette Thalia, z.B. Thalia Mariahilfer Straße in 1060 Wien, gab es über viele Jahre hinweg Regale, die mit ‚Freche Frauen' überschrieben waren.

2 Bspw. ‚Frauenliteratur' auf amazon.de, ‚Women Writers & Fiction' auf amazon.co.uk und ‚Women's Fiction' auf amazon.com (Stand: 27.04.2018).

3 Die Begriffe Frau*/Mann* werden in diesem Artikel mit einem Asterisk versehen, um auf den Konstruktionscharakter der Zuschreibung Frau*/Mann* hinzuweisen bzw. dafür zu sensibilisieren.

4 Die wahrscheinlich prominenteste in Richtung Intersektionalität argumentierende (Selbst-)Kritik an der Queer Theory stammt von Judith Butler. Die Queer Theory laufe laut ihr Gefahr, Sexualität als primäre Analysekategorie, eine Art ‚Hauptwiderspruch', zu setzen und damit andere soziale Ungleichheitskategorien aus dem Blickfeld zu verlieren (vgl. Butler 2006a).

5 Ich bezeichne *chick lit* hier als transnationales und nicht als internationales Genre, da sich ihre Popularität und Verbreitung nicht am Austausch zwischen mehr oder weniger klar abgrenzbaren Nationen (es ist bspw. oft sehr vage von anglo- oder asiatisch-amerikanischer *chick lit* die Rede) festmachen lässt; auch spreche ich von einem transnationalen Genre, um das Augenmerk auf die Komplexität von Zirkulationsprozessen zu legen und mich von Klassifizierungen wie *ethnic chick lit* oder *global chick lit*, die oft eine ‚Westen-vs.-den-Rest'-Dichotomie (re-)produzieren, abzugrenzen.

6 Der Begriff des Dritte-Welle-Feminismus geht auf die US-amerikanische Schriftstellerin und Feministin Rebecca Walker zurück. Der von ihr herausgegebene Sammelband „To Be Real: Telling the Truth and Changing the Face of Feminism" (1995) gilt als Standardwerk der dritten Welle, deren Beginn zumeist in den frühen 1990er Jahren festgesetzt wird. Ihr Ende kann, sofern sie nicht als bis heute andauernd betrachtet wird, im ersten Jahrzehnt des 21. Jahrhunderts verortet werden.

7 Subgenre-Aufzählungen und Listen finden sich beispielsweise in Vnuk (2005), Ferriss/Young (2006b, 5f.), Yardley (2006, 17-28).

8 Nick Hornbys Roman „High Fidelity" (1995) wird meist analog zu Helen Fieldings „Bridget Jones's Diary" (1996) als prototypisches *lad-lit*-Beispiel angeführt. Weitere Au-

toren, die oft genannt werden, sind beispielsweise Scott Mebus und Kyle Smith (vgl. Baldick 2015b, 195).

9 Andrea Millar führt in ihrem Artikel „The Great Divide: Chick-Lit and Queer Chicks" (2009) Brenda Brooks' „Gotta Find Me An Angel" (2006) und Tracey Richardsons „Side Order of Love" (2009) als Beispiele für *queer chick lit* an. Auf der Social-Reading-Plattform Goodreads (2017) findet sich ein eigenes queer-chick-lit-Regal. Die dort aufgestellten Bücher entsprechen aber generell einer eher weiten Definition sowohl von *chick lit* – es sind Subgenres von *coming-of-age* über *romance*, *paranormal*, *memoir* bis hin zum historischen Roman vertreten – als auch von queer, das in Zusammenhang mit *chick lit* oft in einem engeren Sinne für *lesbian/chick-on-chick lit* verwendet wurde. Neben lesbischen kommen in den auf Goodreads angeführten Büchern auch bisexuelle, z.B. in Lidia Yuknavitchs „The Chronology of Water" (2011), und Transgender-Protagonist*innen, z.B. in Rae Spoons „First Spring Grass Fire" (2012), vor.

10 Es scheint hier gerechtfertigt, wenn nicht sogar notwendig, die beiden Termini synonym zu verwenden. Was Richard Dyer in Bezug auf ‚Weißheit' und ‚race' feststellte – „As long as race is something only applied to non-white peoples, as long as white people are not racially seen and named, they/we function as a human norm. Other people are raced, we are just people." (Dyer 2008, 1) – trifft ebenso auf Ethnizität bzw. die Verwendung des Terminus im Falle der *ethnic chick lit* zu.

11 Vgl. Steve Garner, der sich in seinem Buch „Racisms. An Introduction" (2017) ausführlich mit der Unsichtbarmachung ‚weißer' Menschen bzw. der Konstruktion von ‚weiß' und ‚nicht-weiß' als ‚Rassen' oder auch ‚Ethnien' auseinandersetzt.

12 Hier beziehe ich mich auf die Ausführungen Dobrota Pucherovas in ihrem Vortrag „Speaking the ‚f' word: Versions of feminism in contemporary Ugandan women's writing" auf der 4. Tagung des Netzwerks „Afrikaforschung in Österreich" (Universität Wien, 19.-21.04.2018). Trotz emanzipatorischer Ambitionen der Protagonistinnen und oft expliziter Beschreibungen männlicher Gewalt würden Romane wie beispielsweise Violet Barungis „Cassandra" (1999), Goretti Kyomuhendos „Whispers from Vera" (2002) und Mary Karooro Okuruts „The Official Wife" (2003) letztendlich keine Alternativen zu patriarchalen heteronormativen Lebensmodellen aufweisen. Moderne werde in den Romanen sehr oft mit romantischer Liebe gleichgesetzt (Siehe auch: FEMRITE 2018).

Literaturverzeichnis

Abrams, Dennis (2014): Where's the African Chick-Lit? In: Publishing Perspectives (07.04.2014). http://publishingperspectives.com/2014/04/wheres-the-african-chick-lit/ (27.04.2018).

Adichie, Chimamanda Ngozi (2006): The Thing Around Your Neck. In: Merrick, Elizabeth (Hg.): This Is Not Chick Lit. Original Stories by America's Best Women Writers. New York: Random House, 3-13.

Adil, Alev (2007): Girls of Riyadh, by Rajaa Alsanea, trans. Marilyn Booth. In: The Independent (03.08.2007). https://www.independent.co.uk/arts-entertainment/books/reviews/girls-of-riyadh-by-rajaa-alsanea-trans-marilyn-booth-5334374.html (31.07.2018).

Al-Ghadeer, Moneera (2006): Girls of Riyadh: A New Technology Writing or Chick Lit Defiance Banāt al-Riyād [Girls of Riyadh]. Review Article. In: Journal of Arabic Literature XXXVII (2), 296-302.

Alsanea, Rajaa (2007): Girls of Riyadh. Übers. v. Rajaa Alsanea und Marilyn Booth. London: Fig Tree.

Alsanea, Rajaa (2005): Banāt al-Riyāḍ. Beirut: Dar Al-Saqi.

Aspden, Rachel (2007): Sex and the Saudis. In: The Guardian (22.07.2007). https://www.theguardian.com/books/2007/jul/22/fiction.features (27.04.2018).

Babka, Anna/Hochreiter, Susanne (2008): Einleitung. In: Babka, Anna/Hochreiter, Susanne (Hg.): Queer Reading in den Philologien: Modelle und Anwendungen. Göttingen: V&R unipress, 11-19.

Baldick, Chris (2015a): Chick Lit. In: The Oxford Dictionary of Literary Terms. 4. Aufl. Oxford u.a.: Oxford University Press, 57-58.

Baldick, Chris (2015b): Lad Lit. In: The Oxford Dictionary of Literary Terms. 4. Aufl. Oxford u.a.: Oxford University Press, 195.

Barungi, Violet (1999): Cassandra. Kampala: FEMRITE Publications Limited.

Betterton, Don M. (1988): Alma Mater: Unusual Stories and Little-Known Facts from America's College Campuses. Princeton/NJ: Peterson's Guides.

Book (2003): Make Your Own Chick-Lit Novel! In: Book (July-August 2003), 49.

Booth, Marilyn (2008): Translator v. Author. Girls of Riyadh Go to New York. In: Translation Studies 1 (2), 197-211.

Briscoe, Connie (1994): Sisters & Lovers. New York: Harper Collins.

Brooks, Brenda (2006): Gotta Find Me an Angel: A Novel. Vancouver: Raincoast Books.

Bushnell, Candace (1997): Sex and the City. New York: Warner Books.

Butler, Judith (2006a): Uneigentliche Objekte. In: Dietze, Gabriele/Hark, Sabine (Hg.): Gender kontrovers: Genealogien und Grenzen einer Kategorie. Königstein/Taunus: Helmer, 181-213.

Butler, Judith (2006b): Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity. 2. Aufl. London, New York: Routledge.

Butler, Pamela/Desai, Jigna (2008): Manolos, Marriage, and Mantras. Chick-Lit Criticism and Transnational Feminism. In: Meridians 8 (2), 1-31.

Calhoun, Craig (2002): Ethnicity. In: Calhoun, Craig (Hg.): Dictionary of the Social Sciences. Oxford: Oxford University Press, 148. Zitiert und ins Deutsche übersetzt in: Buettner, Elizabeth: 11. Ethnizität. Ins Deutsche übersetzt von Oliver Grasmück. In: Rublack, Ulinka (Hg.): Die Neue Geschichte. Eine Einführung in 16 Kapiteln. Frankfurt am Main: S. Fischer 2013, 322-350.

Chen, Eva (2012): Shanghai(ed) Babies: Geopolitics, Biopolitics and the Global Chick Lit. In: Feminist Media Studies 12 (2), 214-228.

Dietze, Gabriele/Haschemi Yekani, Elahe/Michaelis, Beatrice (2012): Checks and Balances. Zum Verhältnis von Intersektionalität und Queer Theory. In: Dietze, Gabriele/Hornscheidt, Antje/Palm, Kerstin/Walgenbach, Katharina (Hg.): Gender als interdependente Kategorie: neue Perspektiven auf Intersektionalität, Diversität und Heterogenität. 2., durchges. Aufl. Opladen, Berlin, Toronto: Barbara Budrich, 107-139.

Donadio, Rachel (2006): The Chick-Lit Pandemic. In: The New York Times (19.03.2006). http://www.nytimes.com/2006/03/19/books/review/the-chicklit-pandemic.html (27.04.2018).

Dyer, Richard (2008): White. London, New York: Routledge.

Farr, Cecilia Konchar (2009): It Was Chick Lit All Along. The Gendering of a Genre. In: Goren, Lilly (Hg.): You've Come A Long Way, Baby: Women, Politics, and Popular Culture. Kentucky: University Press of Kentucky, 201-214.

FEMRITE (2018): Uganda Women Writers' Association. http://femrite.org/ (27.04.2018).

Ferriss, Suzanne/Young, Mallory (Hg.) (2006a): Chick Lit: The New Woman's Fiction. London, New York: Routledge.

Ferriss, Suzanne/Young, Mallory (2006b): Introduction. In: Ferriss, Suzanne/Young, Mallory (Hg.): Chick Lit: The New Woman's Fiction. London, New York: Routledge, 1-13.

Fielding, Helen (1996): Bridget Jones's Diary: A Novel. London: Picador.

Folie, Sandra (2016): Frauenliteratur. In: Gender Glossar. https://gender-glossar.de/glossar/item/56-frauenliteratur (27.04.2018).

Garner, Steve (2017): Racisms. An Introduction. 2. Aufl. Los Angeles, London, New Delhi, Singapore, Washington DC, Melbourne: Sage.

Goodreads (2017): Queer Chick Lit Shelf. https://www.goodreads.com/genres/queer-chicklit (27.04.2018).

Guerrero, Lisa A. (2006): „Sistahs Are Doin' It for Themselves": Chick Lit in Black and White. In: Ferriss, Suzanne/Young, Mallory (Hg.): Chick Lit: The New Woman's Fiction. London, New York: Routledge, 87-101.

Hayes, Jarrod/Higonnet, Margaret R./Spurlin, William J. (2010): Introduction: Comparing Queerly, Queering Comparison. In: Hayes, Jarrod/Higonnet, Margaret R./Spurlin, William J. (Hg.): Comparatively Queer: Interrogating Identities Across Time and Cultures. Hampshire: Palgrave, 1-19.

Hedrick, Tace (2015): Chica Lit: Popular Latina Fiction and Americanization in the Twenty-First Century. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press (Latino and Latin American Profiles).

Hegde, Radha S. (2014): Gender, Media, and Trans/national Spaces. In: Carter, Cynthia/Steiner, Linda/McLaughlin, Lisa (Hg.): The Routledge Companion to Media and Gender. London, New York: Routledge, 92-101.

Hewett, Heather (2010): A New Generation of African Women Writers Make New Waves. In: Women News Network (08.08.2010). https://womennewsnetwork.net/2010/08/08/new-gen-africa-women-authors/ (27.04.2018).

Hodapp, Jim (2017): CFP: Afropolitan Literature as World Literature (edited collection, Bloomsbury Publishing). In: H-Announce Resources (02.06.2017). https://networks.h-net.org/node/73374/announcements/182194/cfp-afropolitan-literature-world-literature-edited-collection (27.04.2018).

Hornby, Nick (1995): High Fidelity. New York: Riverhead.

Hui, Wei (2001): Shanghai Baby [Shanghai Baobei; 1999]. Berlin: Ullstein.

Knudsen, Eva Rask/Rahbek, Ulla (2017): An Afropolitan Literary Aesthetics? Afropolitan Style and Tropes in Recent Diasporic African Fiction. In: European Journal of English Studies 21 (2), 115-128.

Kyomuhendos, Goretti (2002): Whispers from Vera. Kampala: FEMRITE Publications Limited.

Lee, Felicia R. (2005): Black Chick Lit Hits Middle Age. In: Star-News (03.07.2005). https://news.google.com/newspapers?nid=1454&dat=20050703&id=3H0WAAAAIBAJ&sjid=qR8EAAAAIBAJ&pg=4937,621174&hl=de (27.04.2018).

Little, Benilde (1996): Good Hair. New York: Simon & Schuster.

Mazza, Cris (2006): Who's Laughing Now? A Short History of Chick Lit and the Perversion of a Genre. In: Ferriss, Suzanne/Young, Mallory (Hg.): Chick Lit: The New Woman's Fiction. London, New York: Routledge, 17-28.

Mazza, Cris/DeShell, Jeffrey (Hg.) (1995): Chick Lit: Postfeminist Fiction. Carbondale: Fiction Collective Two.

Mazza, Cris (1995): What Is Postfeminist Fiction? In: Mazza, Cris/DeShell, Jeffrey (Hg.): Chick Lit: Postfeminist Fiction. Carbondale: Fiction Collective Two, 8-9.

Mazza, Cris/DeShell, Jeffrey/Sheffield, Elisabeth (Hg.) (1996): Chick Lit 2: No Chick Vics Carbondale: Fiction Collective Two.

McMillan, Terry (1992): Waiting to Exhale. New York: Viking.

Merrick, Elizabeth (Hg.) (2006a): This Is Not Chick Lit. Original Stories by America's Best

Women Writers. New York: Random House.

Merrick, Elizabeth (2006b): Introduction. In: Merrick, Elizabeth (Hg.): This Is Not Chick Lit. Original Stories by America's Best Women Writers. New York: Random House, vii-xi.

Millar, Andrea (2009): The Great Divide: Chick-Lit and Queer Chicks. In: Curve. The Best-Selling Lesbian Magazine (12.05.2009). http://www.curvemag.com/Curve-Magazine/Web-Articles-2008/The-Great-Divide-Chick-Lit-and-Queer-Chicks/ (31.07.2018).

Nadkarni, Asha (2017): Transnational Feminism. In: Oxford Bibliographies (26.07.2017). http://www.oxfordbibliographies.com/view/document/obo-9780190221911/obo-9780190221911-0006.xml (27.04.2018).

Okurut, Mary Karooro (2003): The Official Wife. Kampala: FEMRITE Publications Limited.

Owino, Anjellah (2014): Is There a Chick-Lit Gap in African Literature? In: Standard Digital News (30.03.2014). http://www.standardmedia.co.ke/article/2000108129/is-there-a-chick-lit-gap-in-african-literature (27.04.2018).

Perko, Gudrun (2008): Wissenschaftstheoretische Grundlagen zu Queer Theory als Hintergrundfolie von Queer Reading. In: Babka, Anna/Hochreiter, Susanne (Hg.): Queer Reading in den Philologien: Modelle und Anwendungen. Göttingen: V&R unipress, 69-87.

Rasmusson, Sarah (2007): Chick Lit. In: Mitchell, Claudia A./Reid-Walsh, Jacqueline (Hg.): Girl Culture: An Encyclopedia. 2 Bde. Westport: Greenwood Publishing Group Inc., Bd. 1, 227-234.

Reardon, Patrick T. (2002): The Latina Terry McMillan? In: Chicago Tribune (22.08.2002). http://articles.chicagotribune.com/2002-08-22/features/0208220026_1_alisa-valdes-rodriguez-publishers-lunch-hispanic-heritage. (27.04.2018).

Richardson, Tracey (2009): Side Order of Love. Tallahassee: Bella Books.

See, Carolyn (1996): Chick-Lit Lays an Egg. In: The Washington Post (20.12.1996), Metro D2.

Selasi, Taiye (2005): Bye-Bye Babar. In: The LIP Magazine (03.03.2005). http://thelip.robert-sharp.co.uk/?p=76 (27.04.2018).

Skurnick, Lizzie (2003): Chick lit 101. A Sex-Soaked, Candy-Colored, Indiscreet Romp through the Hottest Gal Tales of the Season. In: Baltimore City Paper (Okt. 2003). http://www.orlandoweekly.com/orlando/chick-lit-101/Content?oid=2260390 (27.04.2018).

Spoon, Rae (2012): First Spring Grass Fire. Vancouver: Arsenal Pulp Press.

Sullivan, Nikki (2003): A Critical Introduction to Queer Theory. Edinburgh: Edinburgh Univ. Press.

Valdes-Rodriguez, Alisa (2003): The Dirty Girls Social Club. New York: St. Martin's Griffin.

Vnuk, Rebecca (2013): Women's Fiction. In: Orr, Cynthia/Herald, Diana Tixier (Hg.): Genreflecting: A Guide to Popular Reading Interests. 7. Aufl. Santa Barbara: Libraries Unlimited, 253–271.

Vnuk, Rebecca (2005): „Chick Lit": Hip Lit for Hip Chicks | Collection Development. In: Library Journal Reviews (May 2005). http://reviews.libraryjournal.com/2005/07/books/fiction/chick-lit-hip-lit-for-hip-chicks-collection-development-may-2005/ (27.04.2018).

Walker, Rebecca (Hg.) (1995): To Be Real: Telling the Truth and Changing the Face of Feminism. New York: Anchor Books.

Whelehan, Imelda (2005): The Feminist Bestseller: From „Sex and the Single Girl" to „Sex and the City". Basingstoke, New York: Palgrave Macmillan.

Wikipedia (2004): Chick lit (22.07.2004). https://en.wikipedia.org/w/index.php?title=Chick_lit&oldid=4789452 (27.04.2018).

Wolcott, James (1996): Hear Me Purr. In: The New Yorker 72 (12), 54-60.

Yardley, Cathy (2006): Will Write for Shoes: How to Write a Chick Lit Novel. New York: St. Martin's Griffin.

Yuknavitch, Lidia (2011): The Chronology of Water: A Memoir. Portland: Hawthorne Books.

Thamar Klein and Marek Sancho Höhne

Disrupting Invisibility Fields

Provincializing 'Western Code' Trans* Narratives

Abstract
This paper illuminates the colonial project of medicalizing and diciplining trans* bodies in order to disrupt 'Western code' trans* narratives. We will first explore different systems of control concerning (trans*)gender that are employed by the 'Western code': biologization, temporality, classification, and pathologization. We will then move on to reflect on some realities of trans*-specific healthcare and its colonial heritage. In both of these sections, our attention lies with 'invisibility fields' (in Germany and South Africa) – the cloaked power structures that disguise the colonial project as somebody else's problem. Finally, in an attempt to interrupt and provincialize 'Western code' trans* narratives, we open up space for counternarratives and stories of resistance.

On Spaceships, Invisibility Fields, and the 'Western Code'

[1] Douglas Adams' novel "Life, the Universe and Everything" mentions a spaceship technology called S.E.P. (Somebody Else's Problem). The S.E.P. field is an invisibility field utilizing an extraordinary technique: Instead of making things truly invisible, the field merely renders them overlooked and quickly forgotten. It persuades people that the subject cloaked by it is someone else's problem, and therefore need not be worried about. Thus, anything can effectively be hidden from view while in plain sight.

[2] We want to relate this to another 'technique': the 'Western code' – a term coined by Walter Mignolo. The 'Western code' is the belief in only one sustainable system of knowledge (Mignolo 2011, xii), which is imagined to stem from a neutral point of view. This myth of objective and universally valid knowledge goes hand in hand with a rhetoric of salvation: the 'Western code' belief that it can "'save the world' by making of the world an extended Euro-America" (Mignolo 2011, xiv). Here, we are able to observe an S.E.P. field in action outside of Adams' fiction.

[3] Spatially and temporally bound processes of, for example, racialized and

gendered power relations remain obscured by the self-serving imperialistic rhetoric of the 'Western Code' that asserts that the resulting problems are somebody else's. Deeply ingrained power structures remain hidden, because those who are privileged by 'Western code' knowledge are invited to consider these structures as matters not pertaining to them.

[4] This paper seeks to disrupt the invisibility fields that secure 'Western code' trans* narratives by illuminating the colonial project of medicalizing and disciplining trans* bodies. We will first explore different systems of control concerning (trans*)gender that are employed by the 'Western code': biologization, temporality, classification, and pathologization. We will then move on to reflect on some of the realities of trans*-specific healthcare and their colonial heritage. In both of these sections, our attention lies with invisibility fields – the cloaked power structures that disguise the colonial project as somebody else's problem. Finally, in an attempt to interrupt and provincialize 'Western code' trans* narratives, we open up space for counternarratives and stories of resistance. "To name and unveil the hidden geo- and body-politics of the Western code is already a decolonial move that legitimizes, at the same time, geo-historical locations and bio-graphic stories that were delegitimized and pushed on the side or the outside of the house of knowledge" (Mignolo 2011, xxiif.). Most of the narratives in this paper are based on research we undertook in Germany and South Africa[1]. Aren Aizura writes that "[p]opular ideas about gender reassignment reflect the assumption that transness is the same for most people (we often assume that trans people desire hormones or surgery, for example)" (Aizura 2018, 3). These narratives are, in fact, also quite common in the diverse trans* communities we have been in touch with. However, thorough and careful listening can uncloak not merely different dimensions to these stories but new stories altogether. Therefore, this paper will draw awareness to the perspectival nature of knowledge, and, by doing so, provincialize 'Western code' knowledge. We are aware that the term trans*[2] is entangled in the colonial project as a part of the 'Western code', and will address this predicament without being able to solve it. "Decolonization never acts in the singular: it always already incorporates the language of the imperial gaze, or racial formation theorizing, or gendering practices" (Aizura et al. 2014, 311). Likewise, we cannot simply switch off the invisibility field surrounding trans* politics provided by the 'Western Code'. However, we can help render visible some aspects of what is cloaked within the field in a manner analogous to Adams' novel: "[I]f you look at it directly you won't see it unless you know precisely what it is. Your only hope is to catch it by surprise out of the corner of your eye." (Adams 1982, 29). This explanation also indicates that things might stay partial, as we are only able to see them out of the corner of our eyes or might miss them altogether – after all, we are also

deeply ensnared by the 'Western code'.

'Western Code' Belief Systems about Trans* as Systems of Control

[5] In the following sections, we will address different systems of control concerning (trans*)gender that are employed by the 'Western code': biologization, temporality, classification, and pathologization. These systems of control differ with regard to their impact and content, but are at the same time different sides of the same control mechanism of 'Western code' knowledge. They disguise the performative (re)production of 'Western code' knowledge concerning gender, which we want to expose and provincialize. Furthermore, they all use othering as a technique, and produce issues that are reduced to being 'somebody else's problem'. We want to emphasize the messy interconnectedness and concurrence of these control mechanisms, even while we try to unravel their different layers for analytical reasons.

Biologization

[6] The 'Western code' depicts sex as binary and inherently biological. Yet, Judith Butler (1990) and others (Delphy 1993; Nicholson 1994) have long pointed out that both gender and biological sex are powerful social constructs. The 'Western code' logic that binary sex is something inherently natural can only be followed under the assumption that this biologized dimorphism is uniform and consistent for all humans. María Lugones has demonstrated, however, that "[c]olonialism did not impose precolonial, European arrangements on the colonized. It imposed a new gender system that created very different arrangements for colonized males and females than for white bourgeois colonizers" (Lugones 2007, 186). In order to legitimize the colonial system of oppression, 'race' was invented as another biologized category. "The invention of race is a pivotal turn as it replaces the relations of superiority and inferiority established through domination. It reconceives humanity and human relations fictionally, in biological terms" (Lugones 2007, 190). The pathologization and racialization of colonized people's genders were fundamental to the naturalization of oppression. Colonized people's sex and gender traits were depicted as excessive and, at the same time, insufficient when compared with the binary-gender concepts of the colonizers (naemeka 2005; Wiss 1994). While white women, for example, were portrayed as fragile and sexually passive, colonized women were regarded as animal-like, sexually

aggressive and "strong enough to do any sort of labor" (Lugones 2007, 203).

[7] There are several things cloaked in this invisibility field of the 'Western code': First, sex and gender can only be measured against the norms of the colonizers. Second, the sex and gender of the colonized are always automatically pathologized, exoticized, or effaced. Third, racialization and binary genderization become naturalized and thus permanent and inalterable. We will elaborate on this with regard to trans* in the following sections.

Temporality

[8] The 'Western code's' biologized dimorphic sexualization and racialization is embedded in a system of hierarchized temporalities (e.g., modern – premodern) (Lugones 2007, 202). Supposedly different temporalities exist simultaneously – in and through each other – embedded in what Lugones calls the "coloniality of power" (2007, 189). In colonial classification – established not least by social and cultural anthropology – the now two distinct gender systems are linked with different temporal values. While colonized people's genders, which are pictured as animalized, exuberant, and unrestrained, are classified as backward, the white colonizers' genders are supposedly progressive (strong rational males and moderate females). The precondition for this temporal classification is what Fabian calls a secularization of time achieved through universalization (Fabian 1983, 2). Secularizing time naturalizes and spatializes it. Time became an important pillar of the coloniality of power as salvation changed, no longer linked to faith but to progress (Fabian 1983, 18). This move linked modernity inseparably to the colonizing parts of the world, and modernity became the antipode to the colonized. Killing two birds with one stone, racist colonial gendered categorizations were consolidated, and genderings beyond the normative binary-gender orders (which were now associated with the colonized) were banished from white colonial gender identity. Another invisibility field was activated.

[9] In Germany, gendered identities are highly racialized through the supposed association of tolerance for gay and trans* people as well as non-sexism with white people. White people are thus positioned in opposition to black men and men of color[3] (PoC), who are cast as misogynist and hostile to gay and trans* people, and are, therefore, marked as 'traditional' (Heerdegen/Höhne 2018, 214)[4]. What Jasbir Puar calls 'homonationalism' (Puar 2007) – situations in which the demand for queer equality is connected to 'progress', and thus becomes part of 'Western code' narratives and whiteness, while simultaneously, queer discrimination is racialized – can be observed in Germany's culture of dominance. The white culture of dominance determines the

discourse concerning the acceptable sexualized, gendered, classed, ableized, and racialized subject. Within this discourse, the (ascribed) migrant, non-white man becomes the perpetrating other, while the German white man becomes the savior of all women and of the normalized, white queer other. Acts of violence and hatred directed against trans* people are imagined to stem predominantly from communities of color (Haritaworn 2012). Recent debates in Germany on gender and sexuality are inseparably connected to an imagined 'homophobic Islam' and label imagined 'Muslim communities' as backward, 'misogynist and brutal' (Çetin/Prasad 2015, 108). These racialized and gendered narratives generate the new alleged German core value of tolerance for women, gay and (lately also) trans* people. This is contrasted with the racialized, 'misogynist, and brutal other'. This frame prevents narratives and embodiments beyond the 'Western code' (Haritaworn 2012, 14). Thus, experiences of, for example, trans* PoC are silenced, and the imagination of the white queer or trans* body is affirmed. Other identifications outside the 'Western code' are not taken seriously or even considered to be real.

[10] When, in 2017, 49 people were killed and 58 wounded at Orlando's PULSE nightclub, the mass shooting directed at queer PoC, mostly Latinx people, was debated by many white people as an act of 'Islamic terrorism'. Those most directly affected by the murders were again exposed to violence, marked as potential terrorists, and at best met with suspicion at the vigils. In Germany, the act of violence was mourned with a big event close to the Brandenburg Gate – a German national symbol in the center of Berlin. We do not want to question the mourning itself but, rather, how it was staged. This was a large mourning event in one of the most public places in the city center, with a lot of emphasis placed on the personal injury caused by the incident. The US ambassador was invited to speak, mourning the death "of members of our collective community" (Höhne 2017). Before the event, there was a big discussion about whether it would be possible to illuminate the Brandenburg Gate in the colors of the rainbow flag, raising the question of whether the German government was LGBTIQ-inclusive enough to agree to do so. The gate had previously been illuminated with the respective flags of nations after other attacks classified as 'terror attacks on Western countries' (e.g., with the French flag following the attacks in Paris). In the end, the Brandenburg Gate was illuminated in the colors of the rainbow flag. So, illuminating this symbol linked the attack in Orlando first to other attacks classified as 'acts of terror', committed by ('Muslim') men of color against white people (disregarding the actual victims of the attack), and, second, linked openness and inclusiveness towards LGBTIQ people with an imperial national symbol of Germany. Here, too, it is the temporality of the 'Western code' that frames the event. Through references to its former illuminations, the gate becomes a national symbol

that enables the narrative of modern Germany as a nation that engages in 'saving (white) queers from the terror of (Muslim) men of color'.

[11] Another aspect of the 'Western code' frame is that trans* narratives focus strongly on the narrative of the 'wrong' body that can be adjusted. Therefore, trans*-specific healthcare is not understood as comprehensive trans*-competent healthcare but only as the provision of hormonal treatment and body modification (discussed in more detail later). Against this background, 'Western code' trans* narratives follow a clear linear structure: first, becoming aware of one's gender identity; then, consulting an 'expert'; living full time in the 'opposite gender' for a specific period of time (*Alltagstest*); attending psychotherapy; taking hormones; and, finally, undergoing gender reassignment surgery. The time of transition is imagined as a liminal phase in the journey of becoming one's real gendered self. "This journey narrative frames gender reassignment as a move from one gender or another – and sometimes as a move from liminal space to returning 'home' in the desired sexed embodiment" (Aizura 2018, 2). This critique connects to the idea of chrononormativity established by Elizabeth Freeman, which grasps "the use of time to organize individual human bodies toward maximum productivity" (Freeman 2010, 3). "[…] Trish Salah outlines the stakes for accounting for trans chrononormativity: not only temporal frames that regulate the time of the individual subject, but also temporalities attached to gender systems imbricated in colonial modernity and capitalism, which can act to enable or terminate different forms of trans and gender non-conforming life" (Aizura 2018, 2).

[12] This regulates not just the individual time frame of the 'right' trans* narrative but the general timeline towards the future (Israeli-Nevo 2017, 37). "To say that Transsexual autobiography is chrononormative is not necessarily to say that it is bad but rather to illuminate the ways in which it produces an experience of healing and empowerment for certain trans subjectivities and one of fragmentation and invalidation for others" (Amin 2014, 220). We consider questioning trans* chrononormativity one possible step towards decolonizing (trans*)gender knowledge and provincializing 'Western Code' trans* narratives.

Classifications and Pathologization

[13] As described above, the biologization of a social construct implies immutability. Gendered (and racialized)[5] categories are supposedly inalterable. From this, it follows that experiences and physicalities that run counter to this logic become pathologized and othered in profoundly violent ways. Lugones

points out that colonialism imposed two different gender systems (Lugones 2007, 186). Let us illustrate this with an example of trans* people's lives during apartheid in South Africa. Amanda Lock Swarr, who analyzed 'gay male drag' in South Africa, explains that two distinct sex-gender-sexuality systems developed during apartheid. Township 'drag' was a gender expression of trans* PoC, while urban white drag was an artistic expression that did not necessarily reflect the gender of the person who was dragging (Swarr 2004, 86). As I have written elsewhere (Klein 2012b), however, gender non-conformity other than for artistic expression among those labeled as white was regarded as a threat to the nation. One weapon in this fight against white gender non-conformity was gender reassignment surgery. All conscripts of the South African Defence Force were screened for homosexuality and gender non-conformity. All those labeled in such a way were mass-incarcerated in psychiatric wards and subjected to 'aversion therapy'; those deemed 'incurable' were forced into surgery (van Zyl et al. 1999). About 900 conscripts were coerced into reassignment surgeries (Kaplan 2004) between the late 1960s and 1980s. These surgeries were an effort to uphold the heterosexual gender binary. White gay men were forced to 'become' white heterosexual women. Many of the trans* people who served in the military during this time decided to stay invisible, for reasons that become obvious in the following account of one of my (TK) interlocutors:

> [14] "'Cures' of many sorts were tried, and several 'Gay' folk were given 'sex change' surgery as a part of that cure. This whole sordid mess is cloaked in secrecy, but I do know there were special wards at both No 1 and 2 Military hospitals (Voortrekkerhoogte, Pretoria, and Cape Town) for these folk. One girl, [anonymized], was a part of an intake just after mine, and she arrived at [anonymized] dressed en femme, hung her clothes neatly in her cupboard, and wore uniform, and put on her dress at the end of the day. I never got to meet her other than in passing, but she very soon became part of 'Ward 11' (1 mil) and I never saw her again. […] From my own experience (my service was in [exact year removed, the 1970s]) the 'system' was very 'knowing' about this issue, and if there was *any* insubordination, or rumour of you being 'different' – the outcome was not going to be pleasant." (Lara[6], 1 Feb 2006)

[15] So, it does not come as a surprise that even when the opportunity to obtain surgery at a military hospital arose for Lara, she opted out.

> [16] "My beginnings in Sex Change Surgery began many years ago in a very unusual way: In a twenty year old frustrated fit of pique I tried to do for myself what my ignorance prevented me from finding, and being skilled in the use of certain tools, chose as my scalpel a .357 Magnum revolver, loaded with 158 grain semi jacketed hollow point Norma round. Designed specifically to destroy flesh. Let's be honest and say the results to a mere penis and scrotum were not pretty." (Lara, 28 Mar 2006)

[17] The following surgery "[…] was most skillfully handled by [anonymized], and while the surgeon jokingly said he could make me a female while he was busy, because of past experience I chose not to accept his offer" (Lara, 1 Feb 2006).

[18] Here, similar to the many testimonies of inter* activists, the brutality of coerced conservation of the heterosexual gender binary construct becomes apparent. "Rather than seeking what was best for these folk, the emphasis was on 'curing them', and sadly it would seem the cure in fact killed. I do know there was a VERY high suicide rate of these folk, both during and after their service […]." (Lara, 1 Feb 2006)

[19] In accordance with the imposition of two different gender systems, the apartheid state regarded queer or trans* presentations in the other three racialized groups as just further proof of their inferiority.

[20] Although the brutality of classification and pathologization may not always be as visible as in the examples above, it is still present in many different ways. In many parts of the world, in order to be legally acknowledged as a trans* person, one has to, for example, subject oneself to pathologizing medical classification.[7] Moreover, it is often impossible to gain access to trans*-specific healthcare without being classified within 'Western code' logic (as recorded, for example, in the International Statistical Classification of Diseases and Related Health Problems (ICD); the Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders (DSM); the Standards of Care (SOC) for the Health of Transsexual, Transgender, and Gender Nonconforming People; or health insurance contracts) as the 'right kind of transsexual'. The medically certified 'authenticity' of trans* people again preserves the binary. With the classification of 'transsexualism', the construction of 'normal' and 'disordered'/'diseased'/'unhealthy' gender identities was first introduced in the ICD-9 in 1975. In 1980, the term was taken up in the DSM-III. Currently, the ICD-10[8] uses the term "gender identity disorders" (World Health Organisation 2016) in its chapter on 'Mental, Behavioral, and Neurodevelopmental Disorders' and refers to 'cross-gender identification' in its definitions. Obviously, this works only under the premise that the binary-gender system is a given and that a person identifies with one of the two options available that is not the one that was ascribed to them by the medico-legal complex at birth. The ICD qualifies the deviations from normal and, in doing so, specifies the ideal of the normal. The normal in this sense is part of what Arendt calls the conformism of (modern) societies, the unified interest of society in imaginary voluntariness (Arendt 2007, 50). Society expects all members to conduct themselves according to those rules that socialize and normalize the individual (ibid.). The ICD and its translations into local healthcare systems serve, on the one hand, to classify deviations from the normal, and provide, on the other hand, the policy with which to arrange the 'abnormal' so as to fit it into the regulations of the culture of dominance. Several states, for example – including Germany with its "Gesetz über die Änderung der Vornamen und die

Feststellung der Geschlechtszugehörigkeit in besonderen Fällen" – require an F64.0 diagnosis[9] for a person to register the gender that reflects their identity and preferred name (within a binary-gendered system).[10] Even though the Standards of Care start by acknowledging that "adaptations of the SOC to other parts of the world are necessary" (WPATH 2012, 1), the 'Western code' remains intact in that "translators should be cognizant of the underlying goals of treatment and articulate culturally applicable guidance for reaching those goals" (WPATH 2012, 4). It is not envisaged that goals as well as situations might differ. Societies in which gender plays a lesser role – e.g., in societies structured by seniority (Oyěwùmí 2001) – and/or in which gender systems provide more than two sexes (Herdt 2003) are hidden within 'Western code' invisibility fields. The same is true for societies in which the possibility of inhabiting more than one gender exists, as in cases of so-called gynaegamy ('woman'-to-'woman' relationships and marriages), in which one 'woman' is married simultaneously to a man and to a woman. These 'women' inhabit socially male positions with regard to their wife and socially female positions with regard to their husband (Morgan/Wieringa 2005). Equally ignored is the fact that gender is a social construct and as such needs to be affirmed by the respective community. Many societies offer gendered rites of passage into adulthood (e.g., 'sweet sixteen' parties). Transitioning relies on recognition, but addressing, for example, "a need to be (re)introduced to ancestors under a new name and new (affirmed) gender" (Husakouskaya 2013, 118) is not envisaged. "One of the hottest discussions […] was centered precisely on anxiety [sic] of being left without ancestors' protection and lost/invisible in intergenerational family history" (ibid.).

[21] The SOC enable only a very specific and medicalized form of being (trans*)gendered within the framing of the 'Western code'. They cater neither for the above-mentioned examples nor for body modification that runs counter to two distinct genders (e.g., breast augmentation in a person with a penis) nor for further examples, which, unfortunately, for reasons of space, cannot be presented here. Pathologization as a system of control – and biologistic legitimations for the exclusion and oppression of people – has a long history in 'Western code' knowledge and power systems, which is part of what Foucault describes as biopolitics. In addition to many others, one need only think of the 'diagnoses' of drapetomania (a 'mental illness' that caused enslaved people to flee), hysteria, or homosexuality. Discriminatory normative systems are given authority by science and the medico-legal complex. The distinction between 'healthy' and 'mentally disordered' often was and still is used to maintain the racialized, gendered, classist, and ableist power matrix by assigning social problems to the individual. 'Western code' medicoscapes make ample use of S.E.P. fields. It is not the social conditions or power rela-

tions present but the individual that is declared 'unhealthy'. Poverty, racism, genderism, and ableism are out-sourced to the medical-industrial complex and become individualized health issues. Trans* and inter* are only two of many examples of the pathologization and medicalization of human distress caused by the power structures upheld by 'Western code' biopolitics.

Trans*-Specific Healthcare and Colonial Heritage

[22] By decentering and provincializing 'Western code' trans* narratives, we do not mean to question the necessity of access to reassignment treatment, as we are well aware of the importance of such treatment for the lives of many trans* people, nor do we wish to argue against the individual timelines of trans* subjects that are entangled in 'Western code' ideas of progress. However, it is important to question the alleged connection between trans* narratives of becoming and the naturalized assumption of the need for medical and surgical intervention to adjust the supposedly 'wrong body'. Given that Western medical sciences are based on the naturalization of the binary, it is no wonder that being trans* is imagined within the context of a binary frame. The dominant medico-legal narrative of the 'opposite gender' and the 'wrong body' that can be 'liberated' by gender reassignment, hormonal treatment, and surgery forces all trans* bodies to fit into the binary in order to be recognized. This narrative constructs trans* identity as a deficient project – something that needs to be fixed. Therefore, the always present connection between trans* narratives and medical gender reassignment is no surprise. This repeated connection suggests that medical gender reassignment is the most important topic concerning healthcare for all trans* people. It thereby reaffirms the apparently indivisible correlation between trans* and gender-reassignment healthcare. On the one hand, this silences other narratives of trans* people, strengthens the imperial 'Western-code' trans* narrative, and harms many inter* people by sustaining the myth of binary gender. On the other hand, it risks invisibilizing and hiding further important and troubling aspects concerning the health of and realities for trans* people, cloaking them in S.E.P. fields. In general, medical practitioners are not trained to consider trans*-specific invisibility fields in health care. Neither in Germany nor in South Africa are knowledge and skills about trans* or queer healthcare systematically taught in health sciences curricula (Müller 2013).

[23] There are several S.E.P. fields that one could point to in regard to health care systems. One of them relates to HIV-related healthcare that does not accommodate the specific needs of trans* and gender-variant people, even though this might be needed. Information on the possibilities of infection spe-

cifically aimed at trans* and other gender-variant people is almost nonexistent. There is very little information yet published on the situation of HIV-positive trans* people in Germany, and information on paths of infections can hardly be found. Additionally, the testing situation is ambivalent. There are two main ways of dealing with trans* people in the field of sexually transmitted diseases (STDs). First, if people are getting hormone treatment in Germany and are insured, they can be tested for all STDs on a regular basis for free from the moment they are categorized as trans* by their physicians. The rationale behind this is that trans* people are regarded as a group of people at a higher risk of contracting STDs – regardless of their sexual practices or whether they are sexually active at all. Second, with few exceptions, the German AIDS-support organisation AIDS-Hilfe offers counseling specifically only to women and men, which decreases the possibility that trans* people will seek testing there, as with other places that ask for registration as either female or male. Specific information for trans*, inter*, or other gender-variant people is rare. The AIDS Hilfe in Paderborn, for example, offers counseling for women, gay men, and trans* people. But instead of information on paths of infection and infection prevention specific to trans* people, one finds general information on gender variance, legal gender recognition, and a support group (AIDS-Hilfe Paderborn). We do not want to argue for more surveys in this field, as they are, in their way of classification, always already part of the biopolitics of the medical-industrial complex (Thompson/King 2014). Rather, we want to point out the variety of specific needs that trans* people have regarding healthcare. The imperial 'Western code' trans* narrative and the focus on medical gender reassignment render other healthcare needs of trans* and gender-variant people invisible. This invisibilization strengthens the 'wrong body' narrative. By contrast, an active appreciation of counternarratives enables a provincializing of the imperial narrative.

[24] Another S.E.P. field that one can point to regarding trans* healthcare concerns the issue of poverty. Even with medical classification as a 'genuine' trans* person, legal acknowledgement will never be accessible to many because of poverty and a lack of health insurance.

[25] Many countries expect some form of physical transition before legal documents can be adjusted. South Africa is one of them. Sessions with psychiatrists, hormones, and surgery are all quite expensive – but without them, South Africa's Department of Home Affairs does not issue new documents. Legal acknowledgment hinges on wealth (see also Klein 2013).

> [26] "I went out of my mind the first time when I attended the Gender Dynamix socials. […] I went into such a depressed state that I actually wrote in the forum that I never ever want to see a trans* person again because I saw they've got what I want. And I can't have it, because I don't work." (Jessame, 24 Sep 2007)

[27] Jessame's experience is not only painful but places her and everybody else who cannot afford to adjust their legal documents in a very precarious place. Jessame lives full-time in her gender without matching documents. However, without legal documents that can be matched to the person presenting them, it is very difficult to obtain work or to visit a public health facility, let alone use a credit card, obtain a driver's license, or sign any form of contract. The cycle of 'no work: no documents; no documents: no work' is extremely hard to break. Through the economic divide, which is still highly correlated with the racialized divide, the 'Western code' again favors white, middle-class trans* people.[11]

[28] Poverty in particular presents a major difficulty in terms of healthcare, especially when people are not insured. A small survey conducted by the peer-to-peer project Transsexworks in Berlin found that many of the non-German trans* sex workers working on the street did not have access to health insurance in Germany, even though they had been living in Germany for a long time[12]. This was because of the limiting cycle connected to work, income, language, and their general situation. In order to obtain health insurance, one needs to be registered, have a place of residence, and understand the bureaucracy, and, additionally, one needs to earn enough money to afford health insurance as a self-employed person. Further, in the case of the sex workers, trans*-specific healthcare is only an issue for some of them, as there are a wide range of possible identifications under the trans* umbrella, and some women's appearance may differ between night and day. Still, neither their identifications, their needs (such as survival and better living conditions), nor their life circumstances (including, e.g., violence at their workplace or the new legislation in form of the "Prostituiertenschutzgesetz" that forces trans* sex workers to register) play a respected role in dominant trans* narratives. Therefore, these marginalized narratives remain within an S.E.P. field in dominant trans*-related discourses on healthcare (Transsexworks 2018).

Counternarratives and Stories of Resistance

[29] Anti-trans* movements in many non-Euro-American countries insist that trans* is a Western invention. In some ways, we are making this point, too. However, there are important distinctions. Anti-trans* movements deny trans* people's existence through the delegitimization of the term trans* as a Western invention. We, however, want to provincialize the universalistic term trans* and the implied 'wrong-body' narrative.

[30] It needs to be emphasized that wherever there is a binary concept of gender in place, there are also people who struggle with it and do not identi-

fy within the two available options. Trans*, in all its variability, is a very real experience/identity. Talking about the hidden power structures of 'Western code' biopolitics with regard to trans* does not diminish real-life experiences. A subheading under the video "African, Trans* and Proud" on the Facebook page for Transgender and Intersex Africa reads: "[F]or transgender people who are proud to be both African and Trans*. Transgenderism is not a Western concept! We are not copying the West! We know who we are!" (Transgender and Intersex Africa 2013). With this paper, we do not seek to deny people identification as trans* within the logic of the 'Western code' trans* concept. Rather, we aim to investigate power structures and add further voices and ideas.

[31] As we have stated already above, the term trans* is part of the 'Western code', and its usage in this paper carries certain risks for misunderstanding because it entails not only the 'Western code' concept but also many other things for which we have no language. We lack this language precisely because of colonial violence, which set out to replace all local concepts in the service of naturalizing oppression. Precisely this lack of other terminology and the obligation to render equivalent or translate very different concepts (in) to the term trans* has placed us in a vicious cycle, which we cannot break easily. We are too entangled in the 'Western code' to be able to escape it. But in order to provincialize 'Western code' narratives, we would like at this point to include, from our research, some counternarratives and other possibilities for thinking about gendered identity.

South Africa

[32] As stated above, as a result of colonial violence, there is a lack of terminology relating to gender. The erasure of concepts deprives people of acknowledged identities. Encountering even just small parts of language for one's own reality can be an important experience:

> [33] "At this time, I first started noticing articles in the media […]. I realized that someone has now at least discovered that this is a phenomenon. I'm not the only person like this; there must be other people like me out there. I could now read this and people had put a name to this." (Susan, 22 Nov 2007)

[34] There are, however, people and families that manage without such terminology.

> [35] "Thamar: And your grandfather, did he have a word for it? […]
>
> [36] Msizi: Not really, not really. I was actually the first person in front of his eyes to be like that […]. [T]hey thought I was a lesbian, but I wasn't a lesbian, and then it was a time where me and my grandfather had to go and go buy clothes. He knew that I wanted boy clothes but he would always tell people, 'Okay, my child

> is gay but she loves […] boys' clothes, you know'. But I was not comfortable with that. So I talked to him about it and I said, 'You know what, you don't have to explain this to people. I don't want people to know that actually I am a chick'. […] I thought he was going to be angry. But, you know, he was, like, understanding, and then he stopped it and then, yeah, so that is how he understood me." (Msizi, 17 Mar 2008)

[37] Msizi grew up with an accepting and loving grandfather who smoothed the way as much as he could as a respected elder. Later in life, Msizi became, among other professions, a *sangoma*, a position which provides different opportunities for living gendered lives. *Sangomas* are medical specialists who heal through ancestral spirits. During treatment, these ancestral spirits manifest themselves in the *sangoma*. As such, *sangomas* share their bodies on a regular basis with their ancestral spirits and experience a shifting between the genders of their spirits and their own.

[38] *Sangomas* and their spirits are supported in their work by 'ancestral wives'. Nkunzi Nkabinde states that the sex of the people involved is not important (Nkabinde/Morgan 2005, 242) and that *sangomas* are instructed to marry a specific person as their ancestral wife by their ancestors. Thus, there are female *sangomas* who have male ancestral spirits and a female ancestral wife. The difficulties of translating these relationships and identities into 'Western code' become visible when one considers that some of these *sangomas* identify as lesbian, some as trans*, and others as *sangoma* with an ancestral wife with whom they may or may not have a sexual relationship. The social positions that these identities entail are quite different. *Sangomas* are respected members of their communities. In this sense, they are in positions of power, whereas lesbian women and trans* men inhabit precarious spaces.

[39] Others, including some people I [TK] met through my research, may also experience shifting gender identities and some fluidity:

> [40] "[C]hoosing an identity is a difficult one because I change and shift and move around. (…) I am (…) South African. Hmm, I am, I identify myself as male mostly, uh, but that is not a strict definition. […] I'm not particularly attached to whether I'm identified as male or female […]. [A]s a result, I've shifted my own […] physicality to reflect that in certain ways. I've had breast implants, hmm, and sometimes play with hormones […]." (Steven, 7 Feb 2007)

[41] Rendering visible a different physicality as supposedly possible within the binary-gender concept can be considered an act of resistance, and there are many other forms in which trans* and queer PoC fight for visibility. Gender-diverse BPoC are continuously erased from archives and history (Ware 2017). Even though gender-variant activists of color have always been on the front lines during the fight for rights in South Africa, for example, this seems to have been quickly forgotten. Local Christopher Street Day Parades are mostly a celebration of white gay culture. Power and privilege influence what

is remembered. Black activists of the One in Nine Campaign, who staged a die-in on the road in front of Johannesburg Pride in 2012, were met with severe hostility and removed by police for commemorating BPoC who had been raped and killed because of their sexual orientation or gender expression. The Johannesburg Pride Board, which is exclusively white, accused these activists of disrupting the parade and stated that "Our job is not to be political" (Davis 2012, paragraph 16).

Germany

[42] In my research (MSH), it became evident that normative 'Western code' narratives on transitioning and the normality of medical gender reassignment make approaches to gender variety and self-imaginations beyond the binary very difficult. This affects not only trans* people in Germany who are othered by racialization but all trans* people, irrespective of their potential interdependent identifications. The struggle for applicable terminology that we briefly discussed above in the context of South Africa can also be observed in Germany. Some trans* BPoC in Germany who were raised with alternative possibilities of thinking and experiencing gender are similarly challenged when they are forced to translate their own concepts and approaches into 'Western code' concepts of 'trans*ness'. In order to become intelligible within the German culture of dominance, they are forced to communicate in 'Western Code'. Some white trans* people who grew up only within 'Western code' knowledge (e.g., the authors of this text) struggle with the normative knowledge that they/we were raised with and with the S.E.P. field that effectively envelops their/our being inside this system of control. We argue that both perspectives are capable of contributing to and necessary for the ongoing process of provincializing 'Western code' knowledge and disrupting invisibility fields. Therefore, different counternarratives can be found in Germany that tend to resist be(com)ing enveloped in an invisibility field. However, the associated affects and effects are quite different, depending on different positionings in 'Western code' control systems. Some of my (MSH) interlocutors try to express their struggle within language provided by 'Western code' knowledge. They are struggling with the ambivalence of the apparent fact that 'Western Code' knowledge supposedly enables their survival by invisibilizing their embodied realities. One of my (MSH) dialogue partners, Tabea-Sophie, describes the search for and process of exploring her womanhood in spite of the 'Western code' trans* narratives of chronormativity and the 'wrong-body' trope in medico-legal knowledge, even though it was the term trans* that helped her understand her own existence. She does not want to reject but

reconcile herself with herself and her body as it is. She misses spaces and conceiveabilities that help people to heal from the negative impacts of chrononormativity and criticizes the fact that she is always confronted with the need to change her body. Her way out of the 'Western code' trans* narrative is her religious belief. Her faith enables her to believe that she was created the right way and to accept herself.

> [43] "Well, I am how I am, and that is fine. […] If you think about it as 'Goddess made me this way', then maybe it's easier for me. Also, if you have the consciousness of – 'yeah, I [, the Goddess,] will make this person exactly this way' – to accept this. Well, like, that it is not a mistake of nature (…) not in the wrong body or what all these descriptions say. [T]hen, I can heal." (Tabea Sophie, translated by MSH)

> [44] "And then, […] there was this notion quite fast that I want to reconcile myself with myself […]. I don't want to reject myself and I also don't want to [change] any body parts, but I want to move more towards peace, acceptance and love." (Tabea-Sophie, translated by MSH)

[45] In addition to such individual counternarratives, there are other paths of collective resistance. There are growing numbers of spaces created by and (mostly) for BPoC trans*, two-spirit, other native-gender-identified, inter*, and queer people, which center their own narratives and lives and in which 'Western code' trans* knowledge is provincialized[13]. Further, there are also more public forms of organization and intervention. In order to highlight struggles and realities other than those expressed in parliamentary debates and white-dominated trans* politics mostly concerned with legal and medical gender reassignment, in 2014, the first trans* march was organized primarily by BPoC trans* and two-spirit people. The group decided to highlight collective aims beyond those of white-dominated trans* politics and explicitly name various systems of control that affect certain vulnerable groups.

> [46] "Together for: more visibility, solidarity, self definition, respect, community accountability, free gender choice … Together against: trans*discrimination, racism, dis_ableism, ageism, criminalization of sex work, (psycho)pathologization, migratism, sexism, genderism, inter(*)discrimination, (homo)nationalism. […] Please, no party or national flags, no military or police uniforms in the demo." (trans*march 2014)

[47] The trans*march was probably the biggest manifestation in Germany so far that explicitly focused on S.E.P. fields and provincializing trans* gender 'Western code' knowledge.

Summary

[48] In this paper, we set out to disrupt invisibility fields by provincializing 'Western code' narratives concerning gender and, more specifically, trans* bodies and identities. However, we were explicitly not concerned with giving instructions. On the contrary, we have been trying to interrogate how we are entangled in 'Western code' logics and what we ourselves have learned to think and understand about (trans*)gender. This undertaking has been about questioning knowledge. Mignolo suggests analyzing "the construction, transformation, and sustenance of racism and patriarchy that created the conditions to build and control a structure of knowledge" (Mignolo 2011, 21). We need to question how research perpetuates the dynamics of the colonial matrix of power. This includes questioning 'Western code' rationality and what constitutes knowledge. All kinds of knowledge must be firmly situated in terms of space, time, and relations. We need to ask, with Mignolo, "what kind of knowledge, by whom, what for?" (Mignolo 2011, xvi). Similar questions have also been posed in several research areas, such as feminisms, trans* studies, postcolonial studies, and queer studies, after-writing-culture debate, etc. (e.g., Abu-Lughod 1991; Appadurai 1995; Butler/ Spivak 2007; hooks 1989; Haraway 1988; Hill Collins 2009; Mbembe 2001; Muñoz 1999). We believe that these questions are as relevant as ever, and it is important to continue to pose them: What kind of knowledge is labeled scientific and what kinds of knowledge are labeled experience, practical knowledge, or belief? Who are the ones producing acknowledged knowledge, and who are those who have to play the role of participants? Whose lives are mined for research data with the rhetoric of salvation but with the outcome of normalization, invisibilization, silencing, and policing?

[49] In order to follow that line of thought, we began by exploring different systems of control that the 'Western code' puts to use. Biologization, temporality, classification, and pathologization all disguise the performative (re)production of 'Western code' knowledge about gender. These techniques cloak the colonial structures that pass off social inequalities as 'somebody else's problem'. We have also attempted to disrupt the linear narratives of becoming/progress.

[50] Just as we are not concerned with giving instructions, we are not concerned with seeking a 'promise of salvation' in trans*-antinormativity, and neither are we attempting to judge individual life paths (as we have stressed at different points in this paper) or to use trans* as a 'creative' solution to the problems caused by the normative gender binary. Instead, we looked at how colonized knowledge expresses itself and takes shape in gender con-

cepts. Specifically, we questioned trans* narratives in their imperialism and trans* as a biopolitical project itself (Aizura et al. 2014, 313). Our approach was to look at 'Western code' knowledge structures with regard to trans* and allow space for counternarratives and stories of resistance. Decolonization movements must center the actual struggles of BPoC and indigenous people, without reverting to damaging and damage-centered research (Aizura et al. 2014; Tuck 2009).

[51] Trans* as a category allows for alliances and solidarity. At the same time, the use of the category risks implying a nonexistent common identity that different stakeholders will seek to regulate. We need to open up "a space to think about forms of transgender self-authorization and transition outside the privileged biomedical process of 'medical transitions'" (Duran-Albrecht 2017, 196). In this context, we want to emphasize the necessity of changing practices of knowledge production, classification, exclusion, marginalization, and resource distribution.

[52] We have addressed in this paper how the 'Western code' idea of trans* is in many ways a colonial operation. The concept of trans* is firmly rooted in a binary gender system and the medico-legal complex. Identity without gender seems to be unimaginable in 'Western code' contexts; likewise, it seems inconceivable for there to be more than one gender or to think in terms of gender categories outside of the 'Western code' logic. To transition by means other than medical intervention is not provided for either. We have also addressed how racialized and gendered power relations remain hidden in the 'Western code'. This invisibility field disguises the fact that the 'Western code' creates im_possible genders and thus affects everyone's gender(s) and our relations to each other. There are only limited ways in which genderedness becomes conceivable and inhabitable. BPoC who do not identify with 'Western code' genders are erased from 'Western code' history and silenced. Even within the limitations of 'Western code' possibilities for being trans*, there are further restrictions to access (e.g., on economic grounds). Thus, even those who do identify within the code are often not catered for. Trans* people are imagined to be white and middle-class, while acts of violence and hatred directed against trans* people are imagined to stem predominantly from black communities and communities of color.

[53] One possible approach to eroding these S.E.P. fields is to address that which is supposed to be overlooked: social conditions and power relations. Let these structural problems not remain our/somebody else's personal ones.

Endnotes:

1 I (MSH) have been doing research on trans* people in Germany since 2012, starting with work on trans*gendered passing for my master's thesis. I am currently working on my PhD, for which I am concerned with negotiations and processes of normalization of trans* in Germany. My research is mostly based on ethnographic methods, biographical interviews, and autoethnographic approaches. I have been dedicated for a number of years to the development of dialogical approaches and experimental ways of writing in order to find an adequate way of writing about fragmented knowledges.

I (TK) have done eleven months of fieldwork in South Africa as a member of the Law, Organisation, Science and Technology group at the Max Planck Institute for Social Anthropology in Halle/Saale (Germany). This research was mainly based on ethnographic methods such as participant observation, non-participant observation, and semi-structured expert interviews, carried out between 2007 and 2008 in Cape Town, Pretoria, Durban, and Johannesburg (including Soweto). Ties to different members of local trans* communities, however, already existed before 2007 and are still ongoing.

2 It may seem problematic to use the term trans*, which is deeply embedded in the 'Western code', without quotation marks. However, we decided to do so because trans*, as a term in quotation marks, has a very different connotation. In mainstream sciences, trans* positionalities are still disqualified. Using quotation marks reminds us too much of the devaluing practice of ridiculing gender-variant people through techniques such as using 'trans*'. We would have preferred to use a different font in order to question inherent imperialistic assumptions. However, according to the journal's formatting and style guidelines, this was not possible.

3 German BPoC activists often write 'Black' and 'People of Color' with a capital letter at the beginning. Even though we do this too when writing in German, we opted for lower-case letters for this paper in English, as capital letters were used in Apartheid South Africa for racialized classifications. We do use capital letters in abbreviated forms, however ('PoC', 'BPoC').

4 Often the othering process goes one step further by subsuming all BPoC under the categories of migrants, foreigners, or refugees irrespective of their nationality.

5 Please see chapter six, "The Case of Race Classification and Reclassification under Apartheid", in Bowker/Star 2000.

6 All names in this paper have been pseudonymized. Quotes are verbatim. Verbal pauses are transcribed as (…).

7 To our knowledge, there are only nine jurisdictions that have adopted non-pathologizing regulations for legal gender recognition for adults (Argentina in 2012, Denmark in 2014, Colombia in 2015, Malta in 2015, Ireland in 2015, Norway in 2016, Sweden in 2017, Belgium in 2017, and Portugal in 2018).

8 While working on this paper, it has been announced that all trans*-related categories will be deleted from the ICD Chapter on Mental and Behavioral Disorders in the future ICD 11 (pending approval by the World Health Assembly in 2019) as a result of the tremendous effort by trans* activists from around the world. Instead, the new categories 'Gender Incongruence of Adolescence and Adulthood' and 'Gender Incongruence of Childhood' have been placed in a new chapter, provisionally named 'Conditions Related to Sexual Health'. Thus, being trans* will no longer be regarded as an implication of a mental disorder. However, there is still a lot of work to be done, as othering and normative language has been preserved, and the dangerous GIC category aimed at eradicating gender diversity in childhood needs to be removed (for a more detailed critique, see APTN 2017).

9 De jure, South Africa is not among them, as The Alteration of Sex Description and Sex Status Act, No. 49 of 2003 requires 'only' a report from a medical practitioner stating that sexual characteristics have been altered. Theoretically, any treatment by any me-

dical practitioner (which is very broadly defined) that has led to changes in the ways in which a person expresses their gender identity (e.g., style of dress) must be recognized as sufficient. However, this is not acknowledged in the practice of administrative organs (see Klein 2012a).

10 Argentina, Bangladesh, Denmark, Germany, Malta, Nepal, New Zealand, India, and Pakistan recognize non-binary genders to some extent. In 2018, Germany passed a change in law that allows for 'people with variations of their sex/gender development', a deletion of the gender entry, or change of the gender entry into female, male, or diverse (divers). However, this will only be available via medical certification (or affidavit).

11 White South African trans* women who can afford to do so often travel to Thailand for their surgeries. Aizura, who did research on medical travel to Thai gender-reassignment clinics quotes a Thai trans* woman who underwent surgery in one of the top clinics that treat mainly non-Thai patients, stating that she was not treated with the same hospitality as the other, foreign, white patients (Aizura 2018, 176-177). Even the more affluent can only partially sidestep the colonial system of oppression.

12 In Germany, employees – regardless of their citizenship – are obliged to have public health insurance, which costs 14.6 % of their monthly income (half of it is covered by their employer). However, if a self-employed person earns nothing or only very little, the health insurance provider will set a fictitious minimum income for the contribution calculation, which is comparatively high.

13 Just to name a few: Transformations Film Festival Berlin; Care/Accountability/Conflict/Awareness project; CuTie.BIPoC Festival; Seeds Collective; QULTUR, BIPoC Hiking.

Abu-Lughod, Lila (1991): Writing against Culture. In: Fox, Richard (Ed.): Recapturing Anthropology. Santa Fe: School of American Research Press, 137-162.

AIDS-Hilfe Paderborn: http://paderborn.aidshilfe.de/de/startseite/ (22.02.2019).

Adams, Douglas (1982): Life, the universe, and everything. Hitchhiker's Guide to the Galaxy Book 3. New York: Random House.

Aizura, Aren Z. (2018): Mobile Subjects. Transnational Imaginaries of Gender Reassignment. Durham: Duke University Press.

Aizura, Aren Z./Cotten, Trystan/Balzer, Carsten aka. Carla LaGata/Ochoa, Marcia/Vidal-Ortiz, Salvador (2014): Introduction. In: TSQ: Transgender Studies Quarterly 1(3), 308-319. doi: 10.1215/23289252-2685606.

Amin, Kadji (2014): Temporality. In: TSQ: Transgender Studies Quarterly 1 (1-2), 219-222. doi: 10.1215/23289252-2400073.

APTN Asia Pacific Transgender Network (2017): The "Gender Incongruence of Childhood" diagnosis revisited: A statement from clinicians and researchers. http://www.weareaptn.org/2017/10/08/the-gender-incongruence-of-childhood-diagnosis-revisited-a-statement-from-clinicians-and-researchers/ (22.02.2019).

Appadurai, Arjun (1995): The production of locality. In: Fardon, Richard (Ed.): Counterworks Managing the Diversity of Knowledge. London and New York: Routledge, 204-225.

Arendt, Hannah (2007): Vita Activa oder vom tätigen Leben (5. Auflage). München: Piper Verlag.

Bowker, Geoffrey C./Star, Susan Leigh (2000): Sorting things out. Classification and its consequences. Cambridge, MA: MIT Press.

Butler, Judith (1990): Gender trouble: Feminism and the subversion of identity. New York: Routledge.

Butler, Judith/Spivak, Gayatri Chakravorty (2007): Sprache, Politik, Zugehörigkeit. Zürich and Berlin: diaphenes.

çetin, Zülfukar/Prasad, Nivedita (2015): Leerstellen im Diskurs um Frauenrechte ohne Rassismus und Klassismus. In: çetin, Zülfukar/Taş, Savaş (Ed.): Gespräche über Rassismus. Perspektiven & Widerstände. Berlin: Verlag Yılmaz-Günay, 107-116.

Davis, Rebecca (2012): Johannesburg Gay Pride Parade Pits Politics against Partying. Nasty Clashes Expose the Fault Lines in South Africa's Gay Community, where Issues of Race, Gender, Class and Sexual Identity Intersect. https://www.theguardian.com/world/2012/oct/09/joburg-gay-pride-clash (09.01.2018).

Delphy, Christine (1993): Rethinking sex and gender. In: Women's Studies International Forum 16 (1), 1-9. doi: 10.1016/0277-5395(93)90076-L.

Duran-Albrecht, Erin (2017): Postcolonial Disablement and/as Transition. Trans* Haitian Narratives of Breaking Open and Stitching Together. In: TSQ. Transgender Studies Quarterly 4 (2), 195-207. doi: 10.1215/23289252-3814997.

Fabian, Johannes (1983): Time and the Other. How Anthropology makes its object. New York: Columbia University Press.

Freeman, Elizabeth (2010): Time Binds. Queer Temporalities, Queer Histories. Durham and London: Duke University Press.

Haritaworn, Jin (2012): Colorful Bodies in the Multikulti Metropolis. Vitality, Victimology and Transgressive Citizenship in Berlin. In: Cotten, Trystan T. (Ed.): Transgender Migrations. The Bodies, Borders, and Politics of Transition. New York: Routledge, 11-31.

Heerdegen, Dmitri/Höhne, Marek Sancho (2018): On Normativity and Absence: Representation of LGBTI* in Textbook Research. In: Bock, Annekatrin/Fuchs, Eckhardt (Ed.): Handbook of Textbook Studies. New York: Palgrave Macmillan, 239-249.

Herdt, Gilbert H. (Ed.) (2003): Third sex, third gender. Beyond sexual dimorphism in culture and history. 3rd edition. New York: Zone Books.

Hill Collins, Patricia (2009): Black feminist thought. Knowledge, consciousness, and the politics of empowerment. 2nd edition. New York and London: Routledge.

hooks, bell (1989): Talking Back. thinking feminist. thinking black. Cambridge: South End Press.

Höhne, Marek (2017): Gedenkveranstaltung Orlando Berlin. Own transcript.

Husakouskaya, Nadzeya (2013): Becoming a Transgender/Intersex Internal Migrant in Urban Gauteng. Challenges and Experiences of Transition while Seeking Access to Medical Services. MA thesis. University of the Witwatersrand (South Africa) / University of Oldenburg (Germany). EMMIR/ACMS. http://flif.uni-oldenburg.de/forsch_ausgaben/2014-01/Masterarbeit_Nadzeya_Husakouskaya.pdf (09.01.2018)

Israeli-Nevo, Atalia (2017): Taking (My) Time: Temporality in Transition, Queer Delays and Being (in the) Present. In: Somatechnics 7 (1), 34-49. doi: 10.3366/soma.2017.0204.

Kaplan, Robert M. (2004): Treatment of Homosexuality During Apartheid. In: BMJ 329 (7480), 1415–1416. doi: 10.1136/bmj.329.7480.1415.

Klein, Thamar (2013): Necessity is the Mother of Invention: Access Inequalities to Medical Technologies Faced by Transgendered South Africans. In: Technology and Innovation, 15(2): 165-179. doi: 10.3727/194982413X13650843069077.

Klein, Thamar (2012a): Configuring Trans* Citizens in South Africa: Somatechnics, Self-Formation and Governmentality In: Geissler, Paul W./Rottenburg, Richard/Zenker, Julia (Ed.): Rethinking biomedicine and governance in Africa. Contributions from anthropolo-

gy. Bielefeld: transcript (VerKörperungen, 15), 43-76.

Klein, Thamar (2012b): Who Decides Whose Gender? Medico-legal classifications of sex and gender and their impact on transgendered South Africans' family rights. In: Ethnoscripts 14 (2): 12-34. https://www.ethnologie.uni-hamburg.de/forschung/publikationen/ethnoscripts/es-14-2/es-14-2-klein.pdf (22.02.2019)

Lugones, María (2008): Colonialidad y genero. In: Tabula Rasa 9, 73-101.

Lugones, María (2007): Heterosexualism and the Colonial / Modern Gender System. In: Hypatia 22 (1), 186-209. doi: 10.1111/j.1527-2001.2007.tb01156.x.

Mbembe, Achille (2001): On the Postcolony. London: University of California Press.

Morgan, Ruth/Wieringa, Saskia (Ed.) (2005): Tommy Boys, Lesbian Men and Ancestral Wives. Female same-sex practices in Africa. Johannesburg: Jacana Media.

Müller, Alex (2013): Teaching lesbian, gay, bisexual and transgender health in a South African health sciences faculty: addressing the gap. In: BMC Medical Education 13 (174), 1-7. doi: 10.1186/1472-6920-13-174.

Mignolo, Walter D. (2011): The Darker Side of Western Modernity. Global Futures, Decolonial Options. Durham: Duke University Press.

Muñoz, Esteban José (1999): Disidentifications. Queers of Color and the Performance of Politics. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Nkabinde, Nkunzi/Morgan, Ruth (2005): "This has happened since ancient times… it's something you are born with": ancestral wives amongst same-sex sangomas in South Africa. In: Saskia Wieringa und Ruth Morgan (Ed.): Tommy boys, lesbian men and ancestral wives. Johannesburg, London: Jacana Media, 231–258.

Nnaemeka, Obioma (2005): Bodies that don't matter: Black bodies and the European Gaze. In: Eggers, M./Kilomba, G./Piesche, P./Arndt, S. (Ed.) (2005): Mythen, Masken und Subjekte. Kritische Weißseinsforschung in Deutschland. Münster: Unrast-Verlag, 90-104.

Nicholson, Linda (1994): Interpreting Gender. In: Signs: Journal of Women in Culture and Society 20 (1), 79-105. doi: 10.1086/494955.

Oyěwùmí, Oyèrónké (2002): Conceptualizing Gender: The Eurocentric Foundation of Feminist Concepts and the Challenge of African Epistemologies. In: Jenda: A Journal of Culture and African Women Studies 2 (1).

Puar, Jasbir K (2007): Terrorist Assemblages. Homonationalism in queer times. Durham and London: Duke University Press.

Swarr, Amanda Lock (2004): Moffies, Artists, and Queens. Race and the Production of South African Gay Male Drag. In: Journal of Homosexuality 46 (3/4), 73–89. doi: 10.1300/J082v46n03_05.

Thompson, Hale/King, Lisa (2015): Who Counts as "Transgender"? Epidemiological Methods and a Critical Intervention. TSQ. Transgender Studies Quarterly 2(1), 148-159. doi: 10.1215/23289252-2848913.

Transgender and Intersex Africa (2013): African, Trans* and Proud. https://www.facebook.com/195694323776480/videos/573483822664193/ (21.02.2019).

trans*march (2014): https://www.facebook.com/events/transmarch-berlin/380722405409989/ (25.02.2019).

transsexworks: http://transsexworks.com/?page_id=170&lang=de_DE (10.01.2018).

Tuck, Eve (2009): Suspending Damage: A Letter to Communities. In: Harvard Educational Review 79 (3), 409–428. doi: 10.17763/haer.79.3.n0016675661t3n15.

Van Zyl, Mikki/de Gruchy, Jeanelle/Lapinsky, Sheila/Lewin, Simon/Reid, Graeme (1999): The Aversion Project: Human Rights Abuses of Gays and Lesbians in the SADF by Health

Workers during the Apartheid Era. Cape Town: Simply Said and Done. http://www.mrc.ac.za/healthsystems/aversion.pdf (10.01.2018).

Ware, Syrus Marcus (2017): All Power to all People? Black LGBTTI2QQ Activism, Remembrance, and Archiving in Toronto. In: Transgender Studies Quarterly 4 (2), 170–180. doi: 10.1215/23289252-3814961.

World Health Organisation (2016): ICD-10. Classifications of Mental and Behavioural Disorder: Clinical Descriptions and Diagnostic Guidelines. Geneva. http://www.icd10data.com/ICD10CM/Codes/F01-F99/F60-F69/F64- (19.01.2018).

Wiss, Rosemary. (1994): Lipreading: Remembering Saartjie Baartman. In: The Australian Journal of Anthropology 5 (1-2), 11-40. doi: 10.1111/j.1835-9310.1994.tb00323.x.

WPATH (The World Professional Association for Transgender Health) (2012): Standards of Care for the Health of Transsexual, Transgender, and Gender Nonconforming People (7th Version). https://www.wpath.org/media/cms/Documents/SOC%20v7/Standards%20of%20Care_V7%20Full%20Book_English.pdf (04.06.2019).

Folke Brodersen

Zum sozialpsychologischen Konzept internalisierter Homophobie

Eine Rekonstruktion ‚integrierter Identität' als Emanzipationsvision

Abstract
Das sozialpsychologische Konzept internalisierter Homophobie ist vielfach präsent in Wissenschaft, Psychotherapie und politischem Aktivismus. Es erklärt psychische Belastungen Schwuler und Lesben durch die Übernahme abwertender gesellschaftlicher Werthaltungen und Stereotype. Damit assoziierte Folgen seien verminderter Selbstwert, Beziehungsprobleme, sexuelle Risikopraxen bis hin zur Suizidalität. Der Beitrag rekonstruiert dieses wissenschaftliche Konzept ausgehend von den verwendeten Messskalen. Die Operationalisierungen der gesellschaftlichen Beschädigung setzen ex negativo ein gesundes homosexuelles Subjekt voraus und vermessen dessen (in) kohärentes Selbst anhand der Integration lesbischer bzw. schwuler Identität. Indikator dafür seien der unerschrockene Wunsch nach einem Coming-out, der Stolz auf die eigene Sexualität und die Bewahrung der erwarteten Eigengruppe. Derartige Selbstverhältnisse bilden die politische Vision des wissenschaftlichen Diskurses und den Horizont der anvisierten, individuell zu verantwortenden Emanzipation.

> *Die größte Belastung [...] im schwulen Leben insgesamt stellt die sogenannte internalisierte Homophobie dar.*
>
> Biechele 2004, 24

Der Diskurs internalisierter Homophobie[1]

[1] Internalisierte Homophobie: Dieses sozialpsychologische Konzept verbindet derzeit als Schlagwort Wissenschaft, Psychotherapie und Politik. Erstmals formuliert in den 1980er Jahren gewann die Beschreibung der Selbstabwertung von Lesben und Schwulen in den letzten 15 Jahren deutlich an Relevanz (vgl. Berg/Muthe-Kaas/Ross 2016).[2] Unter anderem Akteur*innen der AIDS-Prävention, der (semi-)professionelle Journalismus sowie thematisch einschlägige Parteipolitiken nehmen darauf Bezug; Forderungen zur Schulaufklärung

oder zur pädagogisch-therapeutischen Unterstützung Jugendlicher schließen daran an (vgl. Szymanski/Kashubeck-West/Meyer 2008b; Rosser et al. 2008; Todd 2013; Holz 2017). Zentrale Bedeutung für das Konzept internalisierter Homophobie haben die im Folgenden betrachteten wissenschaftlichen Messskalen, denen das Bild einer integrierten Identität zugrunde liegt. Sie ermöglichen, so soll gezeigt werden, die Verbindung zwischen den wissenschaftlichen und populären Diskursräumen und verbinden die verschiedenen Teilaspekte der angestrebten integrierten Identität mit einer Emanzipationsvision.

[2] Grundlegend ist das Konzept internalisierter Homophobie als ‚Psy-Diskurs' zu fassen: Nikolas Rose (vgl. 1998) beschreibt mit diesem Begriff die wissenschaftlich formulierten Diskurse des Psychischen, die sich zunehmend ausweiten. Für das Konzept internalisierter Homophobie heißt dies zweierlei. In der Verzahnung mit therapeutischen wie medialen Institutionen, Diskursakteuren und Alltagspraxen entwickelt sich das Konzept einerseits praktisch weiter. Es erhält ungeplante Verbindungen und unerwartete Interpretationen. So firmieren in den journalistischen und aktivistischen Bezügen vielfältige Methodiken des (Selbst-)Erkennens internalisierter Homophobie als Ausgangspunkt, Voraussetzung und Signum emanzipatorischer Selbstbestimmung von Lesben und Schwulen.[3] Ebenso erscheint internalisierte Homophobie mit derartigen Ausweitungen zunehmend als Allgemeinplatz: sowohl eine Homosexualität einer Heterosexualität unterzuordnen, als auch erstere dramatisierend zu überhöhen oder beide in einem Akt der Normalisierung gleichzustellen, wird zum Ausdruck lesbischer bzw. schwuler Selbstabwertung erklärt (vgl. Rosario et al. 2001; Sander 2016).

[3] Andererseits verbleibt eine spezifische Deutungshoheit in der Wissenschaft. So konkurrieren einzelne wissenschaftliche Arbeiten und Ansätze zwar miteinander um Deutungsmacht und Ein- bzw. Ausschluss zu erhebender Teilgruppen. Ihr Vorgehen, ihre Ergebnisse und Argumente verbleiben allerdings innerhalb eines relativ homogenen Gesamtkonzepts. Dieses stellt, legitimiert durch die Wissenschaft als Institution, die zentrale Referenz für Aktivist*innen, Journalist*innen und Interessierte dar. Wissenschaftliche Arbeiten zu internalisierter Homophobie haben sodann einen Einfluss auf die aktivistische, politische und öffentliche Rezeption des Konzepts und folglich auch auf die Ausgestaltung von Themen, Diskussionsverläufen und Zielen. Durch diese Gleichzeitigkeit aus Verallgemeinerung und Ausweitung einerseits und Absicherung und Strukturierung andererseits erhält internalisierte Homophobie ein schillerndes Moment. Das Konzept internalisierter Homophobie scheint zugleich allgegenwärtig und an alle Debatten anschlussfähig, wie unnahbar und unkritisierbar. Die vielfache Rezeption und Zirkulation wie auch die wissenschaftliche Legitimation machen internalisierte Homophobie so gegenwär-

tig zu einem relevanten Faktor lesbischer und schwuler identitärer Politiken und Subjektformationen.

[4] Die Verschränkung zwischen wissenschaftlicher Debatte und den weiterführenden Anschlüssen ist dabei komplex. Maßgeblich prägend sind dabei die wissenschaftlichen Messskalen. Auch wenn sie nicht öffentlich präsent sind – beziehungsweise gerade deswegen – wirken sie auf drei Wegen in den öffentlichen Diskursraum hinein: 1. werden einschlägige, mit diesen Skalen erarbeitete Ergebnisse in die journalistische Berichterstattung aufgenommen; 2. transformieren Wissenschaftler*innen die Messskalen in diagnostische Instrumente, die für die Anwendung in Psychotherapie aufbereitet und beworben werden; 3. rezipieren politische Aktivist*innen die unterschiedlichen Arbeiten und Ergebnisse und verwenden die Messskalen im Sinne von Indikatoren, um auf psychische Belastungen und Probleme von Lesben und Schwulen aufmerksam zu machen. Das wissenschaftliche Konzept und insbesondere die Messskalen verkoppeln so die verschiedenen professionalisierten und institutionalisierten Teilbereiche, die sich jeweils mit der Frage psychischer Gesundheit von Schwulen und Lesben befassen und in den populären Diskurs ausstrahlen.

[5] Der internationalen sozialpsychologischen Debatte um internalisierte Homophobie folgend frage ich in diesem Artikel nach den Implikationen dieser Messskalen. Ich rekonstruiere, auf welche Weise diese Skalen eine Zusammenbindung von Forschung, Therapie und Aktivismus erlauben und welche Voraussetzungen und Ausblendungen damit einhergehen. Für diese Rekonstruktion führe ich zunächst in das Gesamtkonzept internalisierter Homophobie auf Basis zentraler deutschsprachiger und internationaler Publikationen ein. Als Zentrum der Debatte arbeite ich das Diktum eines kohärenten Selbst in Form einer integrierten Identität heraus.[4] Anschließend untersuche ich die jeweiligen Messskalen auf ihre Ausgestaltungen eines solchen Selbst hin und stelle die damit einhergehenden schwulen und lesbischen Subjektformationen dar. Schließlich zeige ich die Individualisierung auf, die mit einer Zusammenfassung dieser differenten Aspekte des Selbst einhergeht, und diskutiere die daraus entwickelte Emanzipationsvision.

Das kohärente Selbst. Das Konzept internalisierter Homophobie

[6] Gegenstand des Konzepts internalisierter Homophobie[5] ist die Beobachtung eines als pathologisch identifizierten „Widerspruch[s]" des Selbst. Meike Watzlawick verortet diesen „zwischen dem eigenen [homosexuellen] Empfin-

den und den verinnerlichten negativen gesellschaftlichen Sanktionen homo- und bisexueller Lebensweisen" (2004, 45): Die Abwertung und Spannung zwischen Einstellungen und Empfinden sei im unterschiedlichen Maße reflexiv bewusst. In jedem Fall wirke sie sich aber negativ auf das eigene Selbstbild aus. Watzlawicks Definition kombiniert – wie die Gesamtheit der Arbeiten internalisierter Homophobie – drei Teilschritte: Sie führt eine Bestimmung der Gesellschaft (1), des Selbst (2) und der Gesundheit (3) zusammen.

Die Gesellschaft: Tabula rasa und Deformation des homosexuellen Subjekts

[7] Das Konzept internalisierter Homophobie diskutiert Gesellschaft als strukturell feindlich gegenüber Schwulen und Lesben: Ignoranz, Besonderung, Abwertung und Gewalt kämen in Medien, in sozialen Institutionen wie Schule und Arbeit sowie in der Öffentlichkeit zum Tragen. Stereotype und Ausgrenzung fänden sich in nahezu allen gesellschaftlichen Teilbereichen und seien mindestens latent jederzeit für homosexuelle Subjekte präsent. Sie stellen im Konzept internalisierter Homophobie den Ausgangspunkt und die Ursache für die beobachtete Selbstabwertung dar: In Form einer Internalisierung würden sie zu einer Konfrontation zwischen den subjektiven Einstellungen und dem eigenen Begehren führen.

[8] Die Figur der Internalisierung beinhaltet eine Gleichzeitigkeit von Trennung und Verbindung zwischen Gesellschaft und Subjekten. Getrennt erscheinen diese, wenn negative Einstellungen von Schwulen und Lesben zu einer Homosexualität im Konzept internalisierter Homophobie erklärungsbedürftig erscheinen. Ihr jeweiliges (sexuelles) Selbst wird dann als unbeeinflusste und unbeschädigte Tabula rasa vorausgesetzt. Zugleich wird Gesellschaft und ihren Institutionen ein (anschließendes) Moment der Deformation zugeschrieben. Sie präge sich negativ in das Denken und Leben der Subjekte ein. Die Übertragung abwertender Einstellungen bedingt somit gleichzeitig eine konstitutive Verwobenheit mit dem Gesellschaftlichen.

Das Selbst: Latente/Prä-Homosexualität in der Identitätsentwicklung

[9] Der spezifische Mechanismus der Internalisierung wird in unterschiedlichem Umfang in den einzelnen Arbeiten erklärt. Setzen die meisten quantitativen Beiträge diesen Prozess als *Blackbox* und gehen von einer direkten Reflexion makrogesellschaftlicher Strukturen auf der Mikro-Ebene aus (vgl.

Kelley/Robertson 2008), diskutieren vor allem qualitative Arbeiten mögliche Internalisierungsmechanismen. So verortet etwa Meyer (vgl. 1995) die Internalisierung negativer Einstellungen schon vor der ‚Bewusstwerdung' der eigenen, als vorgängig konzipierten Homosexualität. Relevant für diese Übertragung seien insbesondere mediale Darstellungen und Peers als Sozialisationsinstanzen, welche die Abwertungen einer Homosexualität transportieren und darüber die Entwicklung von Sexualität und sexueller Identität beeinflussen würden. Plöderl et al. (vgl. 2009) setzen demgegenüber noch früher im Lebensverlauf an und formulieren die These einer frühkindlichen Internalisierung: Schwule und Lesben würden sich in ‚prähomosexuellen' Kindheiten – das heißt Formen des Aufwachsens, die durch eine latente, weder bewusste noch artikulierte Homosexualität geprägt seien – vor allem geschlechterrollen-nonkonform verhalten. Auf Basis dieses geschlechtlichen Ausdrucks erfahrene Abwertungen würden ins Selbstbild übernommen und während der Bewusstwerdung der Homosexualität identitär auf diese zurückgeführt (vgl. Grossmann 2000; kritisch: Woltersdorff 2005, 223; Brodersen 2018). Ein innerhalb der wissenschaftlichen Debatte randständiger Erklärungsansatz (vgl. Langer 2009) lokalisiert den Moment der ‚Beschädigung' schließlich im Akt des Coming-outs sowie in (selbst-)verweigerter Anerkennung aufgrund der Orientierung an Hetero-Normalitäten und Männlichkeitsnormen (vgl. Baiocco et al. 2016).

[10] Diese unterschiedlichen Erklärungen der Internalisierung verorten die Formierung und Beschädigung der sexuellen Identität in je verschiedenen Zeitpunkten des Aufwachsens. In eins gesetzt und als synonym assoziiert werden dabei jeweils die Einstellungen zu einer Homosexualität, das identitäre Selbstbild und das Lesbisch- bzw. Schwul-Sein als inneres, wahres ‚Selbst an sich'. Ihre theoretische Grundlegung findet diese Perspektive zumeist in der Bezugnahme auf die Arbeit von Vivien Cass (vgl. 1984). Aufbauend auf Erik Eriksons linearem Stufenmodell der Persönlichkeit formuliert Cass eine Theorie der Prozesse schwuler und lesbischer Identitätsentwicklung: Sie setzt dabei ein homosexuelles Begehren voraus, aus dem sich ein Selbstbild sukzessive über Unsicherheit, Widerstreben, Akzeptanz und Stolz entwickeln würde. Eine Verweigerung oder Nichterfüllung dieser Phasen führe demgegenüber zum Stagnieren oder Scheitern des Selbstbildungsprozesses und damit der gesamten Sexualität (vgl. Brown/Trevethan 2010; Bodmer 2013). Das Konzept internalisierter Homophobie ist so in einem Modell homosexuellen Begehrens fundiert, das als ontologische Tatsache dem Subjekt vorausgeht und es auf spezifische Entwicklungslinien festlegt.

Das Gesunde: Kohärenz und Integration als Fluchtpunkte

[11] Die betrachteten Beispiele verknüpfen die Internalisierung der feindlichen Gesellschaft mit den Entwicklungskonzepten der Sexualität: Ihren Schnittpunkt stellt ein Begriff der Gesundheit dar. Aufschluss über Kriterien des gesunden Selbst geben die theoretischen und empirischen Diskussionen um insbesondere zwei mit internalisierter Homophobie assoziierte Gruppen: Bisexuelle und MSM, das heißt Männer, die Sex mit Männern haben, sich aber selbst nicht als schwul oder bisexuell identifizieren.[6] Bisexualität erscheint dabei teilweise als konzeptionelle Herausforderung (vgl. Szymanski/Kashubeck-West/Meyer 2008a), teilweise aber auch als potentiell gesundheitlich folgenreiches Problem: So führe die Mehrdeutigkeit des Erlebens von Begehren über Geschlechtergrenzen hinweg zu einer Instabilität des Selbst (vgl. Rosario et al. 2006). Aus dem höheren Potential, sich identitär zu verändern, so die Argumentation, resultiere ein unbeständiges Selbstbild, womit mindestens statistisch eine erhöhte Belastung durch Selbstabwertungen einhergehe (zur Rekonstruktion dieser Position der Bisexualität als ‚Überschuss sexueller Ordnung' vgl. Kemler/Löw/Ritter 2012). Gleiches gilt für die Gruppe der MSM. Der Begriff taucht in den 2000er Jahren auf und verbindet sich schnell mit dem Konzept internalisierter Homophobie. Wissenschaftler*innen, Journalist*innen und Aktivist*innen rahmen diese Gruppe dabei als hoch problembehaftet (vgl. Hart et al. 2003): In ihnen überschneiden sich die Annahmen und Forschungsergebnisse, dass Menschen ohne zumindest mittelbaren Bezug zu einer ‚Subkultur', Menschen mit einer vorherigen heterosexuellen Heirat und/oder Kindern, mit einem späten oder keinem Coming-out beziehungsweise jene, die sich nicht als lesbisch oder schwul sowie gegebenenfalls bisexuell identifizieren, eher abwertende Einstellungen internalisiert hätten (vgl. Drewes/Kruspe 2015; Riley 2010). Als theoretische Erklärung führen die Arbeiten jeweils einen Zusammenhang zwischen Internalisierung und Scheitern des homosexuellen Selbst und der lesbischen und schwulen Identitätsentwicklung an.

[12] Diese Negativbeispiele verweisen auf die Ausdrucksweisen internalisierter Homophobie und gefährliche bis pathologische Formen des Selbst (vgl. Watzlawick 2004): Die Ablehnung der ‚eigenen' Sexualität und identitäre Uneindeutigkeiten werden als Ursachen von Beziehungsproblemen, sexuellem Risikoverhalten und Suizidalität identifiziert. Die Belastung durch internalisierte Homophobie bestehe somit in der *Inkohärenz* zwischen einem vorgängigen, fundamentalen Begehren und dem identitären Selbst. Ihre Auflösung erfährt diese Inkohärenz demgegenüber als kohärentes Selbst in Form einer *integrierten Identität*: Eine eindeutige, zeitbeständige und abgegrenzte Festlegung von Identität in Übereinstimmung mit sexueller Praxis wird zum Mar-

ker der Gesundheit.[7] Den Fluchtpunkt dieser psychosozialen Belastung bildet sodann die Vision „to reclaim disowned or devalued parts of [one]selves [and] developing an identity into which [ones] sexuality is well integrated." (Herek et al. 1998, 17).

Schwul-lesbische Integration reloaded. Die Messskalen internalisierter Homophobie

[13] Der Diskurs internalisierter Homophobie verweist auf die integrierte Identität und verdeckt sie zugleich. Die Kontur des Belasteten und Pathologischen sowie teilweise auch die Mechanismen der Beschädigung und die Bedingungen für die Gesundheit werden in wissenschaftlicher wie populärer Literatur deutlich benannt. Die Form des Gesunden selbst dahingegen zumeist unklar. Lesbische oder schwule Subjektivität erscheint im Konzept internalisierter Homophobie somit als Norm, die sich durch ihre Selbstverständlichkeit, ihre Unsichtbarkeit und ihre Omnipräsenz konstituiert. Diese Norm zu analysieren bedeutet das implizite identitäre Ideal darzulegen, auf das sich Empirie, Therapie und Aktivismus sowie alle daran anschließenden Diskurse stützen.

[14] Um das „gesunde" Gegenstück der internalisierten Homophobie, die integrierte Identität, aufzuzeigen, sollen im Folgenden die wissenschaftlichen Messskalen betrachtet werden. Diese konkretisieren die theoretischen Grundlagen hinsichtlich der Alltagswelt. Die Operationalisierungen versammeln Items, die als Indikatoren fungieren und die Auswirkungen der homophoben Gesellschaft auf das sexuelle Selbst, also die Ergebnisse der Internalisierung, beschreiben. Sie umkreisen beschreibend den gemeinsamen Fokus der internalisierten Homophobie und nehmen damit zugleich die Ausgestaltung ihrer inhärenten Norm, der integrierten Identität, vor.

[15] Derzeit werden in einschlägigen Übersichten (vgl. Szymanski/Kashubeck-West/Meyer 2008a; Ryan/Blascovich 2014) sechs Skalen als relevant diskutiert: Nungesser Homosexuality Attitudes Inventory (NHAI, Nungesser 1983, zit. nach Quartly 2011), Internalized Homophobia Scale (IHS, Wagner et al. 1994, zit. nach White 2012), Internalized Homophobia (IHP, Herek et al. 1998), Internalized Homonegativity Inventory (IHNI, Mayfield 2001, zit. nach Mayfield 2012), Lesbian Internalized Homophobia Scale (LIHS, Szymanski/Chung 2001) und Short Internalized Homonegativity Scale (SIHS, Currie/Cunningham/Findlay 2004, zit. nach Currie/Findlay/Cunningham 2005).[8] Sie unterscheiden sich dabei hinsichtlich ihrer Adressat*innengruppen – also inwiefern sie nur Schwule, auch Lesben, nur homo- und bisexuelle Männer

oder auch Frauen umfassen –, der Anzahl zu bearbeitender Items und ihrem Verwendungszweck.[9] Eine qualitative Clusterung der Items der betrachteten Skalen nach ihren thematischen Inhalten – jenseits ihrer Polung das heißt der Beschreibung integrierter Identität oder des ‚deformierten' Selbst sowie ihrer Form des Verhältnisses zu eben jenem oder ihrer inhaltlichen Ordnung durch die Autor*innen – ergibt sechs zentrale Themenschwerpunkte (siehe Tab. 1). In unterschiedlicher Akzentuierung durch die jeweiligen Skalen zeichnet sich die innere Struktur internalisierter Homophobie durch folgende Aspekte aus:

	NHAI (1983)	NHAI (1983)	IHP (1998)	IHNI (2001)	LIHS (2001)	SIHS (2004)	Mittelwert	Mittlere Abweichung vom Mittelwert
Zahl der Items (Gesamt)	34	20	9	23	52	12	25	12
(Bedenken vor) Coming-out	14	2	-	1	13	3	5,50	5,33
Änderungswunsch	2	7	6	2	6	1	4,00	2,33
Selbstbezug (und Zukunftsvision)	6	4	2	11	2	-	4,17	2,89
Unwohlsein mit schwulen/ lesbischen Personen o. Institutionen	2	-	1	1	1	4	1,50	1,00
Zustimmung zu Stereotypen	6	6	-	5	2	4	3,83	1,89
Zustimmung zu sexualpolitischen Forderungen	4	-	-	2	3 (Thema: Erziehung, Adoption) + 8 (Thema: Forderungen an andere Lesben)	-	2,83	3,11
Weiteres	-	1 (‚Wouldn't bother me, if I had children who were gay')	-	1 (‚being gay is important part of life')	1 (‚Talking back') + 5 (‚knowledge of lesbian movies, books, history') + 7 (Thema: soziale Beziehungen insb. in ‚community')	-	2,50	3,50

Tab. 1: Häufigkeiten der thematischen Codierungen je Messskala

[16] Häufigstes Kriterium internalisierter Homophobie sind *I. Bedenken vor der Praxis des Coming-out*. Sowohl ein Unwohlsein beim Gedanken an ein öffentliches Gespräch über Homosexualität als auch ein Coming-out vor Freund*innen, Familie oder im Beruf vermeiden zu wollen, sind ein Indikator internalisierter Homophobie. Dieser wird etwa über die Ablehnung der Aussagen „I would not mind if my neighbors knew that I am gay" (NHAI) und „I am comfortable being an ‚out' lesbian. I want others to know and see me as a lesbian" (LIHS) erhoben. Coming-out wird in diesem Kontext sowohl als Zustand als auch als aktiv herzustellender Prozess adressiert. Die integrierte Identität zeichnet sich durch die Negation einer Bedrohlichkeit des Coming-out und durch eine breit gestreute öffentliche Thematisierung des zugrundeliegenden Begehrens aus (vgl. die Kritik von Tilsen/Nylund 2010). Coming-out ist damit zugleich selbstverständliches und notwendiges Element gesunder Homosexualität wie auch ein Weg zu dieser.

[17] Am zweithäufigsten – und als einzige in allen Skalen enthaltene Dimension – wird der *II. Änderungswunsch* von sexuellem Begehren in der Operationalisierung internalisierter Homophobie benannt. Entsprechende Items sind „I have tried to stop being attracted to men in general" (IHP) und „If there were a pill that could change my sexual orientation, I would take it" (IHS). Teil dieses inhaltlichen Konnexes sind sowohl direkte Wünsche der Veränderung und der Versuch, dahingehende (semi-)professionelle Hilfe in Anspruch zu nehmen, als auch Gefühle der Reue oder der Wut auf die eigene Homosexualität. Allein in dieser Dimension besteht so ein direkter Bezug zu einem Selbstbild, bei dem die situative Weltdeutung und die eigene Identifikation in einer Linie mit dem sexuellen Fühlen steht. Positiv gewendet formulieren einige Items eine explizite Form integrierter Identität: „I have no regrets about being gay" (IHS); „I would not give up being gay, even if I could" (IHS).

[18] Genauer bestimmt wird diese identitäre Akzeptanz durch unterschiedliche Weisen *III. sexueller Selbstbezüge und Erlebensweisen*. Mit Formulierungen wie „I feel alienated from myself because of being gay […]"(IHP) schließen diese an die distanzierende Bewegung des Änderungswunsches an, konkretisieren aber die Störung des Verhältnisses zum Begehren jeweils durch den entscheidenden Referenzpunkt der eigenen Homosexualität. Aufgerufen werden dabei verschiedene Qualitäten des Erlebens in Gefühlen und Gedanken. Die negativ konnotierten Items zeichnen die Minderwertigkeit, Scham, Niedergeschlagenheit und Ungerechtigkeit dann als Gefahren: „I feel ashamed of my sexuality" (IHNI), „I feel that being gay/bisexual is a personal shortcoming for me" (IHP) und „When I think of my homosexuality I feel depressed" (IHNI) (vgl. auch die Herleitung internalisierter Homophobie bei Johnson/Yarhouse 2013).

[19] Den negativen Selbstbezügen gegenüber stehen sodann positiv bewertende Aussagen. Diese entwerfen das Bild eines wertschätzenden Bezugs auf die eigene Homosexualität und eine damit einhergehende Freude. Sie reichen von der Möglichkeit eines befriedigenden zukünftigen Lebens bis hin zum Glück über die Homosexualität, zur Dankbarkeit dafür und zum Stolz darauf: „I am proud to be gay" (IHNI) und „Being gay is a satisfactory and acceptable way of life for me" (IHS). Dementgegen besteht eine Abfrage einer Selbstverständlichkeit oder Irrelevanz der Homosexualität nur in einem Item „My homosexuality does not make me unhappy" (NHAI). Indikator für die Integration der Identität ist damit nicht das *undoing* bzw. die Irrelevanz der Homosexualität für das Selbstbild, sondern dessen positive Steigerung[10] und Relevanz[11].

[20] Mit wenigen Items schließt die Erfassung eines *IV. Gefühls des Unwohlseins* an die vorgenannten Aspekte der öffentlichen Präsentation einer Homosexualität an. Mit Fokus auf subkulturelle Räume und Gruppen wird nun wiederum nicht die Bereitschaft zur Thematisierung, sondern das Erleben entsprechender Kontexte erfragt: „Social situations with gay men make me feel uncomfortable" (SIHS) und „I often feel intimidated while at gay venues" (SIHS). Nur in einem Item deutet sich dahingegen die Komponente möglicher sexueller Beziehungen an. Umrissen wird das Bild einer integrierten Identität somit durch den angenehmen Kontakt zur Subkultur und zu anderen Schwulen und Lesben.[12]

[21] Als weitere zentrale Kategorie werden in der Operationalisierung Einstellungen zu einer allgemeinen und abstrakten Homosexualität in Form der *V. Zustimmung zu Stereotypen* erhoben. Ausgehend von Einordnungen wie „Homosexuality is deviant" (IHS) oder „Homosexuality is not as good as heterosexuality" (NHAI) werden vor allem negative Stereotype erfragt.[13] Die Items fokussieren dabei vor allem zwei Perspektiven. Zum einen ziehen sie Vergleiche zur Heterosexualität – gekoppelt nicht etwa an Begründungen, sondern an Formbestimmungen des Verhältnisses: Homosexualität ist nicht mehr nur als anders und von der Norm abweichend, sondern darüber hinaus als moralisch falsch beziehungsweise gesellschaftlich dysfunktional bestimmbar. Zum anderen werden – explizit mit Bezug auf schwule Männer – vor allem Aussagen zu partnerschaftlichem und sexuellem Verhalten erhoben. Die Promiskuität, die Anonymität sexueller Begegnungen, die Unfähigkeit zu stabilen Partnerschaften und die Gefahr der Vereinsamung zeichnen eine gesellschaftlich negativ konnotierte Form sexueller Beziehungen und deren Auswirkungen nach.

[22] Die Operationalisierung der Items ist dabei komplex. So beschreibt die Zustimmung zu den Aussagen „Most gay men prefer anonymous sexual en-

counters" (SIHS) und „Gay men tend to flaunt their sexuality inappropriately" (SIHS) zunächst eine subjektive Beobachtung. Im Kontext der Erhebung wird deutlich, dass diese Aussagen aber als Folge der gesellschaftlichen Deformation durch internalisierte Homophobie zu verstehen sind. Jeweils wird in ihnen eine Form der Abwertung schwuler Männer erfragt. Dieser zuzustimmen, muss somit bedeuten, eine Homosexualität ungerechtfertigter Weise abzuwerten. Der Gegenhorizont einer integrierten Identität verlangt so, diese Aussagen als Devianzvorwürfe an schwule Männer zurückzuweisen, ohne dabei auf eine statistische Faktizität oder die subjektive Perspektive zurückzugreifen. Gemessen wird über die stereotypen Aussagen somit weniger eine individuelle Einstellung, sondern die zunächst vorbehaltlose unterstützende Haltung zur dadurch konstituierten Gruppe. Das Homosexuelle gilt es im Sinne eines Eigenen, so vor negativen, von außen an die Gruppe herangetragenen Zuschreibungen zu schützen.

[23] Die Differenzierung zwischen der Gruppe der (homosexuellen) Eigenen und dem außenstehenden Aggressor erfährt schließlich in der *VI. Zustimmung zu sexualpolitischen Forderungen* eine Fortsetzung. Die jeweiligen Politikentwürfe stellen einen Gegenpol zu den vorangegangenen stereotypen Abwertungen dar und fordern auf gleiche Weise eine unhinterfragte Zustimmung ein. Abgefragt werden vor allem populäre Forderungen etwa nach der Steigerung medialer Repräsentationen, der Thematisierung im Schulunterricht und dem Recht auf Adoption.[14] Es ist so Teil integrierter Identität, sich mit den Forderungen dominanter, schwuler und lesbischer Bewegungen gemein zu machen.[15]

[24] Zusammenfassend zeichnet sich innerhalb des Konzepts internalisierter Homophobie die Abwehr der Gefahr der Inkohärenz beziehungsweise die Gesundheit der integrierten Identität so in drei spezifischen Verhältnissen zur Homosexualität ab. Diese sei erstens grundsätzlich und vollumfänglich als Ausdruck des eigenen Selbst anzunehmen und hinsichtlich der Selbstwahrnehmung wie der Außendarstellung positiv zu bewerten. Bedenken und Unwohlsein weichen in der integrierten Identität zweitens Gefühlen wie Stolz und Nähe zur Homosexualität – unabhängig davon, ob es sich um die eigene oder die anderer Personen handelt. Die derart konturierte Eigengruppe ist drittens in Form von Einstellungen nach innen oder Politiken nach außen zu schützen. Die Akzeptanz, die positive Besetzung und der Schutz der Homosexualität zeichnen so die Werthaltungen, Gefühle und Gedanken des lesbischen und schwulen Subjektes aus, das die Norm jenseits der Pathologie internalisierter Homophobie darstellt.

Identität als Emanzipationsvision

[25] Das Verhältnis des Konzepts internalisierter Homophobie zum darin formierten Subjekt integrierter Identität ist auf zwei Weisen zu bestimmen. Erstens basiert es auf Akten der ‚Kommensurabilisierung': Eva Illouz fasst darunter die in Diskursen des Psychischen häufige „Herstellung eines gemeinsamen metrischen Systems, um unterschiedliche Objekte standardisieren und vergleichen zu können, mit dem Ziel eine[r…] Äquivalenz zwischen ihnen" (Illouz 2015, 355). So werden in der Operationalisierung internalisierter Homophobie Einstellungen, Gefühle, Wünsche und Praxen unterschiedlicher Themenfelder zunächst differenziert und anschließend jeweils explizit auf eine Homosexualität bezogen. Ein weiterer Begründungszusammenhang oder eine darüber hinausweisende Bedeutung werden ausgeschlossen. Sodann werden diese Beobachtungen als Deformationen durch eine homophobe Gesellschaft interpretiert, einzeln erfasst und schlussendlich in einem metrischen System vergleichbar gemacht. Dies erlaubt die Umwandlung in eine Maßzahl internalisierter Homophobie. Diese Quantifizierung lässt sich sodann zur Einstufung eines Therapiefortschritts verwenden oder im Zusammenhang mit Angaben der Lebenszufriedenheit journalistisch-aktivistisch aufarbeiten (vgl. Shachak 2018).

[26] Die betrachteten Teilaspekte der Operationalisierung internalisierter Homophobie werden im Laufe dieser Prozessierung untereinander verfugt. Ihre inhaltliche Differenz und ihre Mehrdeutigkeit werden durch das Konzept internalisierter Homophobie gleichzeitig negiert und instrumentalisiert: Die jeweiligen Dimensionen sind einerseits von außen weder erkenntlich noch einer Reflexion zugänglich. Andererseits stellt ihre thematische Breite die Voraussetzung für die Ausweitung dar, welche die vielfältigen Bezugnahmen in der empirischen Praxis und im populären Diskurs möglich macht. Gerade aufgrund der Kombination dieser unterschiedlichen Teilaspekte ist die empirische Analyse von Rigmor Berg, Heather Muthe-Kaas und Michael Ross wenig verwunderlich, dass internalisierte Homophobie im homosexuellen Leben omnirelevant sei (vgl. 2016, 552): Der Nachweis eines Zusammenhangs internalisierter Homophobie mit spirituellen, mentalen, karriererelevanten, physischen, sozialen und verhaltensbezogenen Aspekten der Lebensgestaltung von Lesben und Schwulen zeigt sich eher als selbsterfüllende Prophezeiung, wird die Vielgestaltigkeit der jeweiligen Messskalen in Rechnung gestellt.

[27] Zweitens spezifizieren die Operationalisierungen die gesellschaftspolitische Einordnung internalisierter Homophobie und die Vision eines kohärenten homosexuellen Selbst. Entgegen der Kritik, dass unter dem Diktum internalisierter Homophobie keine Reflexion und Veränderung gesellschaftlicher Prob-

leme stattfände und es das Primat der Heterosexualität durch die Anforderung eines Coming-out wiederhole (vgl. Tilsen/Nylund 2010) beziehungsweise die gesellschaftliche Machtfrage unangetastet bleibe (vgl. Zuehlke 2004, 30), kann in den untersuchten Arbeiten durchaus ein politisches Moment lokalisiert werden (vgl. auch die kritisch-affirmative Einschätzung von Langdrige 2007). So kommt in den jeweiligen Arbeiten wie auch den Messskalen ein parteilich-politischer Anspruch zum Ausdruck, der eine Umverteilung von Verantwortlichkeit anvisiert. Im Konzept internalisierter Homophobie wird die Individualisierung psychischer Belastungen von Schwulen und Lesben infrage gestellt. Erklärungen psychischer Erkrankungen durch eine homosexuelle Disposition werden zurückgewiesen und Pathologien programmatisch auf eine homophobe Gesellschaft zurückgeführt. Zu befragen ist das Konzept internalisierter Homophobie demnach nicht hinsichtlich der Existenz einer politischen Zielsetzung, sondern hinsichtlich der Ausgestaltung dieser Zielsetzung.

[28] Im Akt der Politisierung transformiert das Konzept internalisierter Homophobie den Diskurs über psychosoziale Belastungen von Lesben und Schwulen zugleich. Während Sabine Hark noch feststellt, dass unbekannt ist, „welche psychosozialen Folgen [für schwule und lesbische Jugendliche] das Gebot zur Heimlichkeit hat" (2000, 54) und ihre Analyse nachfolgend auf die Strukturen dieses Gebotes ausrichtet, setzt der Diskurs internalisierter Homophobie das Individuum ins Zentrum: Mit den jeweiligen Operationalisierungen wird das Handeln und Erleben Einzelner fokussiert, etwa hinsichtlich der individuellen Praxis der Heimlichkeit. Ziel der makropolitischen Einordnung psychischer Belastung im Konzept internalisierter Homophobie ist sodann auch nicht die Aussetzung gesellschaftlicher Strukturen und Zwänge, sondern die Stärkung des Selbst über die bestehenden Barrieren hinaus. Der „Feind von Innen" (Rauchfleisch 2014, o.S.; vgl. ebenso und prominent im Diskurs Margolies/Becker/Jackson-Brewer 1987) wird so im Außen manifestiert und dort problematisiert, je mit dem Ziel das Subjekt trotz und entgegen seiner Deformation zu stärken. Gerade weil es dieses Paradigma der Ich-Stärke nicht erfüllt, gilt das Interviewzitat „Ach es wäre alles einfacherer [sic!], wenn ich hetero wäre" den Autor*innen Margret Göth und Ralph Kohn (2014, 143) nicht als kritische Gesellschaftsanalyse, sondern als exemplarischer Fall internalisierter Homophobie.[16] Das Kampffeld der aktiven Umsetzung der Gesellschaftskritik internalisierter Homophobie ist damit das Individuum. Der Appell, der mit dieser Form der Gesellschaftskritik einhergeht, lautet nicht etwa „tut etwas, damit es schwulen Männern gut geht", sondern „tut etwas, damit dieser schwule Mann sein Leben z.B. durch sein Coming-out selbst wieder positiv gestalten kann". Gefordert werden schwule und lesbische Subjekte so nicht im Sinne einer etablierten Kultur politischen Engagements oder des Protests als revolutionäre oder transformatorische, sondern als emanzipierte Subjekte.

[29] Das Konzept – und der populäre Diskurs (vgl. Schock 2016) – internalisierter Homophobie beteiligen sich so an einer gegenwärtigen individuumszentrierten Formierung von „Emanzipation". Impliziert sind darin drei relevante Aspekte. Emanzipation wird erstens verstanden als individuelle Tätigkeit, die zu einem Makroeffekt kumuliert (vgl. l'Amour laLove 2016), und nicht als kollektiver oder gar solidarischer Kampf um gesellschaftliche Veränderungen und Befreiung (vgl. Laufenberg 2013). Zweitens gilt Emanzipation als Aktivität, im Gegensatz zur bloßen Existenzerhaltung marginalisierter Gruppen, die ebenfalls als Widerstand gedeutet werden könnte (vgl. Ahmed 2010). Drittens wird Emanzipation als Empowerment im Sinne eines spezifischen, identitätsbasierten Subjekt-Seins aufgefasst, welches durch seine zeit- und kontextbeständige Ausgestaltung die Notwendigkeit der Gegenwehr begründet und dem nur die ausreichende Kraft fehlt, um diese erfolgreich umzusetzen (vgl. Michaels/Parent/Torrey 2016; für eine Rekonstruktion vgl. Laufenberg 2013).

[30] Indem es auf die multiplen Dimensionen schwulen und lesbischen Lebens zurückgreift, formiert internalisierte Homophobie ganzheitliche und allumfassende Grenzlinien zwischen passenden und unpassenden Umgangs- und Bewältigungsstrategien (innerhalb) einer homophoben Gesellschaft. Die jeweiligen Operationalisierungen bilden in ihrer Verfugung ein nur schwerlich hinterfragbares Maß der ‚gesunden' Homosexualität, die zu erreichen eine politisierte Aufwertung erhält. Die subkulturellen Versuche des Selbstverstehens, die das Engagement um internalisierte Homophobie darstellen, verwandeln sich so in eine durch das wissenschaftliche Konzept geprägte, therapeutische und diskursive Anforderung der Kohärenz an das individuelle Selbst. Messen lassen muss sich dieses nun an seiner Ich-Stärke und seinem Willen zur (öffentlichen) Durchsetzung seiner gleichförmig-individuellen Homosexualität.

Endnoten:

1 Dieser Artikel ist eine Überarbeitung eines Vortrags auf der Tagung „Aktuelle Herausforderungen der Geschlechterforschung" (2017). Ich danke Lotta Lili Fiedel, Lilian Hümmler, Eva Sänger und Tanja Carstensen für zahlreiche Anmerkungen und Hinweise.

2 Dies zeigt sich auch in den Ausweitungen des Konzeptes u.a. auf trans* Perspektiven (vgl. Meyer 2016).

3 Zur vorausgehenden allgemeinen Aufwertung einer Selbsterkenntnis durch psychische Begriffe unter dem kulturellen Versprechen der Befreiung siehe Illouz (vgl. 2015).

4 Eine genealogische Betrachtung ist im Rahmen dieses Beitrags nicht möglich. Verwiesen sei an dieser Stelle auf George Weinbergs (vgl. 1972) „Society and the healthy ho-

mosexual". Seine Arbeit habe, so vermerken die betrachteten Arbeiten zu internalisierter Homophobie, erstmals die psychosoziale Situation von Schwulen und Lesben mit gesellschaftlichen Strukturen in Verbindung gesetzt (vgl. Szymanski/Kashubeck-West/Meyer 2008a). Diese Verortung macht deutlich, dass die Debatte aus dem US-amerikanischen Diskursraum stammt und trotz ähnlicher zeitlicher und thematischer Verortung keine Verbindungen zur psychoanalytischen Denktradition und Selbstbetrachtung in der deutschen Schwulen- und Lesbenbewegung der 1970er Jahre herstellt (vgl. l'Amour laLove 2016). Die genaue Abgrenzung des materialistisch und psychoanalytisch orientierten Konzepts des Selbsthasses muss allerdings an anderer Stelle weiter ausgeführt werden. Zudem ist schon in Weinbergs Arbeit eine Ortlosigkeit und Universalität des Paradigmas angelegt. Auch wenn einige Kritiken eine heterogenitätstheoretische Überarbeitung anstreben und die spezifischen Abwertungserfahrungen von Lesben sowie zwischen Persons of Color und weißen Queers differenzieren, gehen die meisten Arbeiten doch von einer Allgemeingültigkeit der psychischen Strukturen aus. So wird das Konzept etwa bruchlos nach China, Hong Kong und in den Kongo übertragen (vgl. Chow/Cheng 2010).

5 Das Konzept internalisierter Homophobie bildet keine homogene Entität: Unter den Labeln ‚internalisierter Heterosexismus' (vgl. Szymanski/Kashubeck-West/Meyer 2008a) und ‚internalisierte Homonegativität' (vgl. Pierrard 2014) ergeben sich teilweise Verschiebungen, die vor allem semantisch versuchen, der gesellschaftsstrukturellen Dimension von Abwertung Rechnung zu tragen (vgl. Langer 2009: 44ff.). Dies hat auch Konsequenzen für die Theoriearbeit. Da sich die jeweiligen Mechanismen der Internalisierung stark ähneln, möchte ich im Folgenden die im Diskurs dominante Formulierung der ‚internalisierten Homophobie' generalisierend beibehalten und die Gemeinsamkeiten eines grundlegenden Konzeptes anstelle der Differenzierungen betonen.

6 Die wissenschaftlichen Artikel unterschieden hier explizit die Gruppe der MSM von schwulen Männern, die sich selbst auf diese Weise bezeichnen. Diese Kategorisierung von Selbstbezeichnungen läuft der vor allem aktivistisch vorgenommenen Zusammenfassung beider Gruppen unter dem Terminus MSM entgegen.

7 Im Kontext psychischer Gesundheit und identitärer Kohärenz steht der wissenschaftliche Diskurs internalisierter Homophobie unter Druck, immer weitergehende Erklärungen zu entwickeln. Nicht mehr sind nur die reflexiv verfügbaren Einstellungen zu erfassen, sondern – in Hinblick auf sich renitent als heterosexuell verstehende, glückliche MSM – auch unbewusste Affekte über Reaktionszeiterhebungen zu messen (vgl. Steffens/Wagner 2009). Im Duktus der ‚Identitätsverweigerung' erklärt auch Klocke (vgl. 2014) die Gewalttätigkeit besonders homophober Männer: Erregungsmessungen würden zeigen, dass diese selbst homosexuell seien und ihre internalisierte Homophobie externalisieren würden.

8 Aufgrund der Auslassung in diesen Übersichten wurde die ältere RHS (Ross/Rosser 1996) nicht bearbeitet.

9 Vor allem die LIHS und die SIHS heben sich von den weiteren Skalen ab. Erstere kritisiert den bestehenden Androzentrismus des Feldes und reformuliert internalisierte Homophobie spezifisch für Lesben (vgl. Szymanski/Kashubeck-West/Meyer 2008a). Zweitere ist eine besonders kurze Skala, die auch in Forschungen eingesetzt werden soll, die nicht ausschließlich internalisierte Homophobie fokussieren (vgl. Currie/Findlay/Cunningham 2005). Sie trägt so zur Ausweitung des Diskurses internalisierter Homophobie bei.

10 In diesem Sinne kann auch das Item „I believe being gay is an important part of me" (IHNI) interpretiert werden. Aufgrund der unklaren Konnotation zwischen ‚es ist mir wichtig' und ‚es prägt mein Leben' wurde dieses aber unter ‚Weiteres' verortet.

11 Das polare Auseinanderfallen stellt auch eine agentielle Eigendynamik der Messinstrumente dar. Quantitative Messverfahren sind auf einen möglichst hohen Kontrast angewiesen, was eher zum Ausschluss von Items führen mag, die eine unspezifische

‚Irrelevanz' beinhalten.

12 Hieran schließen die singulär in der LIHS vorhandenen sieben weiteren Items an, die den faktischen Aufenthalt in Subkultur und lesbischen Freundschaftsnetzwerken erheben, und die weiteren fünf Aussagen, die das Wissen um lesbische Bücher, Filme, Community-Strukturen und Konferenzen abfragen.

13 Erstmals werden dabei Aussagen verwendet, die auch in Fragebögen zur Erfassung von Ressentiments und Ablehnung von Heterosexuellen gegenüber Schwulen und Lesben vorkommen, etwa im etablierten Instrument ‚Attitudes towards lesbians and gay men – Revised' (Herek et al. 1998). Die Operationalisierung fokussiert damit über die interne Verarbeitung im Selbst hinaus internalisierte Homophobie auch als direkte Übertragung spezifischer gesellschaftlicher Werthaltungen.

14 Augenscheinlich ist dabei eine geschlechterstereotype Verschiebung zwischen den Skalen: Wendet sich die IHNI der Frage medialer Abbildungen zu, fokussiert die LIHS die Themen Adoption und Kindererziehung. Die ansonsten sehr ähnlichen Skalen erhalten damit, neben den thematischen Akzentuierungen, eine Vergeschlechtlichung, die Lesben als institutionell verpartnert und für Kinder verantwortlich thematisiert. Die weiteren Forderungen an Lesben, in einer politischen Situation nicht zu „aggressiv" oder „butch" aufzutreten, konterkarieren zwar das Bild einer zurückhaltenden, sorgenden Mutter, schmälern allerdings nicht die eindeutig vergeschlechtlichten Anrufungen.

15 Nicht analytisch eingeordnet werden konnten die Items „It would not bother me, if I had children, who were gay" (IHS) und „I could not confront a straight friend or acquaintance, if she or he made a homophobic or heterosexist statement to me" (LIHS). Diese fallen in ihrem Bezugsobjekt – eigene Kinder statt dem Selbst, anderen Schwulen und Lesben oder der heterosexuellen Öffentlichkeit – und ihrer Form – aktive Handlung anstelle von Einstellungen, Einschätzungen oder Gefühlen – aus den dargestellten Kategorien heraus, auch wenn sie eindeutig eine Annahme bzw. Verteidigung der Homosexualität und damit eine Identifikation abbilden.

16 Nur wenige Ansätze gehen über diese mikrologische Betrachtung hinaus und formulieren Hinweise, wie auf einer Meso- oder Makroebene Betroffene, Aktivist*innen und Therapeut*innen sich für gesellschaftliche Veränderungen in Schulbildung, medialen Repräsentationen oder Gesetzgebungen einsetzen können und sollen (vgl. Kashubeck-West/Szymanski/Meyer 2008).

Literaturverzeichnis

Ahmed, Sara (2010): The Promise of Happiness. Durham: Duke University Press.

Baiocco, Roberto/Fontanesi, Lilybeth/Santamaria, Federica/Ioverno, Salvatore/Baumgartner, Emma/Laghi, Fiorenzo (2016): Coming Out during Adolescence. Perceived Parents' Reactions and Internalized Sexual Stigma. In: Journal of Health Psychology 21 (8), 1809-1813. doi: 10.1177/1359105314564019.

Berg, Rigmor/Muthe-Kaas, Heather/Ross, Michael (2016): Internalized Homonegativity. A Systematic Mapping Review of Empirical Research. In: Journal of Homosexuality 63 (4), 541-558. doi: 10.1080/00918369.2015.1083788.

Biechele, Ulrich (2004): Identitätsentwicklung schwuler Jugendlicher. Eine Befragung deutschsprachiger junger Schwuler in der schwulen Szene sowie im Internet. Dissertation.

Bodmer, Nancy (2013): Psychologie der Jugendsexualität. Theorie, Fakten, Interventionen. Bern: Huber.

Brodersen, Folke (2018): Gestalt(ung) des Coming-out. Lesbische und schwule Jugendliche und junge Erwachsene in der Ökonomie der Sichtbarkeit. In: GENDER 10 (3), 85-100. doi: 10.3224/gender.v10i3.07.

Brown, Jac/Trevethan, Robert (2010): Shame, Internalized Homophobia, Identity Formation, Attachment Style, and the Connection to Relationship Status in Gay Men. In: Amercian Journal of Men's Health 4 (3), 267-276. doi: 10.1177/1557988309342002.

Biechele, Ulrich (2004): Identitätsentwicklung schwuler Jugendlicher. Eine Befragung deutschsprachiger junger Schwuler in der schwulen Szene sowie im Internet. Dissertation.

Cass, Vivien (1984): Homosexual Identity Formation. Testing a Theoretical Model. In: Journal of Sex Research 20 (2), 143-167.

Chow, Pizza Ka-Yee/Cheng, Sheung-Tak (2010): Shame, Internalized Heterosexism, Lesbian Identity, and Coming Out to Others. A Comparative Study of Lesbians in Mainland China and Hong Kong. In: Journal of Counseling Psychology 57 (1), 92-104. doi: 10.1037/a0017930.

Currie, Matthew/Cunningham, Everada/Findlay, Bruce (2004): The Short Internalized Homonegativity Scale. Validation of the Factorial Structure of a New Measure of Internalized Homophobia. In: Journal of Educational and Psychological Measurement 64, 1053-1067. doi: 10.1177/0013164404264845.

Currie, Matthew/Findlay, Bruce/Cunningham, Everarda (2005): Homophobic Appropriation. The Psychological Correlates of the Short Internalized Homonegativity Scale. A New Measure of Internalized Homophobia. In: Australian Journal of Counselling Psychology 6 (1), 11-21. doi: 10.1177/0013164404264845.

Drewes, Jochen/ Kruspe, Martin (2015): Schwule Männer und HIV/AIDS 2013. Schutzverhalten und Risikomanagement in den Zeiten der Behandelbarkeit von HIV. DAH-Forum.

Göth, Margret/Kohn, Ralph (2014): Sexuelle Orientierung in Psychotherapie und Beratung. Berlin: Springer.

Grossmann, Thomas (2000): Prä-homosexuelle Kindheiten. Eine empirische Untersuchung über Geschlechtsrollenkonformität und -nonkonformität bei homosexuellen Männern in Kindheit, Jugend und Erwachsenenalter. Dissertation.

Hark, Sabine (2000): Neue Chancen – alte Zwänge? Zwischen Heteronormativität und posttraditionaler Vergesellschaftung. Zur sozialen und psychischen Situation lesbischer Mädchen und schwuler Jungen in Nordrhein-Westfalen. Expertise zum 7. Kinder- und Jugendbericht der Landesregierung NRW. Düsseldorf: Ministerium für Frauen, Jugend, Familie und Gesundheit.

Hart, Trevor/Wolitski, Richard/Purcell, David/Gómez, Cynthia/Halkitis, Perry (2003): Sexual Behavior among HIV-positive Men who Have Sex with Men. What's in a Label? In: The Journal of Sex Research 40 (2), 179-188. doi: 10.1080/00224490309552179.

Herek, Gregory/Cogan, Jeanine/Gillis, Roy/Glunt, Eric (1998): Correlates of Internalized Homophobia in a Community Sample of Lesbians and Gay Men. In: Journal of the Gay and Lesbian Medical Association 2 (1), 17-25.

Holz, Susanne (2017): Schwule Liebe im Geheimen. In: Luzerner Zeitung. http://www.tagblatt.ch/nachrichten/panorama/schwule-liebe-im-geheimen;art253654,4994595 (02.12.2017).

Illouz, Eva (2015): Die Errettung der modernen Seele. Therapien, Gefühle und die Kultur der Selbsthilfe. 4. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Johnson, Veronica/Yarhouse, Mark (2013): Shame in Sexual Minorities. Stigma, Internal Cognition and Counseling Considerations. In: Counseling and Values. Ausgabe 58 (4), 85-103. doi: 10.1002/j.2161-007X.2013.00027.x.

Kashubeck-West, Susan/Szymanski, Dawn/Meyer, Jill (2008): Internalized Heterosexism. Clinical Implications and Training Considerations. In: The Counselling Psychologist 36 (4), 615-630. doi: 10.1177/0011000007309634.

Kelley, Thomas/Robertson, Richard (2008): Relational Aggression and Victimization in Gay

Male Relationships. The Role of Internalized Homophobia. In: Agrressive Behavior 34, 475-485. doi: 10.1002/ab.20264.

Kemler, Eva/Löw, Martina/Ritter, Kim (2012): Bisexualität als Überschuss sexueller Ordnung. Eine biografieanalytische Fallstudie zur sexuellen Selbstwerdung. In: Zeitschrift für Sexualforschung, 25, 314-338. doi: 10.1055/s-0032-1330297.

Klocke, Ulrich (2014): Homophob? Muss nicht sein. In: Zeit-Online. https://www.zeit.de/wissen/2014-02/homophobie-ursachen-folgen-akzeptanz. (18.05.2016)

l'Amour laLove, Patsy (2016): Selbsthass und Emanzipation. Das andere in der heterosexuellen Normalität. In: l'Amour laLove, Patsy (Hg.): Selbsthass und Emanzipation. Das andere in der heterosexuellen Normalität. Berlin: Querverlag, 11-33.

Langdridge, Darren (2007): Are You Angry or Are You Heterosexual? A Queer Critique of Lesbian and Gay Models of Identity Development. In: Moon, Lyndsey (Hg.): Feeling Queer or Queer Feelings? Radical Approaches to Counselling Sex, Sexualities and Genders. London: Routledge, 23-35.

Langer, Phil (2009). Beschädigte Identität. Dynamiken des sexuellen Risikoverhaltens schwuler und bisexueller Männer. Wiesbaden: Verlag für Sozialwissenschaften.

Laufenberg, Mike (2013): Utopisches Begehren. Vorrede zum Queer-Werden. In: jour fixe initiative berlin (Hg.): „Etwas fehlt". Utopie, Kritik und Glücksversprechen. Münster: edition assemblage, 177-196.

Margolies, Liz/Becker, Martha/Jackson-Brewer, Karla (1987): Internalized Homophobia. Identifying and Treating the Oppressor within. In: Boston Lesbian Psychologies Collective (Hg.): Lesbian Psychologies. Explorations and Challenges. Chicago: University of Illinois Press, 229-241.

Mayfield, William (2012): Internalized Homonegativity Inventory (IHNI). In: Measurement Instrument Database. doi: 10.13072/midss.225.

Mayfield, William (2001): The Development of an Internalized Homonegativity Inventory for Gay Men. In: Journal of Homosexuality, 41 (2), 53-76. doi: 10.1300/J082v41n02_04.

Meyer, Erik (2016): ‚Damit habe ich nichts zu tun…' Über das Phänomen der internalisierten Trans*feindlichkeit. In: l'Amour laLove, Patsy (Hg.): Selbsthass und Emanzipation. Das andere in der heterosexuellen Normalität. Berlin: Querverlag, 195-204.

Meyer, Ilan (1995): Minority Stress and Mental Health in Gay Men. In: Journal of Health and Behavior 36 (3), 38-56.

Michaels, Matthew/Parent, Mike/Torrey, Carrie (2016): A Minority Stress Model for Suicidal Ideation in Gay Men. In: Suicide and Life Threatening Behavior 46 (1), 23-34. doi: 10.1111/sltb.12169.

Nungesser, Lon (1983): Homosexual Acts, Actors, and Identities. New York: Praeger.

Pierrard, Mélanie (2014): Internalisierte Homonegativität. Eine empirische Studie zur sozialen Realität selbstverachtender Identität. Saarbrücken: Akademikerverlag.

Plöderl, Martin/Kralovec, Karl/Fartacek, Clemens/Fartacek, Reinhold (2009): Homosexualität als Risikofaktor für Depression und Suizidalität bei Männern. In: Blickpunkt der Mann. Wissenschaftliches Journal für Männergesundheit 7 (4), 28-37.

Quartly, Simon (2011): Internalized Homophobia in Relation to Attitudes and Perceptions of Gay Men toward Gay Men. Master's Thesis. https://commons.pacificu.edu/spp/180/ (07.11.2017).

Rauchfleisch, Udo (2014): ‚Wie ein Feind von innen'. https://magazin.hiv/2014/05/14/wie-ein-feind-von-innen/ (02.12.2017).

Riley, Bettina (2010): GLB Adolescent's ‚Coming out'. In: Journal of Child and Adolescents Psychiatric Nursing 23 (1), 3-10. doi: 10.1111/j.1744-6171.2009.00210.x.

Rosario, Margaret/Hunter, Joyce/Maguen, Shira/Gwadz, Marya/Smith, Raymond (2001): The Coming-Out Process and its Adaptational and Health-Related Associations among Gay, Lesbian, and Bisexual Youths. Stipulation and Exploration of a Model. In: American Journal of Community Psychology 29 (1), 133-160. doi: 10.1023/A:1005205630978.

Rosario, Margaret/Schrimshaw, Eric/Hunter, Joyce/Braun, Lisa (2006): Sexual Identity Development among Lesbian, Gay and Bisexual Youths. Consistency and Change over Time. In: The Journal of Sex Research 43 (1), 46-58. doi: 10.1080/00224490609552298.

Rose, Nikolas (1998): Inventing our Selves. Psychology, Power and Personhood. Cambridge: Cambridge University Press.

Ross, Michael/Rosser, Simon (1996): Measurement and Correlates of Internalized Homophobia. A Factor Analytic Study. In: Journal of Clinical Psychology 52 (1), 15-21. doi: 10.1002/(SICI)1097-4679(199601)52:1<15::AID-JCLP2>3.0.CO;2-V.

Rosser, Simon/Bockting, Walter/Ross, Michael/Miner, Michael/Coleman, Eli (2008): The Relationship Between Homosexuality, Internalized Homo-Negativity, and Mental Health in Men Who Have Sex with Men. In: Journal of Homosexuality 55 (1), 150-168. doi: 10.1080/00918360802129394.

Ryan, William/Blascovich, Jim (2014): Measures of Attitudes towards Sexual Orientation: Heterosexism, Homophobia, and Internalized Stigma. In: Boyle, Gregory/Saklofske, Donald/Matthews, Gerald (Hg.): Measures of Personality and Social Psychological Constructs. Amsterdam: Elsevier, 719-751.

Sander, Dirk (2016): Bewegung für Gesundheit! Was beeinflusst die Gesundheitsprofile sexueller Minderheiten und was muss getan werden? In: l'Amour laLove, Patsy (Hg.): Selbsthass und Emanzipation. Das andere in der heterosexuellen Normalität. Berlin: Querverlag, 205-218.

Schock, Axel (2016): Der innere Konflikt. http://magazin.hiv/2016/03/27/der-innere-konflikt/ (02.12.2017).

Shachak, Mattan (2018): (Aus)tausch der Gefühle. Über die Kommodifizierung von Emotionen in der Psychotherapie. In: Illouz, Eva (Hg.): Wa(h)re Gefühle. Authentizität im Konsumkapitalismus. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 203-236.

Steffens, Melanie/Wagner, Christof (2009): Diskriminierung von Lesben, Schwulen und Bisexuellen. In: Beelmann, Andreas/Jonas, Kai (Hg.): Diskriminierung und Toleranz. Psychologische Grundlagen und Anwendungsperspektiven. Wiesbaden: Verlag für Sozialwissenschaften, 241-262.

Szymanski, Dawn/Chung, Barry (2001): The Lesbian Internalized Homophobia Scale. In: Journal of Homosexuality, 41 (2), 37-52. doi: 10.1300/J082v41n02_03.

Szymanski, Dawn/Kashubeck-West, Susan/Meyer, Jill (2008a): Internalized Heterosexism: Measurement, Psychosocial Correlates, and Research Directions. In: The Counselling Psychologist 36 (4), 525-574. doi: 10.1177/0011000007309489.

Szymanski, Dawn/Kashubeck-West, Susan/Meyer, Jill (2008b): Internalized Heterosexism. A Historical and Theoretical Overview. In: The Counseling Psychologist 36 (4), 510-524. doi: 10.1177/0011000007309488.

Tilsen, Julie/Nylund, David (2010): Homonormativity and Queer Youth Resistance. Reversing the Discourse. In: Moon, Lyndsey (Hg.): Counselling Ideologies. Queer Challenges to Heteronormativity. Surrey: Ashgate, 131-149.

Todd, Matthew (2013): Straight Jacket. London: Bantam Press.

Wagner, Glenn/Serafini, James/Rabkin, Judith/Remien, Robert/Williams, Janet (1994): Integration of One's Religion and Homosexuality. A Weapon against Internalized Homophobia? In: Journal of Homosexuality 26 (4), 91-109. doi: 10.1300/J082v26n04_06.

Watzlawik, Meike (2004): Uferlos. Jugendliche erleben sexuelle Orientierungen. Eine Internet-

befragung zur sexuellen Identitätsentwicklung bei amerikanischen und deutschsprachigen Jugendlichen im Alter von 12 bis 16 Jahren. Norderstedt: LIBRI.

Weinberg, George (1972): Society and the Healthy Homosexual. New York: St. Martin's.

White, Mickey (2012): Attitudes and Internalized Stigma in Gay and Lesbian College Students. Honors Thesis. https://digital.library.unt.edu/ark:/67531/metadc146560/ (31.10.2018).

Woltersdorff, Volker (2005): Coming out. Die Inszenierung schwuler Identitäten zwischen Auflehnung und Anpassung. Frankfurt am Main: Campus.

Zuehlke, Ramona (2004): ‚Nichts an mir ist anders, eigentlich…'. Becoming out. Die Verwirklichung lesbischer Selbst- und Lebenskonzepte im postmodernen Spannungsfeld von Individuum, Subkultur und Gesellschaft. Herbolzheim: Centaurus.

Fleur Weibel

„Es ist nochmal etwas Verbindenderes, etwas das mehr ist“

Was die Heirat hetero- und homosexuellen Paaren bedeutet

Abstract

Ende des 20. Jahrhunderts wurde von einer ‚dramatischen‘ Bedeutungsreduktion der Ehe gesprochen. Aktuell zeigen die Statistiken aber, dass das Heiraten trotz pluralisierten Optionen in der Lebensgestaltung weiterhin stark verbreitet ist. Wie ist diese anhaltende Bedeutung des Heiratens zu verstehen? Der Beitrag untersucht diese Frage anhand der Rekonstruktion der Fälle von zehn hetero- und vier homosexuellen Hochzeitspaaren, wodurch zwei Dinge deutlich werden: Als kollektives Versprechen von persönlichem Liebesglück gewinnt die Heirat an neuer Attraktivität, nicht zuletzt auch deshalb, weil dieses Glücksversprechen durch die Praktiken der Hochzeit wirkungsvoll inszeniert werden kann. Zugleich stabilisiert die Bedeutungstransformation der Ehe – von der normativen Regulierung heterosexueller Beziehungen zur individuellen Realisierung von Liebe – die Heirat als eine Option ohne gleichwertige Alternativen für die Anerkennung und rechtliche Absicherung von verbindlichem Zusammenleben und Lieben.

[1] In der Soziologie gibt es eine „Fülle statistisch-demographischer Analysen“ (Burkart 1998, 27) zu familialen Lebensformen. Aufgrund dieser Analysen wurde die Ehe im öffentlichen Diskurs der 1990er Jahre als Auslaufmodell bezeichnet (vgl. Nave-Herz 2006, 58). Nicht zuletzt aufgrund der zunehmenden Individualisierung – nun nicht mehr nur der Männer, sondern auch der Frauen – habe die Institution Ehe auf „teilweise dramatisch zu nennende“ (Tyrell 1988, 145) Weise an Bedeutung verloren. Heute hingegen zeigten die Statistiken, wie im Schweizer Familienbericht des Bundesrates zu lesen ist, dass „bloß ein bescheidener Trend zur Pluralisierung festzustellen“ und die Ehe weiterhin „stark verbreitet“ sei (Bundesrat 2017, 54, 12). Ist die Pluralisierung der Lebensformen überbewertet worden? Hat sich die Bedeutung der Ehe gar nicht so dramatisch reduziert wie angenommen? Oder wie ist es zu verstehen, dass eine Mehrheit der Menschen zu Beginn des 21. Jahrhunderts, zumindest statistisch betrachtet, weiterhin dem „path most traveled“ (Lauer/Yodanis 2010, 66) folgen und heiraten? Für Antworten auf diese Fragen bedarf

es einer mikrosoziologischen Einordnung. Denn wie genau die statistischen Zahlen zum Heiratsverhalten – die einen maßgeblichen Einfluss auf staatliche Ehe- und Familienpolitiken haben – auf der Ebene der Individuen, in deren Beziehungsarrangements, zustande kommen und konkret gestaltet werden, thematisiert der Bericht des Bundesrates nicht. Da die Ehe aber, wie schon Georg Simmel bemerkte, neben ihrer „überpersönlichen, geschichtlich-sozialen" Dimension zugleich immer eine „allerpersönlichste Beziehung" zwischen zwei Individuen ist (Simmel 1908, 109), dürfte eine Ergänzung des Befunds der ‚starken Verbreitung' der Ehe durch eine Analyse der ‚allerpersönlichsten' Bedeutungszuschreibungen von Paaren an ihre Heirat aufschlussreich sein. Im Anschluss an die interpretative Soziologie ist eine solche Analyse gar unerlässlich, da die statistisch abgebildete „soziale Ordnung" des Heiratens „nur erklärbar" ist, wenn man „zunächst die vielfältigen, subjektiven Perspektiven" der Heiratenden „nachvollzieht" (Bethmann 2013, 68).

[2] Entsprechend wird in diesem Beitrag gefragt, was die einzelne Heirat, die in der Statistik des Bundes als eine von vielen Eheschließungen oder Partnerschaftseintragungen erscheint[1], für hetero- und homosexuelle Paare persönlich alles bedeuten kann. Ein besonderes Augenmerk liegt dabei auf den Gegenständen Liebe und Hochzeit, deren Einfluss auf das Heiratsverhalten bislang wenig untersucht wurde. Gerade die soziologische Forschung habe „fast immer so getan", wie Günter Burkart kritisiert, „als hätten Ehe und Familie nichts mit Liebe zu tun" (Burkart 1998, 27). Aufgrund des Wandels der Ehe dürfte die Liebe heute allerdings wichtiger denn je sein für den Schritt der Heirat. Dies suggerieren zumindest die aufwändigen Hochzeitsinszenierungen, mit denen der rechtliche Schritt der Heirat derzeit bei vielen Paaren feierlich gerahmt und romantisch in Szene gesetzt wird. Umso erstaunlicher ist es, dass auch die (weiße) Hochzeit, welche paradigmatisch für das liebende heterosexuelle Paar steht, trotz ihrer kulturellen Omnipräsenz in der Soziologie oft vernachlässigt wurde (vgl. Ingraham 2008, 3). Dabei scheint die Hochzeit mit ihren romantischen Darstellungen von Geschlecht und (ewiger) Liebe umso attraktiver zu werden, seit sich die Ehe zumindest formal mehr und mehr zu einer „‚reinen Beziehung'" im Sinne Anthony Giddens wandelt (Giddens 1993, 69), zu einer Beziehung also, die nach dem Prinzip partnerschaftlicher statt romantischer Liebe funktioniert (vgl. Giddens 1993, 73). Wie ist dieses paradox wirkende Verhältnis zu verstehen? Könnte es sein, dass durch die Hochzeit derzeit etwas stabilisiert wird, das die Ehe, ‚befreit' von ihrer bürgerlich-patriarchalen (Hetero-)Normativität hinsichtlich Dauerhaftigkeit und Geschlechterordnung der ehelichen Beziehung, nicht mehr leisten kann? Und, im Anschluss an Sara Ahmed (2004, 2010) und Gundula Ludwig (2016a, 2016b) gefragt: Inwiefern verweisen die persönlichen Bedeutungszuschreibungen der Einzelnen an ihre Heirat (die sich nicht zuletzt in

der Art ihrer feierlichen Inszenierung zeigen) auf eine neoliberale Gouvernementalität, die durch Glück versprechende Objekte statt durch rigide Normen regiert?

Ein mikrosoziologischer Blick *in* die Heiratsstatistik

[3] Meine Auseinandersetzung mit diesen Fragen stützt sich auf die Analyse der Fälle von vierzehn Paaren, die zwischen 2013 und 2017 in der Deutschschweiz geheiratet haben[2]. Das Sample umfasst zehn heterosexuelle, ein schwules und drei lesbische Paare. Zwei Drittel der Personen haben Universitäts- oder Fachhochschulabschlüsse, ein Drittel verfügt über qualifizierte Berufe, alle sind im vielfältigen Spektrum des Mittelstands zu verorten. Drei Personen haben Eltern, die aus Süd- und Osteuropa eingewandert sind, vier Personen leben und arbeiten als deutsche Staatsbürger*innen in der Schweiz, die anderen haben einen oder zwei Elternteile mit Schweizer Pass. Hinsichtlich weiterer Differenzmerkmale wie Alter, Wertorientierung und Lebenseinstellung, Stadt/Land und Religion zeichnet sich das Sample durch eine große Vielfalt aus, ebenso bezüglich Elternschaft und Beziehungsdauer zum Zeitpunkt der Heirat sowie der Form der Hochzeit. Für die Datengewinnung wurden zwei methodische Verfahren kombiniert: Zum einen wurden die zivilen, kirchlichen respektive freien Trauungszeremonien und anschließenden Hochzeitsfeste der Paare teilnehmend beobachtet. Die für interpretative Ansätze typische „*Verfremdungshaltung*" (Kruse 2014, 27) einnehmend wurde in den Situationen der Hochzeit die Frage, „was geht hier eigentlich vor" (Goffman 1977, 16) gestellt. Die so gewonnenen Beschreibungen und Skizzen der „*Aktivitäten*, mit denen die Mitglieder ihre Welt *machen*" (Dellwing/Prus 2012, 159) sowie weiteres im Feld gesammeltes und verschriftlichtes Material flossen in die Analyse der situativen Hochzeitspraktiken ein und wurden hinsichtlich „gemeinsamer Züge" sowie „wichtiger Unterschiede" (Willems 2004, 47) ausgewertet. Die zweite Form der Datengewinnung bestand aus leitfadengestützten Einzelinterviews, die einige Wochen nach der Hochzeit geführt wurden. Nach dem „*Prinzip ‚vom Offenen zum Strukturierenden'*" wurde mit offenen Erzählaufforderungen und Nachfragen gearbeitet, um den interviewten Personen Raum für „‚*eigensinnige*' Relevanzsetzungen" zu geben (Kruse 2014, 218). Der Leitfaden der zweistündigen Interviews gliederte sich in drei Themenblöcke: Wie ist es zu der Heirat gekommen, wie wurde der Tag der Hochzeit erlebt und was hat sich durch die Heirat verändert. Die Analyse der Transkripte orientierte sich am „integrativen Basisverfahren" (Kruse 2014, 472f.) von Jan Kruse. Durch diese rekonstruktive Interpretation der konkreten Praktiken und subjektiven Sichtweisen der Heiratenden wird deutlich,

dass die makrosoziologisch in den letzten Jahrzehnten ebenso vieldiskutierte wie umstrittene Bedeutungsreduktion der Ehe auf der Ebene der Individuen gegenwärtig auf vielfältige Bedeutungszuschreibungen trifft. Wie ich in dem Beitrag zeigen möchte, hat die Ehe ihre Bedeutung nicht reduziert, sondern transformiert. Die Heirat bedeutet zugleich *mehr* und *weniger*, als die statistischen Analysen vermuten lassen, und dies stellt queer-feministische Kritiken der Ehe vor neue Herausforderungen. Doch der Reihe nach.

Die anhaltende Attraktivität des Heiratens: Ein soziologisches ‚Rätsel'

[4] Nach dem sogenannten ‚goldenen Zeitalter' der Ehe Mitte des 20. Jahrhunderts, in dem die Ehe als verbindliche Norm ihre „stärkste Verbreitung" (Nave-Herz 2006, 56) fand, beschrieb Hartmann Tyrell einen „Prozess der *Reduktion* (aber durchaus nicht: des Verschwindens) der institutionellen Qualität von Ehe und Familie" (Tyrell 1988, 145). In diesem Deinstitutionalisierungsprozess lockere sich der bürgerlich-patriarchale „Sinn- und Verweisungszusammenhang […], der Liebe, Ehe, […] Sexualität und Familienbildung plausibel ‚unter einem Dach' vereinigt" hat und werde „unverbindlicher" (Tyrell 1988, 154f). Dadurch entfallen „eindeutige normative Regieanweisungen für das Handeln" (Tyrell 1988, 155) der Einzelnen in Sachen Liebe und Geschlechterbeziehung. Nach dem rigiden ‚goldenen Zeitalter' lasse sich dies als „Freiheitsgewinn reklamieren und erleben" (Tyrell 1988, 156). Zugleich produziere die Deinstitutionalisierung der Ehe aber „Entscheidungslasten und Qualen der Wahl in kaum je gekanntem Maße" (ebd.). Denn durch das Wegfallen ‚normativer Regieanweisungen' würden die Individuen „mehr und mehr die Gesetzgeber ihrer eigenen Lebensform [und die] Liebe eine Leerformel, die die Liebenden selbst zu füllen haben" (Beck/Beck-Gernsheim 1990, 13). Diese Liebenden führten nun nicht nur hetero- oder homosexuelle ‚Beziehungen'[3] außerhalb der Ehe, sie ließen vor allem auch ihre Ehen in nie gekanntem Ausmaß scheiden. Damit war die auf Dauer angelegte bürgerliche Ehe als „*die* herrschende Norm menschlichen Zusammenlebens" (Maihofer 2014, 315) nachhaltig in Frage gestellt. Wie schon bei ihrer Institutionalisierung um 1900 war es auch Ende des 20. Jahrhunderts die „*Emancipation der Frau*" (Arni 2004, 36), die für die ‚Krise' der Ehe beziehungsweise für den ‚Freiheitsgewinn' der Einzelnen verantwortlich gemacht wurde. Tatsächlich lässt sich ein Zusammenhang zwischen dem 1971 in der Schweiz eingeführten Frauenstimmrecht und einer Reihe grundlegender Reformen im Schweizer Eherecht erkennen, wie beispielsweise die Einführung einer partnerschaftlichen Definition der ehelichen Gemeinschaft oder die Erleichterung der Scheidung. Dieser

Wandel in den „sexuelle[n] Politiken" (Ludwig 2016a, 30) sei dabei, wie Ludwig argumentiert, Ausdruck und Bedingung für den neoliberalen Staat. Dessen Gouvernementalität ziele auf eine Gesellschaft, „in der sich die Subjekte nicht an rigiden Normen orientieren, sondern ihre Leben in einer Diversität von Möglichkeiten eigenverantwortlich gestalten. […] Mittels der Versprechen von Selbstbestimmung und Freiheit werden die Subjekte dazu geführt, ihre ‚eigene Individualität' zu suchen und zu entfalten" (Ludwig 2016a, 29f).

[5] Eine Konsequenz dieser ‚selbstbestimmten' Suche von (heterosexuellen) Frauen und Männern nach der ‚eigenen Individualität' in einer ‚Diversität von Möglichkeiten' seien ‚chaotische' Liebesbeziehungen (vgl. Beck/Beck-Gernsheim 1990), gekennzeichnet von „Ironie, Bindungsangst, Ambivalenz, Enttäuschung" (Illouz 2011, 435). Denn wie Eva Illouz diagnostiziert, wurden der „Wille und [das] Begehren, zuvor auf die Entwicklung fester Bindungen gerichtet", nun auf „die Entwicklung einer coolen Individualität umgepolt" (ebd.). Allerding ist umstritten, inwiefern, wo und in welchen Milieus diese einflussreichen Zeitdiagnosen eines tiefgreifenden Wandels der Intimität (Giddens 1993) empirisch zutreffen (vgl. Smart 2007, 17ff.). Wie Stephanie Bethmann kritisiert, werde nicht selten eine hochindividualisierte, autonome und einem egalitären Partnerschaftsdiskurs (zumindest rhetorisch) verpflichtete Mittelschicht als „Gradmesser von Modernität" (Bethmann 2013, 55) und damit ‚moderner' Liebe gesetzt. Demgegenüber zeigten milieuvergleichende Studien, dass es „kaum Anlass gibt, in der egalitären, partnerschaftlichen Liebe das moderne Modell zu sehen, denn offenbar existieren gleichzeitig sehr unterschiedliche Vorstellungen von Liebe" (Bethmann 2013, 36). Auch Illouz' Diagnose einer Umpolung des Begehrens (insbesondere der Männer) von ‚Bindungswilligkeit' hin zu einer ‚coolen Individualität' sei nicht verallgemeinerbar. Vielmehr konnte Bethmann in ihren Gruppendiskussionen durchweg „Bekenntnisse zu verbindlichen und dauerhaften Bindungen […] verzeichnen, ganz ungeachtet des Geschlechts oder anderer Strukturmerkmale" (Bethmann 2013, 49). Dennoch stellt die These der Deinstitutionalisierung der Ehe die Soziologie zu Beginn des 21. Jahrhunderts vor ein ‚Rätsel' (vgl. Cherlin 2004, 853). Dieses lautet: Wie kommt es, dass trotz der diversen Möglichkeiten „die weit überwiegende Mehrzahl der Menschen […] mindestens einmal im Leben" heiratet (Schneider/Rüger 2007, 133)? Als Antwort darauf verwies Johannes Huinink bereits Mitte der 1990er Jahre auf „systematische, vor allem symbolisch begründete Vorteile einer Ehe", die bestehen bleiben und gerade „in einem nicht-traditionellen Regime […] wieder interessant werden" könnten (Huinink 1995, 356). Und tatsächlich: Die Ehe ist nicht nur bestehen geblieben, sie ist im heutigen ‚nicht-traditionellen Regime' sogar so interessant geworden, dass progressive Kräfte nun die „Ehe für alle"[4] fordern.

Die Heirat stellt das ‚allerpersönlichste' Beziehungsglück auf eine höhere Stufe

[6] Die scheinbar zunehmende Attraktivität der Ehe könnte nicht zuletzt darin begründet sein, dass die Heirat in dem von Illouz beschriebenen Klima ‚cooler Individualität' etwas ist, das man, wie Andrea (34) im Interview[5] sagt, „erstmal finden muss". Ob, wann und mit wem man es finden wird, ist dabei ungewiss, weswegen sich das ersehnte Finden umso einzigartiger anfühlt, wie in Bettinas (27) Worten anklingt: „Es ist einfach für mich irgendwie krass, dass wirklich ein Mensch zu mir Ja sagt, voll und ganz und sagt, ich will mein Leben mit dir verbringen". Das Finden eines Menschen, der bereit ist, zu einem gemeinsamen Leben verbindlich ja zu sagen, wird zu einem ‚krassen' Glück und bedeutet einen persönlichen Erfolg. Mit der Heirat kann dieses gefundene Beziehungsglück sowohl unterstrichen als auch auf eine höhere Stufe gestellt werden. So beschreiben viele Paare die Heirat als einen bedeutsamen persönlichen Schritt, mit dem sie sich nach ‚erprobter' Beziehung nochmals explizit und mit öffentlicher Anerkennung zueinander bekennen. Es sei, wie Moritz (38) sagt, „einfach wie einen dicken, fetten Strich darunterzuziehen und […] nach den Jahren des Zusammenseins zu sagen, Ja, wir gehören zusammen". Durch diese Unterstreichung der Zusammengehörigkeit wird die Beziehung aus Guys (37) Sicht „nochmal eine Stufe höher gebracht" und das sei, wie er zu erklären versucht, ein Gefühl von mehr Verbindlichkeit:

> [7] „Man sagt nochmal verbindlicher zueinander ja, ich bin für dich da und das ist ein schönes Gefühl. Obwohl eben, es ändert sich nichts, wir schlafen immer noch beide auf der gleichen Seite im Bett und essen auch am gleichen Tisch. Es ändert sich eigentlich nichts und doch ist es irgendwo- ist es nochmal etwas Verbindenderes, etwas das mehr ist."

[8] Durch die Heirat wird die ‚allerpersönlichste' Beziehung auch auf einer ‚überpersönlichen' Ebene sicht- und anerkennbar, was als etwas beschrieben wird, das nun ‚mehr' und ‚verbindender' ist in der Beziehung, obwohl sich diese im alltäglichen Leben nicht verändert. Dieser Schritt der Formalisierung ist für viele Paare mit dem Bedürfnis verknüpft, eine Hochzeit zu feiern: „Es ist natürlich schon auch wichtig gewesen, dies vor anderen zu machen und zu sagen, hey seht her, wir sind glücklich zusammen und wir machen jetzt dieses Commitment". Für Andrea (34) zeigt die Hochzeit, dass das Paar glücklich zusammen ist und aufgrund dieses Glücklichseins das ‚Commitment' der Heirat macht. Aufgrund dieser Symbolik gilt die Hochzeit für viele als das „happy object" schlechthin (Ahmed 2010, 22). Diese glücklich machenden Objekte „could be described simply as those objects that affect us in the best way" (ebd.). In diesem Versprechen, durch die Hochzeit bestmöglich affiziert zu werden, liegt für viele Paare die Attraktivität der Heirat. Mit der Feier einer

Hochzeit werden die Anderen aufgefordert, sich mit dem Paar zu freuen und deren freudige Anteilnahme versichert das Paar wiederum in seiner Zugehörigkeit zur Gesellschaft. Bei der Hochzeit geht es also nicht nur um die gegenseitige Bestätigung der Liebe zueinander, sondern zu einem wesentlichen Teil auch um die Anerkennung und Bestätigung der Liebe durch die anderen. Durch das situative Teilen von bewegenden Emotionen während der Hochzeit entsteht Bindung, die Zugehörigkeit zueinander sowie zum sozialen Gefüge wird gefestigt. In den Worten Ahmeds: „What moves us, what makes us feel, is also that which holds us in place, or gives us a dwelling place" (Ahmed 2004, 27).

[9] Aufschlussreich zeigt sich diese emotionale Herstellung von Zugehörigkeit durch das Teilen des *happy objects* Hochzeit bei den Brautpaaren, deren ‚Bleibe' in der Gesellschaft (noch) nicht so gefestigt ist. Wie die Darstellung von Andrea (34) nahelegt, ist es gerade die Feier einer „standardmäßigen" Hochzeit, die dem lesbischen Paar einen Ort, eine anerkannte Bleibe im gesellschaftlichen Gefüge gibt. Denn die Hochzeit, bei der sie und ihre Partnerin mit Kirche, weißem Kleid und Hochzeitsmarsch „das komplette Programm durchgezogen" hätten, habe das Erreichen einer „letzten Akzeptanzstufe" ermöglicht. Und seitdem sei „halt alles super. Wenn ich jetzt nach Hause komme ist klar, Anja ist meine Frau und die gehört dazu". Im Fall von Andrea und Anja vollzieht sich durch die Feier der Hochzeit ein „normalisierende[r] Einschluss" in die Gemeinschaft (Nay 2017, 158). Dieser gelingt, wie Yv Nays Studie zur paradoxen Normalisierung von ‚Regenbogenfamilien' in der Schweiz zeigt, aber nicht in jedem Fall. Ob auch die Hochzeit eines homosexuellen Paares ein „Grund zur Freude" (Nay 2017, 157) und kollektivem Glück ist, ist noch nicht entschieden und bleibt für die Paare ungewiss. Insofern hat die freudige Anteilnahme des Umfelds, wenn sie denn erfolgt, den Charakter von etwas Besonderem – so wie auch die von der Ehe abgegrenzte Rechtsform der eingetragenen Partnerschaft den Status des Besonderen hat (vgl. Cottier 2005). Die homosexuellen Hochzeitspaare wünschen sich aber ausdrücklich, dass, wie Moritz (38) es formuliert, „uns nicht irgendwie immer so dieses komische Besondere anhaftet, sondern Normalität da ist". Und auch Andrea (34) findet, dass die Heirat von „zwei Männern oder zwei Frauen nichts Besonderes" sein soll, „das sollte eigentlich gleich sein". Ich komme auf diese noch ungleiche ‚überpersönliche' Bedeutung der Heirat von hetero- und homosexuellen Paaren im nächsten Kapitel zurück. Hier ist zunächst wichtig zu verstehen, dass durch die Heirat die ‚allerpersönlichste' Dimension der Beziehung mit der ‚überpersönlichen' Dimension der Ehe respektive eingetragenen Partnerschaft verbunden wird. Das gefundene Liebesglück von homo- und heterosexuellen Paare wird offiziell anerkannt und zugleich gegen zukünftig drohendes Unglück (Trennung oder Tod) rechtlich abgesichert. Für viele Paare sind

diese beiden Dimensionen, das verbindliche Bekenntnis und die rechtliche Absicherung, „letztlich auch gleichstark" in ihrer Entscheidung für die Heirat, wie Marcel (45) beschreibt: „Rational gesehen, weil wir die Notwendigkeit erkannt haben, dass wir eine gewisse Absicherung und einen gewissen Schutz brauchen für unsere Beziehung, emotional gesehen, weil wir uns dazu bekennen wollten, das nach außen zeigen wollten."

[10] Die Heirat ist ein emotionales, nach außen sichtbares Bekenntnis zur Beziehung. Zugleich wird in den Worten von Marcel deutlich, dass es sich bei der Heirat auch um eine rechtliche Notwendigkeit (und nicht etwa um eine Option) handelte, die er und sein Partner rational erkannt hätten. Und auch Andreas Formulierung, dass man die gegenseitige Bereitschaft zur Heirat erstmal finden *muss,* suggeriert eine gewisse Notwendigkeit. Es stellt sich deshalb die Frage, ob und für wen das Nicht-Suchen und Nicht-Absichern einer Beziehung, in der man voll und ganz Ja zueinander sagt und das Leben miteinander verbringen will, eine Option ist. Immerhin würde das „offenbar gegen die Normalitätserwartungen" verstoßen, die in Bethmanns Gruppendiskussionen vorherrschen (Bethmann 2013, 49). Ich deute die Formulierungen meiner Interviewpartner*innen – das ‚Finden *müssen*' einer verbindlichen Beziehung, das ‚Einsehen der Notwendigkeit' ihrer rechtlichen Absicherung und das Gefühl von etwas ‚Verbindenderem' durch diese ‚Höherstellung' der Beziehung – als Effekte einer „neoliberale[n] Gouvernementalität" (Ludwig 2016a, 29). Diese Form des Regierens schreibt die Ehe nicht normativ vor, versteht es aber, das Heiraten für ‚alle' als die beste Option, das eigene Lebensglück zu maximieren, darzustellen (vgl. Ahmed 2010, 6). Die Logik ist einfach: „if you are married, then we can predict that you are more likely to be happier than if you are not married. The finding is also a recommendation: get married and you will be happier" (ebd.). Und selbstverständlich wird für die Maximierung des Glücks auch der Konsum und das Erleben einer Hochzeit empfohlen. Dabei verweist gerade die Geltung der Heirat als Objekt individuellen wie kollektiven Glücks darauf, dass sie eben nicht derart optional geworden ist, wie die „Optionszuwächse" (Tyrell 1988, 155) Ende des 20. Jahrhunderts vermuten ließen. Denn der entscheidende Punkt an den *happy objects* und deren Versprechen von Glück ist, dass sie nicht überall, sondern nur an bestimmten Orten zu finden sind (vgl. Ahmed 2010, 33). Wie Ahmed argumentiert machen nur diejenigen Objekte ‚richtig' glücklich, die von der Gesellschaft bereits als glückliche Objekte vorgestellt werden: „In other words, when we are affected in a good way by what is attributed as being good, we become the good ones, the virtuous and happy ones. Happiness allows us to line up with things in the right way" (Ahmed 2010, 37). Das Glück muss also am ‚richtigen' Ort gesucht und gefunden werden. Vor dem Hintergrund dieser Überlegungen Ahmeds zum wirkmächtigen Funktionieren

von *happy objects* (die man ‚normalerweise' finden wollen sollte) wird deutlich, dass es verkürzt wäre, die Heirat als eine Option unter anderen vorzustellen. Diese ‚moderne' Vorstellung kaschiert, dass weiterhin nur bestimmte Formen der individuellen Lebens- und Liebesgestaltung kollektiv als glücksversprechende Objekte anerkennbar sind und als solche mit rechtlichen Mitteln des Staates geregelt und abgesichert werden können. Insofern stellt die Heirat für viele Paare keine Option im eigentlichen Sinne dar. Für viele gehört sie vielmehr immer schon zu einem glücklichen Leben dazu.

Die Heirat ist eine Option ohne gleichwertige ‚überpersönliche' Alternativen

[11] Durch den Begriff der Option gerät zunächst aus dem Blick, dass die Heirat für viele der ‚modernen' Subjekte weiterhin eine selbstverständliche Vorstellung ist: „Ich habe immer gesagt, das ist glaube ich bei jeder Frau, gehe ich jetzt mal davon aus, so, dass man sagt, […] irgendwann heirate ich, habe ein Kind und ein Häuschen". Wie in diesen Worten von Danijela (35) deutlich wird, ist für sie die Heirat etwas, von dem nicht nur sie, sondern jede Frau sagt, irgendwann mache sie das. Ebenso selbstverständlich gehören zu dieser (weiblichen) Vorstellung eines glücklichen Lebens – ganz im Sinne des von Tyrell beschriebenen bürgerlichen Verweisungszusammenhangs – auch ein Kind und ein Haus dazu. Eine gewisse Flexibilität scheint es in Bezug auf den Ehemann zu geben, an dessen Stelle auch eine Frau treten kann. „Ich hätte jetzt nie gedacht, dass es mit einer Frau sein wird, aber jetzt ist es so". Danijelas Vorstellung von Heirat, Kind und Haus bleibt auch dann bestehen, als ihre individuelle und ‚selbstbestimmte' Liebes- und Lebensgestaltung vom heteronormativen Bild des glücklichen Lebens abweicht. Dass der bürgerliche Verweisungszusammenhang – ohne Modifikation seiner Heteronormativität vielleicht etwas ‚altmodisch' geworden – nach wie vor ein wirkmächtiges Orientierungsmuster für das eigene Lebensglück und die ‚eigenverantwortliche' Organisation insbesondere der Familie darstellt, macht auch Janik (32) deutlich: „Da bin ich vielleicht auch wieder etwas altmodisch. Ich sage Haus bauen, Heiraten, Kind haben. Oder Heiraten, Haus bauen, Kind. Aber sicher das Kind haben immer am Schluss".

[12] Mit Blick auf heterosexuelle Paare ging Huinink (1995) davon aus, dass es ‚vor allem symbolisch begründete Vorteile' seien, die die Ehe weiterhin attraktiv machen. Nicht zuletzt der Blick auf homosexuelle Paare zeigt allerdings, dass diese symbolischen Vorteile der Ehe mit ganz konkreten Rechten verbunden sind: In der Schweiz erhalten heterosexuelle Paare mit der Heirat

einen *Familien*ausweis, homosexuelle Paare hingegen einen *Partnerschafts*-ausweis. Sie werden damit nicht nur symbolisch, sondern auch rechtlich von der Familie ausgeschlossen, denn die Adoption und die Inanspruchnahme von Reproduktionstechnologien sind ihnen nach der Beurkundung ihrer Partnerschaft gesetzlich verboten. Aufgrund dieser bestehenden Rechtsungleichheit wurde an der diesjährigen Pride in Zürich mit dem Slogan *‚same love, same rights'* die Öffnung der Ehe (und der Familie) für homosexuelle Paare gefordert. In dieser politischen Strategie der Angleichung homosexueller Liebe an heterosexuelle Liebe drückt sich das Begehren aus, mittels *gleich* „‚normalen' und ‚richtigen' sexuellen Praxen Teil einer nationalen Gemeinschaft zu werden" (Ludwig 2016a, 35). Die Ambivalenz dieses Begehrens nach Zugehörigkeit ist, dass „das Bestehende in seinem alleinigen Wahrheitsanspruch" bestätigt und bestärkt wird (Ludwig 2016a, 39). Mit der Forderung der Ehe für ‚alle' wird die Ehe als staatliches Instrument der Begünstigung bestimmter ‚gleicher' Lebensweisen reproduziert und ausgeblendet, dass es neben den *same loves* auch *different loves* gibt. Dadurch vollzieht sich eine Grenzverschiebung: Die Differenz besteht dann nicht mehr zwischen hetero- und homosexueller Liebe, sondern zwischen einer durch die Heirat als ‚glücklich' anerkannten und rechtlich abgesicherten Liebe und einer Liebe, die sich jenseits der kollektiven Heiratseuphorie artikuliert und damit auf ‚überpersönlicher' Ebene nicht anerkannt und abgesichert wird.

[13] Die Heirat zusammen mit Familiengründung (und Hausbau) ist für mehrere hetero- und homosexuelle Paare in meiner Studie also keineswegs optional, sondern wird vielmehr als Voraussetzung für ein glückliches Leben vorgestellt und im Falle homosexueller Paare eingefordert. Darüber hinaus kaschiert der Begriff der Option zugleich, dass es keine institutionalisierten Formen der rechtlichen Absicherung und Anerkennung von verbindlichen hetero- und homosexuellen Beziehungskonstellationen jenseits des paarzentrierten ‚Gesamtpakets' der Ehe und der ihr nachempfundenen eingetragenen Partnerschaft gibt. Bislang existiert, mit Andrea Maihofer gesprochen, nur die „*negative* Freiheit" vom Zwang zu heiraten, nicht aber die „*positive* Freiheit" zu einer anderen, gleichwertigen Formalisierung (Maihofer 2018, 33). Aufgrund dieses Fehlens von Alternativen *müssen* bestimmte Personen trotz der neoliberalen ‚Versprechen von Selbstbestimmung und Freiheit' heiraten, wenn sie ihr Zusammenleben ‚eigenverantwortlich' verbindlich regeln wollen. Deutlich macht dies der Fall von Lukas (33), der sich aufgrund der unsicheren Aufenthaltsbewilligung seiner Partnerin vom Staat gezwungen sieht, „über seinen Schatten zu springen" und die Ehe einzugehen, die er als „Modell der Bürgerlichkeit" ablehnt. In der Situation auf dem Standesamt wird für ihn der zwanghafte Charakter dieses Schritts nochmals besonders spürbar: „Es hat sich dort noch einmal so reingedrückt bei mir. Ich dachte okay, jetzt ist

es soweit, jetzt hat uns der Staat quasi in die Knie gezwungen". Lukas ist dieser Schritt nicht leichtgefallen. Das liege nicht etwa am „Gefühl […], weil ich will ja mit ihr zusammen sein". Was ihn stört ist das „Bild der Ehe", das in weiten Teilen der Gesellschaft vorherrscht und „nichts damit zu tun hat, wie wir unsere Partnerschaft verstehen". Diese Diskrepanz zwischen seinem ‚allerpersönlichsten' Beziehungsverständnis und dem ‚überpersönlichen' Bild des Ehepaars ist seit der Heirat nicht mehr sichtbar. Denn, bemerkt Lukas, „wenn du sagst ‚meine Frau', wissen alle Bescheid". Wie das Beispiel von Lukas vermuten lässt, werden in den Heiratsstatistiken der Schweiz auch Personen aufgeführt, die der Ehe ablehnend gegenüberstehen und den Schritt einzig aufgrund der Einsicht in seine rechtliche Notwendigkeit gemacht haben. Damit die Heirat eine wirkliche Option auch im positiven Sinne der Freiheit und Selbstbestimmung wäre, bräuchte es zusätzliche Formen der rechtlichen Absicherung von Beziehungskonstellationen. Eine Möglichkeit wäre, wie Ingeborg Schwenzer in einem juristischen Gutachten im Auftrag des Bundes vorschlägt, das „Familienrecht […] statusunabhängig anzuknüpfen" (Schwenzer 2013, 47). Wie daraufhin der Bundesrat argumentiert, seien derart „radikale Reformen" (Bundesrat 2017, 54), die das „Institut der Ehe sehr kritisch" hinterfragen, angesichts der ‚bescheidenen Pluralisierung' in der Schweiz „kaum mehrheitsfähig" (Bundesrat 2017, 50). Welche (fehlenden) rechtlichen Handlungsspielräume diese ‚bescheidene Pluralisierung' bedingen und dazu führen, dass die „Rechtsform" Ehe weiterhin stark verbreitet ist (Bundesrat 2017, 12), spricht der Bundesrat nicht an. Dadurch findet auch die Pluralität der Lebens- und Liebesformen *innerhalb* der Heiratsstatistik keine Erwähnung. Dabei lässt der mikrosoziologische Blick auf die persönlichen Bedeutungszuschreibungen vermuten, dass die statistisch erfassten Eheschließungen und Partnerschaftseintragungen auf Verschiedenes verweisen: Auf hetero- *und* homosexuelle Paare, für die die Heirat selbstverständlich zur ‚selbstbestimmten' und ‚eigenverantwortlichen' Gestaltung ihres Liebes- und Familienglücks dazu gehört – wobei die homosexuellen Paaren von letzterem ausgeschlossen sind. Und auf hetero- *und* homosexuelle Paare, für die die Heirat ein rechtlich notwendiger Schritt ist, zu dem sie sich vom Staat gezwungen fühlen, weil dieser keine gleichwertigen Alternativen der rechtlichen Absicherung von Beziehungskonstellationen mit und ohne Kinder kennt.

Fazit: Die Bedeutung der Ehe hat sich transformiert, nicht reduziert

[14] Die Heirat ist von einer normativ vorgeschriebenen Pflicht für heterosexuelle Paare zu einem vom Staat angebotenen Recht geworden, das von

hetero- und in besonderer Form auch von homosexuellen Paaren gewählt werden kann, um ihre Liebesbeziehung rechtlich abzusichern und emotional nach innen und nach außen zu festigen – wobei diese Festigung nicht zuletzt durch die Inszenierung glücklicher Liebe in Form einer Hochzeit erfolgt. Es kann zu Beginn des 21. Jahrhunderts also nicht von einer Bedeutungsreduktion der Ehe und des Heiratens gesprochen werden. Vielmehr hat sich die Ehe *mit* dem Wandel und den Persistenzen in den intimen Lebensweisen (vgl. Maihofer 2014) zu einer „multifunktionalen Institution" (Schneider/Rüger 2007, 146) entwickelt: Sie schreibt keine romantisierte bürgerliche Geschlechterdifferenz mehr vor, ermöglicht aber deren Inszenierung durch die Praktiken der ‚weißen Hochzeit'. Sie kann auf individuellen Wunsch hin jederzeit geschiedenen werden, verspricht durch das öffentliche Bekenntnis zueinander aber dennoch mehr Verbindlichkeit. Und dann ist die Heirat eine Option geworden, auf die man auch verzichten könnte, würde sie nicht für gewisse Anliegen – wie die ‚überpersönliche' Anerkennung und Absicherung des ‚allerpersönlichsten' Liebesglücks – notwendig bleiben. Insofern hat sich die Bedeutung der Ehe nicht reduziert, sondern transformiert: Sie wird heute als Ausdruck des ‚allerpersönlichsten' Wunsches nach einer verbindlichen, rechtlich geregelten Paarbeziehung verstanden. In dieser Dimension geht es primär um das Gefühl, das durch die Heirat ‚mehr' und ‚verbundener' wird, weil man sich zueinander, vor allen anderen bekennt und die Zusammengehörigkeit rechtlich absichert. Entsprechend formulieren neoliberale Gesellschaften ihr keineswegs schwindendes „öffentliche[s] Interesse" (Arni 2004, 33) an der Ehe nicht mehr als rigide Norm. Vielmehr wird die Ehe für ‚alle' als beste Möglichkeit präsentiert, um das eigene Lebensglück realisieren zu *können*, nicht zu *müssen*. Durch diese Bedeutungstransformation – von der normativen Regulierung der ‚natürlichen' Sexualität einer bürgerlichen Geschlechterordnung hin zur individuellen Realisierung ‚glücklicher', weil verbindlicher Liebe in Zeiten der Selbstbestimmung und ‚coolen Individualität' – gewinnt die Ehe eine neue Attraktivität. Durch die Betonung von ‚gleicher Liebe' statt ‚unterschiedlicher Sexualität' öffnet sie sich zudem für homosexuelle Paare und entzieht sich der queer-feministischen Kritik an der Institution. Denn die Ehe wäre, wie Heather Love bemerkt, „easier to dismiss if it simply promised to make us like everyone else – the problem is, it also promises to make us happy" (Love 2008, 53). Dieses kollektive Versprechen individuellen Glücks, verstanden als effektive Technologie der Macht, „not only helps to integrate and assimilate lesbian and gay lifestyles but at the same time it stabilizes heteronormative paradigms of happiness" (Ludwig 2016b, 421). Und diese ‚Stabilisierung heteronormativer Paradigmen des Glücks' wiederum führt dazu, dass die Ehe eine Option ohne gleichwertige rechtliche Alternativen für *different loves*, also andere Formen des Liebens und intimen Zusammenle-

bens bleibt. Schließlich fungiert die Ehe zunehmend für ‚alle' als individuelles Glücksversprechen, was queer-feministische Forderungen nach rechtlichen Absicherungsmöglichkeiten jenseits der Ehe obsolet erscheinen lässt. Um es nochmal in den Worten Loves auszudrücken: „Despite a long history of criticism and ample evidence of marriage's failures, it remains the golden fleece of romantic fulfilment" (Love 2008, 53). Wer das individuelle Glück der verbindlichen Zusammengehörigkeit ausdrücken und rechtlich absichern lassen will und damit die Zugehörigkeit zum kollektiven Glück anerkennbar machen will, wird also weiterhin heiraten (müssen).

Endnoten:

1 Das Schweizerische Zivilgesetzbuch (ZGB) unterscheidet zwischen der Ehe/Trauung für heterosexuelle Paare und der eingetragenen Partnerschaft/Beurkundung für homosexuelle Paare. Der Begriff der Heirat wird im von mir untersuchten Feld von den hetero- und homosexuellen Paaren benutzt. Da auf dieser Ebene der ‚allerpersönlichsten Beziehung' sowohl die Beurkundung als auch die Trauung als Heirat verstanden wird, verwende ich den Begriff für alle Paare, unterscheide auf der ‚überpersönlichen' Ebene des Gesetzes aber zwischen den beiden Rechtsformen Ehe und eingetragene Partnerschaft.

2 Voraussetzung für die Teilnahme an dem vom Schweizerischen Nationalfonds SNF unterstützten Projekt „Hochzeitspraktiken" war die Bereitschaft der Paare, ihren Hochzeitstag beobachten zu lassen. Dies erschwerte die Rekrutierung. Die Ausschreibung an Hochzeitsmessen, in Zivilstandesämtern und auf Internetplattformen wurde deshalb mit dem Schneeballverfahren kombiniert, da ‚Gatekeeper' zentral waren für den Zugang. Im Verlauf der Datengewinnungs- und Auswertungsphase wurden gezielt weitere Fälle rekrutiert, die das Sample hinsichtlich der sozialen Situierung der Paare und Form der Hochzeit erweiterten.

3 Der Begriff der „Beziehung", der heute so selbstverständlich ist, wird „erst in jüngster Zeit recht breit benutzt" (Giddens 1993, 69) und deshalb als eines der neuen „Modeworte" vorgestellt (Beck/Beck-Gernsheim 1990, 110).

4 In der Schweiz ist die parlamentarische Initiative „Ehe für alle" der Grünliberalen Partei seit 2013 in Bearbeitung. Zur Klärung: Mit ‚alle' sind die homosexuellen Paare gemeint, die dem „model of the monogamous, long-term relationship of two adults sharing bed and table" entsprechen (Cottier 2005, 190). Ohne hier näher darauf eingehen zu können sei mit Cottier darauf hingewiesen, dass „the requirement of sharing bed and table" nur für das Einwanderungsrecht von Bedeutung ist. Das Familienrecht hingegen „is not concerned about whether married people really are in an intimate relationship" (ebd.).

5 Die Interviewpassagen wurden anonymisiert, aus dem Schweizerdeutschen übersetzt und zur besseren Lesbarkeit der schriftlichen Sprache angepasst.

Literaturverzeichnis

Ahmed, Sara (2010): The Promise of Happiness. Durham N.C.: Duke University Press.

Ahmed, Sara (2004): Collective Feelings: Or, The Impression Left by Others. In: Theory, Cul-

ture & Society 21 (2), 25-42.

Arni, Caroline (2004): Entzweiungen. Die Krise der Ehe um 1900. Köln: Böhlau.

Beck, Ulrich/Beck-Gernsheim, Elisabeth (1990): Das ganz normale Chaos der Liebe. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Bethmann, Stephanie (2013): Liebe – Eine soziologische Kritik der Zweisamkeit. Weinheim, Basel: Beltz Juventa.

Bundesrat (2017): Familienbericht 2017. Bericht des Bundesrats. https://www.bsv.admin.ch/bsv/home.webcode.html?webcode=W841.B820.de (11.01.2018).

Burkart, Günter (1998): Auf dem Weg zu einer Soziologie der Liebe. In: Hahn, Kornelia/Burkart, Günter (Hg.): Liebe am Ende des 20. Jahrhunderts. Studien zur Soziologie intimer Beziehungen I. Opladen: Leske und Budrich, 15-50.

Cherlin, Andrew J. (2004): The Deinstitutionalization of American Marriage. In: Journal of Marriage and Family 66 (November 2004), 848-861.

Cottier, Michelle (2005): Registered Partnerships for Same-Sex Couples in Switzerland: Constructing a New Model of Family Relationships. In: Mavis Maclean (Hg.): Family Law and Family Values. Oxford: Hart, 181-200.

Dellwing, Michael/Prus, Robert (2012): Einführung in die interaktionistische Ethnografie. Soziologie im Außendienst. Wiesbaden: VS.

Giddens, Anthony (1993): Wandel der Intimität. Sexualität, Liebe und Erotik in modernen Gesellschaften. Frankfurt am Main: Fischer.

Goffman, Erving (1977): Rahmen-Analyse. Ein Versuch über die Organisation von Alltagserfahrungen. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Huinink, Johannes (1995): Warum noch Familie? Zur Attraktivität von Partnerschaft und Elternschaft in unserer Gesellschaft. Frankfurt am Main: Campus.

Illouz, Eva (2011): Warum Liebe weh tut. Eine soziologische Erklärung. Berlin: Suhrkamp.

Ingraham, Chrys (2008): White Weddings. Romancing Heterosexuality in Popular Culture. 2. Aufl. New York: Routledge.

Kruse, Jan (2014): Qualitative Interviewforschung: Ein integrativer Ansatz. Weinheim, Basel: Beltz Juventa.

Lauer, Sean/Yodanis, Carrie (2010): The Deinstitutionalization of Marriage Revisited. A New Institutional Approach to Marriage. In: Journal of Family Theory and Review 2 (1), 58-72.

Love, Heather (2008): Compulsory Happiness and Queer Existence. In: New Formations 63 (1), 52-64.

Ludwig, Gundula (2016a): Freiheitsversprechen und Technologien der Macht. Transformationen des Sexualitätsdispositivs und das Begehren nach dem neoliberalen Staat. In: Lorey, Isabell/Ludwig, Gundula/Sonderegger, Ruth (Hg.): Foucaults Gegenwart. Sexualität – Sorge – Revolution. Wien: transversal texts, 15-46.

Ludwig, Gundula (2016b): Desiring Neoliberalism. In: Sexuality Research & Social Policy: Journal of NSRC: SR & SP 13 (4), 417-427.

Maihofer, Andrea (2018): Freiheit – Selbstbestimmung – Autonomie. In: Baer, Susanne/Sacksofsky, Ute (Hg.): Autonomie im Recht – geschlechtertheoretisch vermessen. Baden-Baden: Nomos, 31-60.

Maihofer, Andrea (2014): Familiale Lebensformen zwischen Wandel und Persistenz. Eine zeitdiagnostische Zwischenbetrachtung. In: Behnke, Cornelia/Lengersdorf, Diana/Scholz, Sylka (Hg.): Wissen – Methode – Geschlecht: Erfassen des fraglos Gegebenen. Wiesbaden: VS, 313-334.

Nave-Herz, Rosemarie (2006): Ehe- und Familiensoziologie. Eine Einführung in Geschichte,

theoretische Ansätze und empirische Befunde. 2. Aufl. Weinheim: Juventa.

Nay, Yv (2017): Feeling Family. Affektive Paradoxien der Normalisierung von „Regenbogenfamilien". Wien: Zaglossus.

Schneider, Norbert F./Rüger, Heiko (2007): Value of Marriage. Der subjektive Sinn der Ehe und die Entscheidung zur Heirat. In: Zeitschrift für Soziologie 36 (2), 131-152.

Schwenzer, Ingeborg (2013): Familienrecht und gesellschaftliche Veränderungen. https://www.bj.admin.ch/dam/data/bj/aktuell/veranstaltungen/familienrecht/gutachten-schwenzer-d.pdf (11.01.2018).

Simmel, Georg (1908): Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung. Hg. Von Otthein Rammstedt (1992): Georg Simmel. Gesamtausgabe Band 11. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Smart, Carol (2007): Personal Life. New Directions in Sociological Thinking. Cambridge, Malden: Polity Press.

Tyrell, Hartmann (1988): Ehe und Familie – Institutionalisierung und Deinstitutionalisierung. In: Lüscher, Kurt/Schultheis, Franz/Wehrspaun, Michael (Hg.): Die „postmoderne" Familie. Familiale Strategien und Familienpolitik in einer Übergangszeit. Konstanz: Universitätsverlag Konstanz, 145-156.

Willems, Herbert (2004): Erving Goffmans Forschungsstil. In: Flick, Uwe/von Kardorff, Ernst/Steinke, Ines (Hg.): Qualitative Forschung. Ein Handbuch. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, 42-51.

Autor*innen

Folke Brodersen ist Stipendiat der Heinrich-Böll-Stiftung und Doktorand am Zentrum für interdisziplinäre Frauen- und Geschlechterforschung (Prof. Sabine Hark) der TU Berlin.

Sandra Folie ist DOC-Stipendiatin der Österreichischen Akademie der Wissenschaften und Doktorandin an der Abteilung für Vergleichende Literaturwissenschaft der Universität Wien.

Sabine Hark, Soziolog_in, wissenschaftliche Leitung des Zentrum für Interdisziplinäre Frauen- und Geschlechterforschung an der Technischen Universität Berlin. Forschungsschwerpunkte sind u.a. Geschlechterforschung als kritische Ontologie der Gegenwart, Wissenschaftssoziologie und Hochschulforschung sowie Fragen der politischen Soziologie und Philosophie. sabine.hark@tu-berlin.de

Marek Sancho Höhne is currently writing their PhD on destabilizing popular imaginations of trans_gender and putting them into dialogue with trans_life stories, lecturing at different universities and working as a project manager. Their research interest include social- and cultural anthropology, autoethnography, trans_gender and queer studies, passing, intersectionality, migration, biographies and mapping.

Thamar Klein lectures at the University of Cologne. Their research interests include medical anthropology, transgender and queer studies as well as research methods.

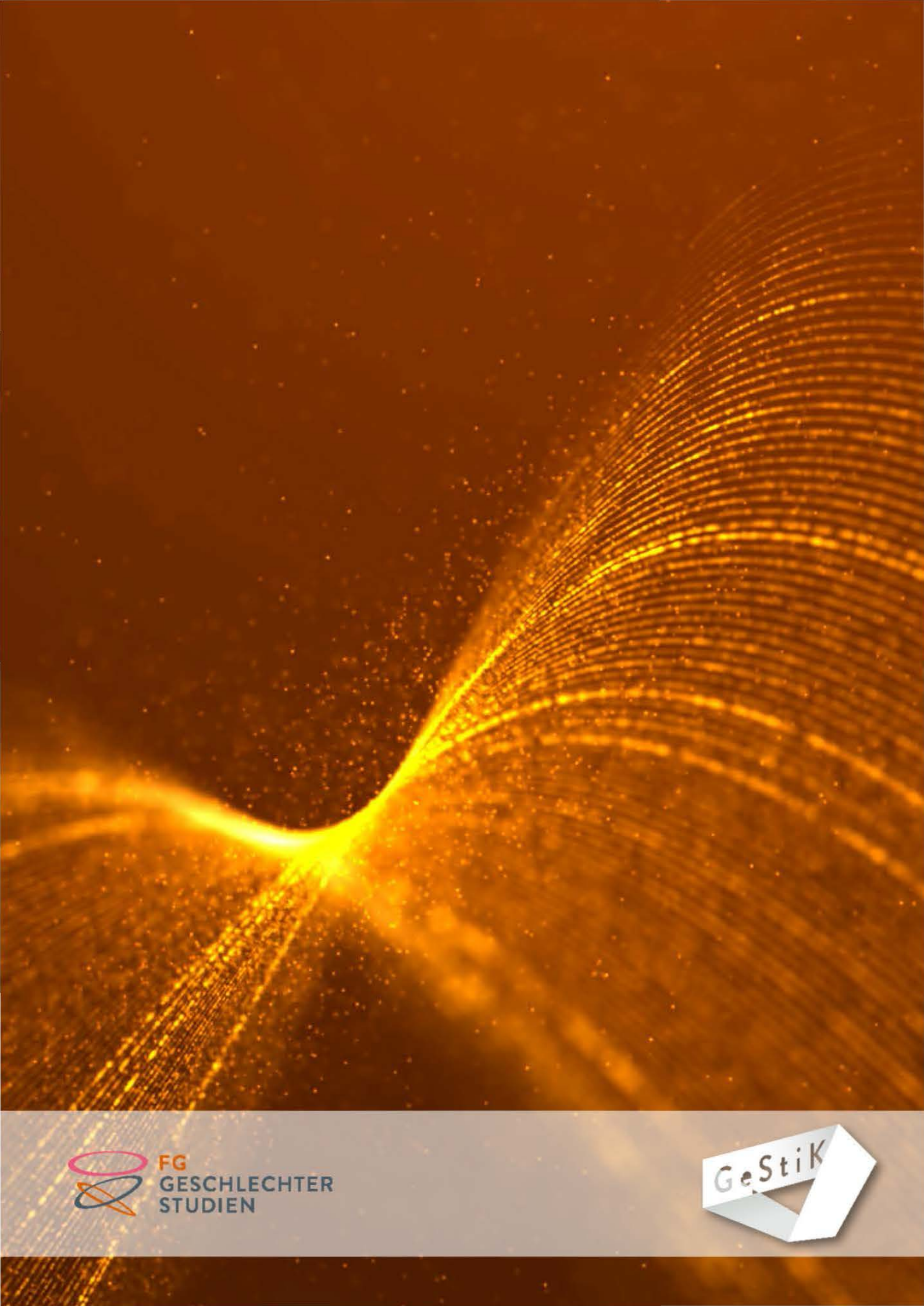
Eva Laquièze-Waniek ist Lehrbeauftragte für Philosophie an der Alpen-Adria-Universität Klagenfurt. Ihre Arbeitsschwerpunkte sind: Psychoanalyse, Philosophische Geschlechterforschung, Sprach-und Zeichentheorien sowie Schnittstellen von Wissenschaft, Gesellschaft und Kunst.

Lucy Suchman, professor of anthropology of science and technology in the department of sociology at Lancaster University, UK. Lucy focuses on technological imaginaries and material practices of technology design, particularly developments at the interface of bodies and machines. Her book „Plans and Situated Actions: The Problem of Human-machine Communication" (1987, 2nd extended edition in 2007: „Human-Machine Reconfigurations") had a major influence in the field of human-computer interaction.

Anika Thym, Universität Basel, ist Doktorandin im Graduiertenkolleg des Zentrum Gender Studies und der Graduiertenschule Social Sciences. In ihrem Projekt, welches vom Schweizer Nationalfonds und von der Friedrich-Ebert Stiftung gefördert wird, untersucht sie inwiefern Männer aus Führungspositionen im Finanzsektor kritisch über Geschlechterverhältnisse und die gesellschaftliche Bedeutung ihrer Branche nachdenken. Arbeitsschwerpunkte: Gesellschafts- und Geschlechtertheorie, Männlichkeitsforschung, Social Studies on Finance, Feministische Kritik und Politik, Reproduktion und Care und hochschulpolitische Debatten um Exzellenz, Gleichstellung und Diversity.

Susanne Völker ist Professorin für Methoden der Bildungs- und Sozialforschung und Gender Forschung im Department Erziehungs- und Sozialwissenschaften und wissenschaftliche Leiterin der zentralen Einrichtung Gender Studies in Köln (GeStiK) der Universität zu Köln. Ihre Arbeitsschwerpunkte sind u.a. (feministische) Arbeitsforschung und Prekarisierungsforschung, praxeologische Soziologie und Habitusanalyse, Queer Theory und Neomaterialistische Ansätze.

Fleur Weibel ist Doktorandin im Graduiertenkolleg des Zentrum Gender Studies und Lehrbeauftragte an der Universität Basel. Sie forschte im Rahmen des vom Schweizerischen Nationalfonds (SNF) geförderten Projektes «Hochzeitspraktiken» unter der Leitung von Prof. Dr. Andrea Maihofer zur Bedeutung des Heiratens in der Schweiz (Laufzeit: Okt. 13 – März 17). Arbeitsschwerpunkte: Heiratspraktiken, Ehe/eingetragene Partnerschaft, Intimbeziehungen und Liebe, queer-feministische Kritik.


FG
GESCHLECHTER
STUDIEN
GeStiK