

Janna Mareike
Hilger
Safe Space
Sorge und Kritik
nach
Michel Foucault
und Eve Sedgwick

Safe Space

Janna Mareike Hilger, Dr. phil., ist Philosophin und arbeitet zu Sozialphilosophie, kritischer Phänomenologie und (Queer-)Feministischer Theorie.

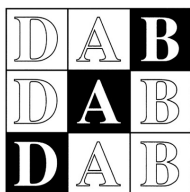
Janna Mareike Hilger

Safe Space

Sorge und Kritik nach Michel Foucault
und Eve Sedgwick

Campus Verlag
Frankfurt/New York

Gedruckt mit Unterstützung der Ernst-Reuter-Gesellschaft der Freunde, Förderer und Ehemaligen der Freien Universität Berlin e.V. und des Deutschen Akademikerinnenbunds e.V.



Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Der Text dieser Publikation wird unter der Lizenz »Creative Commons Namensnennung-Weitergabe unter gleichen Bedingungen 4.0 International« (CC BY-SA 4.0) veröffentlicht.

Den vollständigen Lizenztext finden Sie unter: <https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.de>



Verwertung, die den Rahmen der CC BY-SA 4.0 Lizenz überschreitet, ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig.

Die in diesem Werk enthaltenen Bilder und sonstiges Drittmaterial unterliegen ebenfalls der genannten Creative Commons Lizenz, sofern sich aus der Quellenangabe/Abbildungslegende nichts anderes ergibt. Sofern das betreffende Material nicht unter der genannten Creative Commons Lizenz steht und die betreffende Handlung nicht nach gesetzlichen Vorschriften erlaubt ist, ist für die oben aufgeführten Weiterverwendungen des Materials die Einwilligung des jeweiligen Rechteinhabers einzuholen.

ISBN 978-3-593-51708-7 Print

ISBN 978-3-593-45384-2 E-Book (PDF)

DOI 10.12907/978-3-593-45384-2

Copyright © 2023. Alle Rechte bei Campus Verlag GmbH, Frankfurt am Main.

Umschlaggestaltung: Campus Verlag GmbH.

Satz: le-tex xerif

Gesetzt aus der Alegreya

Druck und Bindung: Beltz Grafische Betriebe GmbH, Bad Langensalza

Beltz Grafische Betriebe ist ein klimaneutrales Unternehmen (ID 15985–2104-1001).

Printed in Germany

www.campus.de

Inhalt

1.	Einleitung	9
1.1	Safe Spaces als philosophisches Problem	9
1.2	Vorgehen und Aufbau dieser Arbeit	13
1.3	Verortung im Rezeptionzusammenhang	17

Teil I: Eine Genealogie der Safe Spaces

2.	Zum genealogischen Vorgehen	23
2.1	Einleitung	23
2.2	Verortung der Interpretation	24
2.3	Genealogie als Machtkritik	28
3.	Genealogie I: Schwule und lesbische Bars	49
3.1	Das Archiv der Safe Spaces	49
3.2	Schwule und lesbische Bars als Safe Spaces	62
3.3	Fazit/Ausblick	72
4.	Genealogie II: Feministische Safe Spaces	75
4.1	Einleitung: Eine neue Art von Safe Spaces	75
4.2	Eine Genealogie des <i>consciousness raising</i>	77
4.3	Praktiken des <i>consciousness raising</i>	87
4.4	Zwischenfazit	95
4.5	(Selbst-)Sorge nach Foucault	99

4.6	Safe Spaces als Sorgepraxis	109
4.7	Separatistische Safe Spaces	111
4.8	Fazit	132
5.	Genealogie III: Universitäre Safe Spaces	135
5.1	Einleitung	135
5.2	Forderungen nach Safe Spaces – eine genealogisch- lebensweltliche Spurensuche	138
5.3	Trigger Warnings. Der Seminarraum als Safe Space	148
5.4	Universitäre LGBT-Safe Spaces	166
5.5	Safe Spaces unter dem Regime der <i>diversity</i>	178
5.6	Safe Spaces und Gouvernementalität	189
5.7	Sara Ahmeds kritische Phänomenologie, oder: Über die Notwendigkeit von universitären Safe Spaces	209
5.8	Fazit/Nachwort I	218
5.9	Nachwort II: Safe Spaces in einer zerrütteten Welt	222
6.	Exkurs: Safe Spaces in Deutschland	225
6.1	Einleitung	225
6.2	Bewegungspolitische Selbsterfahrungsgruppen in Westdeutschland	226
6.3	Das Lesbenfrühlingstreffen: Exklusionen und Managementwerdung	228
6.4	Safe/r Space, Brave Space und Schutzraum: Zur hier verwendeten Begrifflichkeit	229
7.	Zwischenfazit	233
7.1	Zusammenfassung	233
7.2	Ausblick	235

Teil II: Kritische und reparative Sorgepraktiken.

Eine Theoretisierung

8.	Widerstand, Gegen-Verhalten, Aufklärung. Auf dem Weg zu einer affirmativen Kritik	241
8.1	Widerstand	241
8.2	Gegen-Verhalten	244
8.3	<i>Was ist Kritik?</i> und <i>Was ist Aufklärung?</i>	248
9.	Foucaults letzte Vorlesungen: Körper, Begehren, Sorge	253
9.1	Einleitung	253
9.2	Aufklärung und Revolution	255
9.3	Der Lehrer	262
9.4	Über den Mut. Kollektivität und Individualität von Sorgeprozessen	271
9.5	Die Sorge der Kyniker	276
9.6	Kritik als Sorge. Zum Feminismus der kritischen Praktiken ..	288
9.7	Foucaults Maske: Blinde Flecken und Abzweigungen	293
9.8	Sorge abbrechen, um Sorge zu erhalten: Stefano Harneys und Fred Motens kritische Sozialitäten	299
9.9	Fazit	313
10.	Sorge und Reparation nach Eve Kosofsky Sedgwick	317
10.1	Foucault und Sedgwick: Ein Dialog	317
10.2	Sedgwicks Essays, kritisch gelesen	319
10.3	Reparatives Lesen, oder: Für eine Gleichzeitigkeit von Reparation und Kritik	327
10.4	Sorge und Selbstsorge bei Foucault und Sedgwick	354
11.	Schluss	363
11.1	Einleitung: Mit Foucault und Sedgwick für ein feministisches Kritikverständnis	363
11.2	Zusammenfassung I: Kritik, mit und gegenüber Safe Spaces ..	366
11.3	Zusammenfassung II: Sedgwick als vielgestaltige Denkerin ..	370
11.4	Ausblick	372

Literatur	377
Siglen	377
Literatur	379
Online-Quellen	389
Dank	393

1. Einleitung

1.1 Safe Spaces als philosophisches Problem

Was ist ein Safe Space? Und warum sollten Safe Spaces Gegenstand einer philosophischen Arbeit werden? Dies sind die Fragen, die sich angesichts dieses Projekts aufdrängen. Eine erste Arbeitsdefinition zum Begriff des Safe Space kann aus den Kontexten entnommen werden, in denen er am geläufigsten ist, nämlich aus gegenwärtigen queerpolitischen, antirassistischen und feministischen Aktivismen. Dort wird unter einem Safe Space in der Regel ein Raum verstanden, der ausschließlich einer bestimmten marginalisierten Gruppe, etwa Frauen, Queers oder People of Color, vorbehalten ist und – in noch genauer zu bestimmenden Arten und Weisen – deren Sicherheit dienen soll. Eine weitere, weniger formale Charakterisierung kann lauten: Safe Spaces sind *Unruheherde*. Dies wird besonders deutlich an den zahlreichen Debatten um dieses Konzept. Ihr Ablauf lässt sich wie folgt rekonstruieren: Einen ersten Aufschlag machte ein innerfeministisch vielbeachteter Blogbeitrag des US-amerikanischen Queertheoretikers Jack Halberstam aus dem Jahr 2014, der darin aktivistische Safe-Space-Forderungen einer scharfen Kritik unterzog (Halberstam 2014). In den Jahren 2014 und 2015 wurde die Thematik auch zunehmend von größeren US-Medien aufgegriffen, allerdings mit spezifischem Blick auf Hochschulen. Berichtet wurde von der Einrichtung von Safe Spaces auf dem Campus sowie studentischen Forderungen danach. Ein in diesem Zusammenhang beispielsetzender Beitrag ist ein Leitartikel des Journalisten Greg Lukianoff und des Psychologen Jonathan Haidt aus der Zeitschrift *The Atlantic* (Lukianoff und Haidt 2015). Der Artikel diskutiert Safe Spaces zusammen mit sogenannten Trigger Warnings und wertet beides als Anzeichen von Zensur, Kritikfeindlichkeit und generationsbedingter Hypersensibilität. Ähnliche Topoi finden sich

auch in dem 2017 veröffentlichten Sammelband *Beissreflexe*, der sich unter anderem mit Safe Spaces in Deutschland auseinandersetzt (l'Amour laLove 2017). Spätestens mit dessen Rezeption in landesweiten Feuilletons wurde die Debatte um diese Räume auch in Deutschland virulent. An diesem kurzen Abriss wird zudem bereits deutlich, dass Safe Spaces ein mobiler Gegenstand sind. Dieses Konzept legt Strecken zurück, etwa von außeruniversitären Aktivismen hin zu US-Hochschulen sowie von den USA in den deutschsprachigen Raum, und taucht somit in unterschiedlichen Kontexten auf.

Mein philosophisches Interesse setzt an diesen Debatten an, allerdings weniger im Modus einer direkten Antwort. Am Anfang steht vielmehr eine einfache Beobachtung: Safe Spaces und die zugrundeliegende thematische Schnittstelle von Sicherheit und Marginalisierung sind Objekte des Unbehagens und der Sorge geworden. Sie sind folglich das, was Michel Foucault als ein *Problem* bezeichnet. Seine Genealogien beschreibt Foucault wiederum als historisierende Rekonstruktionen des Problem-Werdens von bestimmten Gegenständen (FS, 74). Auch diese Arbeit setzt sich mit dem Werdensprozess von Safe Spaces auseinander. In der bloßen Möglichkeit einer solchen zurückblickenden Erzählung ist dabei eine einfache, aber weitreichende Feststellung implizit: Safe Spaces *haben* eine Geschichte. Anders als das aktuelle Debattengeschehen oftmals suggeriert, sind sie folglich kein reines Gegenwartsphänomen. Die Einrichtung und Nutzung dieser Räume hat eine weit zurückreichende Tradition insbesondere in feministischen und queeren Kontexten, die die Analyse freilegen wird. Dies allein macht sie noch nicht unbedingt verteidigungswürdig. Der Gang durch die Vergangenheit unterstreicht vielmehr die Vielschichtigkeit des Untersuchungsgegenstands. Heutige Safe Spaces sind komplexe Sedimentierungen ihrer Geschichte, die dabei weiterhin ständig in Bewegung sind.

Meine Intention ist es demnach nicht, Safe Spaces ihren Status als »nervöse Diskursgegenstände« zu nehmen, das heißt, aus ihnen ein stillgelegtes, anschauungsbereites Objekt zu machen, das ohne Brisanz ist. Im Gegenteil werde ich dafür plädieren, Safe Spaces als problemförmige, bewegte Spannungspunkte ernstzunehmen und sie gerade anhand dessen theoretisierend zu erhellen. Anders formuliert, wir sollten uns weiterhin um Safe Spaces sorgen – mit affirmierenden ebenso wie mit kritischen Haltungen. Dies gilt, weil diese Räume in komplexen, untersuchungswürdigen Beziehungen zu Macht und Herrschaft sowie zu Kritik und Widerstand stehen, wie ich in dieser Studie aufzeigen werde. Diese Beziehungen sind wechselhaft,

weil sie den unterschiedlichen Umgebungen entsprechen, in denen Safe Spaces erscheinen. Zudem sind sie sehr spezifisch und verlangen ein entschieden kontextsensibles Hinsehen. Zugleich können die Verhältnisse von Safe Spaces, Macht und Kritik als ein analytisches Brennglas dienen, das zu einer weiter gefassten, »größflächigeren« Bestandsaufnahme führt. Safe Spaces zu untersuchen, bedeutet demnach, eine kleinformatige Analyse der gesamtgesellschaftlichen Kräfte vorzunehmen, die unterwerfend wie auch ent-unterwerfend auf moderne Subjekte wirken und uns zu dem machen, was wir sind. Genau dies macht Safe Spaces zum möglichen Gegenstand einer *philosophischen* Analyse.

Zwei Momente dieser durchzuführenden Betrachtung möchte ich an dieser Stelle schlaglichtartig vorwegnehmen: Im Rahmen von Institutionen können Safe Spaces auf mehrere Weisen zur Stabilisierung von Herrschaft beitragen – etwa, indem sie sich zu integrativen, besserungsversprechenden und kritikbezähmenden Maßnahmen entwickeln; oder indem sie mit einem rassifizierenden Institutionspatriotismus verschaltet werden, bei dem Subjekte im Namen der allgemeinen Sicherheit ein polizeiliches, auf Zugehörigkeit überprüfendes Blickregime übernehmen. Safe Spaces können jedoch auch die entgegengesetzte Funktion einnehmen und zu *Produktionsorten von Kritik* werden. Dies gilt weniger, weil sie die Form von subkulturellen Nischen annehmen und so Überlebensmöglichkeiten für Minderheiten anbieten. Vielmehr evozieren diese Safe Spaces durch ein offenes Experimentieren andere Lebensgestaltungen, die sie weitläufig zur Verfügung stellen und die dem derzeitigen, allgemein unlebbareren Status quo ebenso kreativ wie korrosiv begegnen. Den Begriff der Kritik fasse ich dabei in dieser Arbeit sehr weit. Er beschreibt nicht nur ein intellektualisiertes und theoretisierendes Projekt, sondern ganz allgemein die *Praktiken der Kritik*, die *auch* prä-reflexiv und emotionalisiert sein können und eben in den alltäglichen Vollzügen des Lebens stattfinden.

Auf die grundsätzliche *Untersuchungswürdigkeit* von Safe Spaces folgt in dieser Arbeit eine zweite These. Nicht nur sind Safe Spaces und Kritik – anders als vielfach angenommen – durchaus kompatibel. Vielmehr sind diese Räume in spezifischen Formen instruktiv für ein – unter anderem philosophisches – Nachdenken über Kritik. Mit anderen Worten, die kritikaffine Spielart von Safe Spaces kann mithilfe einer theoretisierenden Befragung zum Sprechen gebracht werden und sie kann Auskunft geben über den Begriff der Kritik überhaupt. So transportieren diese Räume ein implizites Wissen, dass darin besteht, *Kritik als Sorge* zu betreiben, wie ich aufzeigen

werde. Damit wird zugleich ein bestimmtes Subjekt- bzw. Selbstverständnis in Anschlag gebracht. Das Subjekt dieser Safe Spaces begreift sich als entäußert, angewiesen, kollektiv hervorgebracht, affektiv und – im Fall von bestimmten Safe-Space-»Modellen« – als dezidiert leiblich. Kurz gesagt: Der dort präsente Kritikbegriff setzt an beim nicht-souveränen Subjekt. Diesen offenkundig feministisch motivierten Kritikbegriff philosophisch herauszupräparieren und stark zu machen, ist ein wichtiges Ziel dieser Arbeit.

Um diese Thesen zu plausibilisieren, verfährt diese Arbeit sowohl innertheoretisch als auch materialbezogen. Konkret kartografiert sie die unterschiedlichen Verhältnisse zwischen Herrschaft, Kritik und Safe Spaces mithilfe von Foucaults historisierend-philosophischen Vorgehen der *Genealogie*. Mit Fokus auf die USA wird eine Geschichte der Safe Spaces von den 1930er Jahren bis in die jüngere Vergangenheit entfaltet, aus der die Untersuchung auch die Zusammenführung von Kritik und Sorge birgt. Der Begriff der Sorge ist in dieser Arbeit jedoch nicht nur im Zusammenhang mit Kritik relevant. Die unterschiedlichen Varianten von Safe Spaces, die anhand ihrer historischen Kontexte differenziert werden, werden allgemein mit diesem Leitbegriff konzeptualisiert. Dabei beziehe ich mich auf zwei Theorieansätze: Den Sorgebegriff des Philosophen Michel Foucault, mit dem er das konkrete *Machen* und *Gemachtwerden* von unterschiedlichen Subjektformierungen untersucht; sowie den Begriff des reparativen Lesens, mit dem die Literaturwissenschaftlerin, Queer- und Affekttheoretikerin Eve Kosofsky Sedgwick ebenfalls in ihrem Spätwerk eine spezifisch sorgende Haltung beschreibt, die im Handlungsbereich der nicht-souveränen, reparationsbedürftigen Subjektivität angesiedelt ist. Diese beiden Sorgebegriffe sind höchst unterschiedlich. In Foucaults Arbeiten wird Sorge, wie sich bereits andeutet, stark subjektphilosophisch und formalisiert gedacht. Gerade aufgrund dieses Abstraktionsgrades kann Foucault dieses Konzept in vielfältigen Analysen einsetzen, die mal das kritisch-aufbegehrende und mal das unterworfenen Subjekt schwerpunktmäßig in den Fokus nehmen. Bei Sedgwick hingegen ist die im reparativen Lesen implizite Sorge eng mit Pflege und Lebenserhaltung verbunden und tendiert somit stärker zu einem alltagssprachlichen *care*-Begriff. Diese Arbeit liest beide Theoretiker:innen sowohl auf der Ebene der Begriffsarbeit als auch auf der der Phänomenanalyse mit- und gegeneinander. Mein Ziel ist es, mit diesen Ansätzen ein Theorieinstrumentarium zu erarbeiten, mit dem sich Safe Spaces besser verstehen lassen, sowie den feministischen Kritikbegriff weiter zu explizieren. Dabei plädiere ich dafür, dass gerade die Dissonanz

der beiden Sorgekonzepte ein begriffliches Panorama aufmacht, das für das Nachdenken über Safe Spaces wie auch über Kritik angemessen ist. Die Unterschiedlichkeit beider Ansätze entspricht der Vielschichtigkeit dieser beiden Hauptthemen. Zugleich treffen sich Sedgwick und Foucault in ihren Theorien an einem wichtigen Punkt, den ich hier aufzeigen und nutzbar machen möchte. Dieser besteht darin, dass sie auf verschiedene Weisen ein Subjekt jenseits von (Selbst-)Bemeisterung denken und dieses in Relation zur Kritik setzen.

1.2 Vorgehen und Aufbau dieser Arbeit

Diese Arbeit gliedert sich in zwei Teile: Teil I (Kapitel 2–7) entwickelt die genealogische Untersuchung zu Safe Spaces in den USA. In Teil II (Kapitel 8–10) stellt die Arbeit innertheoretische Reflexionen über das Verhältnis von Sorge, Kritik und Reparation an, mit denen abschließend erneut an die Safe-Space-Thematik angeknüpft wird.

Meine Wahl fällt auf das historisierende Analysewerkzeug der Genealogie, weil es eine differenzierende sowie machtanalytische Betrachtung von Safe Spaces ermöglicht. In der Konzeption Foucaults steht dieses Vorgehen auf mehreren Grundpfeilern. So handelt es sich dabei um ein stets *material-gestütztes* Verfahren, das in seinem Vollzug für eine *praxeologische Subjektphilosophie* argumentiert. Im Detail bedeutet dies folgendes: Thema von Foucaults Genealogien ist die Werdensgeschichte des westlichen Subjekts, das aus dieser Perspektive nicht mehr als eine ahistorische, sich kontinuierlich »durchhaltende« Substanz erscheint, sondern als das Produkt von historisch wechselhaften Machtformationen. Das Subjekt wird somit begreifbar als eine unbedingt veränderliche und vielfältige »Form« (DE 4/356, 888). Darin implizit ist eine philosophische Überlegung zur Funktionsweise von Begriffen. Demnach besitzen Begriffe wie »Subjekt« und »Macht« eine Binnenpluralität. Sie treten als ein Singular auf, der aber tatsächlich mehrere unterschiedliche Gegenstände beschreibt.

Insbesondere dieser letzte, begriffsphilosophische Aspekt qualifiziert die Genealogie für die Untersuchung von Safe Spaces. Auch dieser Begriff ist ein solcher Schein- oder Kollektivsingular, wie sich bereits an der kurzen Skizzierung der Safe-Space-Debatten andeutete. Die zahlreichen Verschiebungen und Veränderungen, denen diese Räume unterworfen sind, verlangen einen pluralisierungswilligen Zugang, der sie in ihrer Viel-

gestaltigkeit erhält. Konkret umgesetzt wird dies durch die historisierende Entzerrung des Safe-Space-Phänomens, das hier in verschiedenen Zeitabschnitten betrachtet wird: Die städtischen, schwulen und lesbischen Bars in den 1930er bis 1960er Jahren; die sogenannten *consciousness-raising*-Gruppen der Frauen- sowie der Schwulen- und Lesbenbewegung in den 1970er Jahren; die lesbisch-separatistischen Räume der 1980er und 1990er Jahre; und schließlich die gegenwärtigen, real existierenden und geforderten Safe Spaces an US-Hochschulen, wobei insbesondere die landesweit verbreiteten Safe-Space-Programme interessieren. Dabei handelt es sich um *diversity*-Trainings an US-Universitäten im Bereich LGBTQ-Politik, die von NGOs oder den Hochschulen selbst angeboten werden. Jeder dieser Kontexte besitzt eine Eigenständigkeit, weshalb diese Analyse in ihrem Fortgang immer wieder neu ansetzt. Zugleich bringt sie die untersuchten Safe Spaces in ein Verhältnis zueinander, indem sie ihre jeweiligen entscheidenden Merkmale isoliert und diese untereinander vergleicht. Im Zuge dessen arbeitet sie auch thematische Kontinuitäten heraus, die die Geschichte dieser Räume trotz ihrer Wechselhaftigkeit über verschiedene Kontexte hinweg durchziehen. Die herangezogenen Quellen umfassen dabei geschichtswissenschaftliche Arbeiten, semi-autobiografische Erzählungen, aktivistische Schriften sowie theoretische Werke, die sowohl auf ihren philosophischen Gehalt als auch auf ihre historische Zeitcoloriertheit hin befragt werden.

Zu einer subjekttheoretischen und machtanalytischen Untersuchung wird diese Historisierung mittels des Leitbegriffs der Sorge. Auf ihn wird Foucaults Genealogie des westlichen Subjekts in dieser Arbeit zugespitzt. Demnach rekonstruiert Foucault in seinem genealogischen Mittel- und Spätwerk die Geschichte der *Sorgepraktiken*, also die Geschichte der Arten und Weisen, wie Individuen sich ihrem Selbst zuwenden und wie sie anhand von Bedeutungsprismen wie Sex, Wahnsinn, Sünde und Strafe eine Hermeneutik ihres vermeintlichen So-Seins entwickeln. Die hier untersuchten Safe Spaces können, so zeigt der genealogische Teil dieser Arbeit auf, ebenfalls entlang von Sorge konzeptualisiert werden. Konkret wende ich mich dabei mithilfe der genannten Materialien den verschiedenen Zeitabschnitten zu und frage nach den zugrundeliegenden Subjektformierungen der jeweils untersuchten Safe Spaces. Dabei wird deutlich, dass Safe Spaces im Verlauf ihrer Geschichte ihre Bedeutung als physische Räume zunehmend ablegen und selbst zu Sorge- und Aufmerksamkeitspraktiken werden, mit denen sich Subjekte in ihrer eigenen Gewordenheit zu verstehen versuchen. Analog zu Foucaults genealogischem Erzählbogen beschreibe ich im Zuge

dessen die Geschichte eines machtanalytischen *Umschlags*. Safe Spaces waren einst eine störungswillige, gegen Macht und Herrschaft gerichtete, selbstautorisierte Wahrheitsbeanspruchung; und sind nun Teil einer wohlwollenden, »weichen« und damit besonders schwer erkennbaren Regierungstechnik, bei der Subjekte in ihrem moralischen Selbstverständnis und damit in ihrer eigenen Handlungsbereitschaft, in ihrem freiwilligen Engagement für eine Institution angesprochen werden. Mit anderen Worten, aus vormals kritischen Praktiken werden subjektivierend-unterwerfende – was allerdings nicht bedeutet, dass Safe Spaces eine solche kritische Form gänzlich verloren haben. Diese weitgehende Umarbeitung wird insbesondere durch die bewegungspolitischen *consciousness-raising*-Gruppen der 1970er sowie die universitären Safe-Space-Programme markiert. In der hier vorgenommenen Konzeptualisierung stellen diese die zwei äußersten Pole auf dem Spektrum an Sorgepraktiken dar, das sich eben zwischen Kritik und Subjektivierung aufspannt.

Die in diesem ersten Teil bereits begonnene Begriffsarbeit zu Kritik und Sorge wird im zweiten Abschnitt der Arbeit mithilfe eines *close reading* von Foucaults *parrhesia*-Vorlesungen fortgesetzt. Dabei knüpfe ich insbesondere an Ruth Sondereggers Interpretation von Foucaults kynischer Kritik an, wonach diese eine Form von affirmativer Kritik darstellt (Sonderegger 2016; Sonderegger 2019). Die Arbeit rekonstruiert diese Auslegung und weitet sie auf die Gesamtheit der *parrhesia*-Vorlesungen aus, wobei der von Sonderegger übernommene Begriff der »Sozialität der Kritik« (Sonderegger 2019, 357) eine tragende Rolle spielt. Im Anschluss daran werde ich argumentieren, dass Foucaults Spätwerk Kritik als eine ebenso verneinende wie bejahende Tätigkeit begreift. Die Bejahung besteht darin, im individuellen Kritikakt kritische Fähigkeiten zu mobilisieren, die spezifisch und konturiert sind und in diesem Sinne einen eigenen, positiven Bestand haben. Diese Fähigkeiten generiert das Subjekt jedoch nicht aus sich selbst heraus, es wird nicht von sich aus kritisch. Vielmehr erhält es sie von anderswoher: Aus einer kritischen Sozialität, also einer vorgängigen Kollektivität oder vertrackten Historizität, die das Kritikwissen zur Verfügung stellt und in die sich das aufbegehrende Individuum einschreibt. Kritik zu üben, bedeutet demnach ein kollektives Erbe zu übernehmen oder ein Kollektiv durch sich sprechen zu lassen, ohne das ein selbstautorisiertes, gegen Herrschaft gerichtetes Ich-Sagen nicht möglich wäre. Das Subjekt, das dem kritischen Sprechen und Handeln zugrunde liegt, ist also ein angewiesenes, entäußertes, dem eigenen Selbst unverfügbares. Meine hier vorgeschlagene Interpretation stellt

Foucaults Hinwendung zu diesem Subjekt in den Vordergrund, zeigt aber auch die Grenzen seiner Denkbewegung auf. Der späte Foucault schwankt demnach zwischen dem Denken einer konstitutiven Enteignung des Subjekts und einem weiterhin präsenten Ideal der Selbstpossessivität.

Aus der Rezeption von Sedgwicks Werk bezieht die Arbeit wiederum einen anderen, weniger formalisierten Sorgebegriff, nämlich als Lebenserhaltung und Pflege. Dieser wird für eine Begriffsverwischung zwischen Kritik und Reparation eingesetzt. Meine These lautet, dass gegenwärtige und vergangene kritische Praktiken reparative Aspekte haben, insofern sie darauf abzielen, einen unlebhaften Ist-Zustand im Hier und Jetzt lebbar zu machen. Dies geschieht unter anderem durch das wechselseitige Schenken von anderen Beziehungen, anderen Denkbahnen und damit auch anderen (Über-)Lebensmöglichkeiten. Die Spezifität der hier vorgelegten Interpretation liegt dabei darin, Sedgwicks Arbeiten und insbesondere ihr Konzept des reparativen Lesens einer dezidiert philosophischen Lektüre zu unterziehen. Dies impliziert, nach ihren subjektphilosophischen Überlegungen, ihrer Begriffsarbeit und den von ihr in Anschlag gebrachten Denkfiguren zu fragen. Im Zuge dessen stellt die Arbeit insbesondere auf der Bedeutung von Materialität in Sedgwicks Arbeiten scharf. So hat das Konzept des reparativen Lesens eine zutiefst praktisch-materielle Komponente, insofern es eine *abringende* oder durchaus aggressiv-aneignende Praxis gegenüber den unter Umständen unwilligen, inerten Gegebenheiten darstellt. Vor diesem Hintergrund stellt die Arbeit heraus, dass Sedgwicks Sorgebegriff trotz seiner Nähe zu einer alltäglich verstandenen Sorge nicht auf Zärtlichkeit und liebevolle Zuwendung reduzierbar ist. Als Lektüregrundlage für diese Argumentation dient die Essaysammlung *Touching Feeling*, die, ähnlich wie die hier schwerpunktmäßig rezipierten Vorlesungen Foucaults, das letzte längere Werk vor Sedgwicks Tod ist. Allerdings zieht diese Arbeit auch weitere, zuvor publizierte Essays und die frühe Monografie *Between Men* heran. Diese älteren Werke sind explizit queerfeministisch und brachten Sedgwick ihren Ruf als Pionierin der *queer theory* ein, wohingegen *Touching Feeling* als eine – ebenfalls grundlegende – Arbeit auf dem Gebiet der Affekttheorie gilt. Die gleichzeitige Rezeption von beiden Werkabschnitten dient dazu, einen einleitenden Überblick über ihr Werk zu bieten. Zugleich ist darin ein rezeptionstechnisches Plädoyer implizit: Ein adäquater Zugang zu Sedgwicks Werk verlangt, sie in ihren beiden Rollen als Queer- und Affekttheoretikerin gleichermaßen ernstzunehmen.

Foucault und Sedgwick sind die Hauptreferenzpunkte dieser Arbeit, allerdings geschieht der hier inszenierte Theoriedialog zwischen ihnen unter der Prämisse, dass beide Theorien korrektur- und ergänzungsbedürftig sind. Ähnliches gilt auch für das Anliegen, Safe Spaces mithilfe von Foucault und Sedgwick theoretisierend zu erhellen. Um dieser Aufgabe nachkommen zu können, bedarf es weiterer Theorieansätze, die im Verlauf der Argumentation punktuell herangezogen werden. Konkret wendet sich die Arbeit an Judith Butler, Wendy Brown, Sara Ahmed, Paul B. Preciado, Fred Moten und Stefano Harney sowie an weitere Werke aus der queerfeministischen Theorie und dem Black Feminism. Deren Rezeption dient dem besseren Verständnis von Safe Spaces, insofern diese Arbeiten eine stärkere Fokussierung auf die Faktoren Gender und *race* ermöglichen. Zugleich können mit den zusätzlichen Lektüren notwendige Kritiken und Distanznahmen in Bezug auf Foucaults Theorien formuliert werden. Dies geschieht insbesondere durch die Rezeption von Harneys und Motens Essay *The Undercommons*, mit dem Foucaults Begriff der (Selbst-)Sorge auf seine Grenzen hin überprüft wird.

1.3 Verortung im Rezeptionszusammenhang

Die Dissertation situiert sich in mehreren Diskussionskontexten: Der akademischen Auseinandersetzung mit Safe Spaces; der deutschsprachigen Foucault-Rezeption; sowie der affekttheoretischen Rezeption von Sedgwicks Spätwerk.

Mit der Thematik der Safe Spaces setzen sich bislang nur wenige akademische Arbeiten explizit auseinander. Diese sind zudem über verschiedene Forschungsfelder verstreut. In der englischsprachigen Literatur ist insbesondere die 2013 veröffentlichte, stadthistorische Monografie *Safe Space. Gay Neighborhood History and the Politics of Violence* Christina B. Hanhardt (Hanhardt 2013) zu nennen, die zudem in Elsa Dorlins philosophischer Studie zur Gewalt (Dorlin 2020, 180–185) rezipiert und weitergedacht wurde. Beide Arbeiten stellen in kritischer Absicht die rassifizierenden und gentrifizierenden Effekte von weißen, lesben- und schwulenpolitischen Sicherheitsforderungen heraus. Eine ebenfalls größtenteils kritische Perspektive formulieren auch die Teilnehmer:innen einer von Hanhardt und Jasbir Puar geleiteten Diskussionsrunde, die im Jahr 2020 als Paper veröffentlicht wurde. Die Diskussion nimmt dabei schwerpunktmäßig Safe-Space-Forderungen an Hochschulen in den Blick (Hanhardt et al. 2020). Ein stärker affirmativer

Bezug auf Safe Spaces findet sich hingegen in Arbeiten der Queer- und Affekttheoretikerin Ann Cvetkovich und ihrer Co-Autorin Selena Wahng. Diese befassen sich unter einer theoretisierenden wie teilnehmenden Perspektive mit dem von 1976 bis 2015 stattfindenden Michigan Womyn's Music Festival, das unter seinen Besucherinnen als Safe Space bezeichnet wurde (Cvetkovich 2003, 83–85; Cvetkovich und Wahng 2001, 142–149).

Eine vergleichsweise extensive Beschäftigung mit Safe Spaces geschah hingegen in dem Feld der Pädagogik. Hier existieren mehrere englischsprachige Papers, die unter dem Begriff eine inklusive, diskriminierungssensible Lernatmosphäre verstehen (Boostrom 1998; Holley und Steiner 2005; Redmond 2010; Byron 2017; Carter 2015; Kafer 2016). Im deutschsprachigen Raum legt der Sozialwissenschaftler David Kaldewey eine der wenigen thematisch einschlägigen, akademischen Arbeiten vor. Mit Blick auf die US-amerikanische Hochschule untersucht sein Paper die Ursprünge und Verwendungsweisen des Safe-Space-Begriffs (Kaldewey 2017). Safe Spaces in aktivistisch-feministischen Kontexten diskutieren hingegen Aufsätze der Kulturwissenschaftlerin Katrin M. Kämpf (Kämpf 2014) sowie der Bildungswissenschaftlerin Marion Thuswald und ihrer Co-Autorin Joleen Maya Kokits (Thuswald 2018; Kokits und Thuswald 2015). Mit der Thematik der »Safer Spaces« (Mader 2017, 193) befasst sich außerdem Esto Mader für eine zum jetzigen Zeitpunkt unveröffentlichte, soziologisch-ethnologische Studie über Handlungsfähigkeit in queeren Räumen in Berlin.

Meine Untersuchung hat zum Ziel, diese untereinander disparaten Arbeiten erstmalig zu systematisieren und zueinander in Bezug zu setzen. Gleichzeitig möchte sie demonstrieren, dass ein Nachdenken über Safe Spaces trotz der kaum vorhandenen Literatur nicht bei null ansetzen muss. Denn über dieses spezifische Thema hinaus existieren zahlreiche, weiter gefasste theoretisch-kritische Auseinandersetzungen mit Sicherheit. Dazu zählen Foucaults Überlegungen zu den Sicherheitsdispositiven ebenso wie die sichtbarmachende Kritik an Rassifizierungen von Sicherheitsdiskursen, wie sie Arbeiten aus der Critical Race Theory formulieren.

Bei der Lektüre Foucaults schließt diese Arbeit in ihrer Schwerpunktsetzung an die neuere Rezeption im deutschsprachigen Raum an. Diese nimmt, wie auch diese Untersuchung, zunehmend Foucaults längere Arbeiten abseits der »klassisch machanalytischen« Monografien in den Blick und befasst sich dabei mit dem Spätwerk (Gehring und Gelhard 2012a), dem Begriff der Sorge (Lorey et al. 2016; Holme 2018) sowie mit den Vorlesungen der 1970er und 1980er Jahre (Vogelmann 2020). In ihrer inhaltlichen Ausle-

gung schließt die Arbeit, wie oben ausgeführt wurde, schwerpunktmäßig an die Interpretation Ruth Sondereggers an. Daneben setzt meine Auslegung zwei weitere Akzente. Zunächst hebt sie hervor, dass der »Machttheoretiker« Foucault sein Nachdenken über Machtbeziehungen stets in den Dienst einer Herrschaftskritik stellt. Das heißt, Foucault erschließt mit seinen Genealogien kein abgegrenztes, parallel zur Herrschaft existierendes Biotop, in dem die Macht angesiedelt ist. Am Horizont seiner genealogischen Untersuchungen steht vielmehr die Frage, wie verfestigte, institutionalisierte Herrschaft flexible, kapillare, »flüssige« Macht einsetzt, um sich *als* verfestigte Herrschaft zu reproduzieren. Dieses Zusammenwirken und die wechselseitige Konsolidierung, wie sie Foucault auch mit dem Konzept der Gouvernamentalität einfängt, rückt meine Interpretation besonders in den Vordergrund. Dementsprechend rezipiert sie Foucaults Denken als mikro- wie auch makrodimensional und somit als »ebenenübergreifendes«.

Mit Blick auf den Leitbegriff der Sorge plädiert meine Auslegung dafür, diesen analog zu Foucaults Subjektbegriff als eine »Kippfigur« (Menke 2003, 285) zu begreifen. Dies wird ersichtlich anhand der hier vorgenommenen Schwerpunktsetzung in der Rezeption, die neben Foucaults Spätwerk auch die erste Vorlesung zur Gouvernamentalität umfasst. In dieser taucht der Begriff der Sorge bereits auf, und zwar in einer machanalytischen Spiegelung zum Spätwerk. So untersucht Foucault in der früheren Vorlesung Sorge nicht als eine ethische Selbstpraxis, die gegenüber dem eigenen Werdensprozess kritisch ist; sondern als eine Tätigkeit, die eine aktive Komplizenschaft zu fremdbestimmenden Macht- und Herrschaftsvollzügen herstellt. Die Arbeit spricht sich für die Bedeutsamkeit dieses ablehnend-machtkritischen Bezugs auf Sorge aus, den Foucault bereits 1978 tätigt. Damit bestärkt sie in Grundzügen die Interpretation Martin Saars, wonach Foucault im Spätwerk mit den dort veranschlagten Figuren der (Selbst-)Sorge und der »Ästhetik der Existenz« keineswegs einen gesicherten, lediglich zu betretenden Bereich der Freiheit absteckt (Saar 2007a, 249). Stattdessen bleibt der Sorgebegriff in Foucaults Denken stets in einer Ambivalenz bestehen. Er stellt also keinen theoretischen »Rettungsanker« für einen ontologischen oder politisch-emphatischen Freiheitsbegriff dar, sondern behält eine »Gefährlichkeit« und eine dauerhafte Angewiesenheit auf kritische Differenzierung.

In der Auseinandersetzung mit Sedgwicks Werk bezieht die Arbeit eine vermittelnde Position zwischen der deutsch- und englischsprachigen Sekundärliteratur. Innerhalb der deutschsprachigen Philosophie wird primär

Sedgwicks affekttheoretisches Spätwerk rezipiert, wobei sie oftmals in eine Linie zu den vitalistischen, spinozistisch inspirierten Theorien von Gilles Deleuze und – im Anschluss an ihn – Brian Massumi gestellt wird. Dieser Deleuzianisch inspirierte Theoriestrang ist in den letzten Jahren innerhalb der Affect Studies zunehmend in die Kritik geraten. Im US-amerikanischen Raum hingegen wird Sedgwick primär als Pionierin der Queer Theory gelesen, wobei die Lektüre oftmals persönlich und hommageartig ausfällt. Die hier vorgeschlagene, stärker theoretisierende Re-Lektüre von Sedgwick distanzieren sich von beiden Interpretationswegen und zielt stattdessen auf eine kritische Würdigung ihres Werkes ab. Allgemein verfolgt sie außerdem das Anliegen, die bislang im deutschsprachigen Raum unterrezipierte Autorin Eve Sedgwick neuen Leser:innen vorzustellen.

Teil I: Eine Genealogie der Safe Spaces

2. Zum genealogischen Vorgehen

2.1 Einleitung

Was ist eine Genealogie im Sinne Foucaults? Und warum eignet sich gerade dieses Vorgehen für eine Untersuchung von Safe Spaces? Dies sind die zentralen Fragen dieses Kapitels. Eine rudimentäre Antwort auf die erste der beiden Fragestellungen kann lauten: Der Begriff der Genealogie beschreibt ein bestimmtes historisierendes Kritikverfahren, das der Gewordenheit unserer eigenen, heutigen Subjektivitäten auf den Grund geht und diese als das Produkt von Machtformationen begreift. Foucault selbst nutzte dieses Verfahren über weite Teile seines Werks, nämlich von seinen Monografien der 1970er Jahre bis zu seinen letzten Vorlesungen vor seinem Tod im Jahr 1984. Die unterschiedlichen Textgattungen dieser genealogischen Arbeiten sowie der lange Zeitraum der Anwendung deuten bereits darauf hin, dass Foucaults Genealogien vielgestaltig sind. Mit teilweise veränderten Schreibstilen unterzog Foucault unterschiedliche Themenfelder und historische Kontexte einer genealogischen Analyse. Dieses Verfahren wird dabei in keiner dieser längeren Arbeiten theoretisierend expliziert, sondern praktisch zum Einsatz gebracht.

Die Vielfalt von Foucaults Genealogien korrespondiert mit der Absage an ein uniformes, (selbst-)definitorisches Denken und Schreiben, die Foucault an mehreren Stellen seines Werks tätigt. In diesem Zusammenhang häufig zitiert ist eine Passage aus der Einleitung zur *Archäologie des Wissens*. Dort vergleicht Foucault den Prozess seines Schreibens mit dem Herumirren in einem »Labyrinth« (AW, 30). An gleicher Stelle wendet sich der Philosoph zudem gegen eine »Moral des Personenstandes«, die vorschreibt, Foucault »solle der gleiche bleiben« (AW, 30). Eine weitere einschlägige Textstelle findet sich im Vorwort zur deutschen Ausgabe von *Der Wille zum Wissen*:

»Mein Traum wäre ein Arbeiten mit langem Atem, das sich im Laufe seines Fortgangs korrigierte, das für die von ihm hervorgerufenen Reaktionen ebenso offen wäre wie für die Konjunkturen, die es kreuzt, und vielleicht für neue Hypothesen. Was ich mir wünsche, ist eine gestreute und wandelbare Arbeit.« (SWI, 7)

Verkomplizierend kommt hinzu, dass Foucault in einem Interview aus dem Jahr 1984 seine früheren Bekenntnisse zu einem »gestreuten« Denken indirekt zurückwies. So gab er an, sein gesamtes Werk würde stets um ein primäres Thema kreisen, nämlich das Subjekt (DE 4/356, 875).¹

Angesichts dieser Textmanöver ist es sinnvoll, die Genealogie werkshistorisch zu erläutern, das heißt, nach ihrer Motiviertheit und Position in Foucaults Gesamtwerk zu fragen. Anders formuliert soll ergründet werden, wie es im Laufe von Foucaults Schaffen zur Entwicklung der Genealogie kam und welche Funktionen sie erfüllt. Damit verbunden ist die Aufgabe, ebendieses Gesamtwerk zusammenfassend zu charakterisieren. Dies geschieht in diesem Kapitel unter Bezug auf die Rezeptionsgeschichte. Diese beschäftigt sich wiederholt mit der Frage, wie die verworrenen Selbstauskünfte und inhaltlichen wie stilistischen Veränderungen in Foucaults Werk zu begreifen sind. Dabei wurden mehrere Strategien entwickelt, mit denen eine zusammenfassende Annäherung gelingen kann. Auf diese bestehenden Interpretationswege soll in einem ersten Schritt eingegangen werden. Mein Anspruch ist dabei nicht, einen systematischen Überblick über die weitläufige Foucault-Rezeption zu geben. Vielmehr soll deutlich gemacht werden, wo sich meine Interpretation verortet und an welche vorangegangenen Deutungen sie anschließt.

2.2 Verortung der Interpretation

Eine weitverbreitete Herangehensweise an Foucaults Werk ist die Einteilung in Phasen, wobei unterschiedliche Modelle existieren.² Eine griffige

1 Eine Kritik an diesem Manöver legt Judith Butler vor. Demnach handele es sich dabei um eine Rückkehr zu dem von Foucault zuvor kritisierten, kohärenten Autoren-Subjekt (Butler 2014, 161–162).

2 Eine Übersicht über bestehende, »phasen-orientierte« Interpretationen legt Clemens Kammler vor. Neben einer Deleuze nachfolgenden Einteilung in drei Phasen sind hier insbesondere das Zwei-Phasen-Modell der frühen Foucault-Interpretatoren Hubert L. Dreyfus und Paul Rabinow sowie das von Kammler und seinen Rezipienten vertretene Vier-Phasen-Modell zu nennen (Kammler 2014, 10–11).

und zugleich sehr einflussreiche Unterteilung ist die in drei verschiedene Werksperioden, wie sie etwa von Gilles Deleuze vorgeschlagen wird. Sie orientiert sich an den drei thematischen Hauptsträngen, die Foucaults Werk durchziehen und die Deleuze als »Wissen, Macht und Subjektivität« (Deleuze 1991, 153) benennt. An anderer Stelle betont Deleuze, dass diese drei »Dimensionen [...] in einem konstanten Implikationsverhältnis zueinander stehen« (Deleuze 2015, 160), das heißt, nicht voneinander zu trennen sind. Allerdings würden sie in Foucaults Gesamtwerk »sukzessive« (Deleuze 1991, 153) behandelt. Deleuze selbst belässt es bei dieser Einteilung nach Thematiken, allerdings fällt es leicht, seine Interpretation weiterzuführen und diesen drei Begriffen die verschiedenen Analyseverfahren Foucaults zuzuordnen. Dabei handelt es sich um die Archäologie, die Foucault in den 1960er Jahren entwickelte und nutzte; die machtanalytische Genealogie, die die Werke der 1970er Jahre prägte; und die schließlich durch die ethisch-subjektanalytisch gewendete Genealogie der 1980er Jahre abgelöst wurde. In der Zusammenführung lautet diese an Deleuzes Einteilung angelehnte Interpretation wie folgt: Foucault habe sich in seinem Frühwerk mit Wissensformationen auseinandergesetzt und dazu seine spezifische, dezidiert nicht subjektzentrierte Archäologie entwickelt. In der anschließenden genealogischen Phase sei die Thematik der Macht in den Vordergrund gerückt. Damit verbunden sei eine Thematisierung des Subjektes, das jedoch als ein in hohem Maße durch Macht determiniertes gedacht worden sei. Im Spätwerk schließlich habe sich Foucault unter Fortsetzung des genealogischen Verfahrens der ethischen Selbstaussarbeitung des Subjektes zugewandt, womit auch das Problem des freiheitlichen, »anti-herrschaftlichen« Handelns verstärkt in den Blick gerückt sei.

Insbesondere der Übergang von der mittleren zur späten Arbeitsphase wird in der Sekundärliteratur thematisiert. In der deutschsprachigen Rezeption lassen sich zwei entgegengesetzte Positionen dazu ausmachen, die Karsten Schubert als »Foucault kritisiert kohärent« und »Foucault korrigiert sich« (Schubert 2017, 251) verschlagwortet.³ Als Vertreter der zweiten Hypothese sieht Schubert insbesondere Thomas Lemke, der Foucaults Spätwerk

³ Die Studie von Karsten Schubert kann als Teil einer neueren deutschsprachigen Tertiärliteratur zu Foucault aufgefasst werden, die einen Überblick über bestehende Foucault-Rezeptionen liefert. Schubert fokussiert sich dabei auf die Verbindung von Foucaults Theorien und der Sozialphilosophie. Eine stärker kulturwissenschaftlich orientierte Arbeit zum Rezeptionsstand legt hingegen Rainsborough vor (Rainsborough 2018).

als eine Antwort auf eine unzureichende Befassung mit Freiheit und Widerstand in der mittleren Phase liest (Schubert 2017, 64). Dem stellt Schubert die von Martin Saar vorgelegte Interpretation gegenüber. Demnach verfolgt Foucault trotz der zahlreichen inhaltlichen und stilistischen Veränderungen in seinem Werk ein zusammenhängendes kritisches Projekt (Schubert 2017, 22). Dies macht Saar insbesondere an der Rolle der Genealogie in Foucaults Werk fest: So fügten sich die »klassisch« genealogischen Monografien der 1970er und die späteren Werke der 1980er Jahre zu *einer* genealogischen Entstehungserzählung über das moderne, westliche Subjekt zusammen (Saar 2007a, 13; S. 248–251). Eine ähnliche, mit Schubert gesprochen, »Kohärenz-Hypothese« vertritt auch Petra Gehring, wobei sich ihr einführendes Werk zu Foucault hauptsächlich mit der Archäologie auseinandersetzt. Laut Gehring schließen die von Foucault verwendeten Verfahren trotz bestehender Unterschiede aneinander an und ergänzen sich gegenseitig (Gehring 2004, 132). Das Verhältnis von Genealogie und Archäologie sei somit keine strikte Abgrenzung, sondern könne als modifizierende Fortführung beschrieben werden. In diesen von Saar und Gehring entwickelten Interpretationen ist außerdem eine Warnung gegen eine übermäßige Fokussierung auf Werkphasen präsent. Stattdessen wird Foucaults Denken hier als eine sich überlappende und sich kontinuierlich verfeinernde Ausarbeitung von gleichbleibenden Thematiken und Fragestellungen verstanden.

Eine weitere Gemeinsamkeit zwischen den Interpretationen Saars und Gehrings ist, dass sie den transdisziplinären Charakter von Foucaults Werk betonen. Gehring weist bereits im Untertitel ihrer Monografie *Foucault. Die Philosophie im Archiv* auf den gleichsam philosophischen wie historisierenden Ansatz Foucaults hin (Gehring 2004). Saar spricht in diesem Zusammenhang von dem »Historiker-Philosoph[en] Foucault« (Saar 2007a, 160). Gleichzeitig entwickeln Gehring und Saar jedoch einen stark philosophisch orientierten Zugriff auf Foucaults Werk, der eine bestimmte Blickweise auf die von Foucault verwendeten Begriffe und Konzepte impliziert. Anstatt diese, wie dies häufig auf soziologischer und geschichtswissenschaftlicher Seite geschieht, als zu unscharf zu kritisieren, machen diese Interpretationsweisen die produktiven Potenziale von konzeptioneller Offenheit stark. Foucaults »begrifflich[e] Entgrenzungen und Verflüssigungen« (Schubert 2017, 236) tragen demnach zu der Beschreibbarkeit der von ihm untersuchten Phänomene bei. Subjekt, Macht und Wissen würden so ersichtlich als konstitutiv oszillierende, nicht-monolithische Gegenstände (Gehring 2004, 115), die einen entsprechenden begrifflichen Zugriff verlangen. Demnach sei

Foucault auch weniger auf der Suche nach einer hochgradig generalisierbaren, abstrakt gewonnenen Theorie über diese drei Thematiken. Wie Saar schreibt, bleiben seine Analysen stets eng am gewählten Realitätsausschnitt orientiert, sie sind »ultra-lokal« (Saar 2007a, 313). Und auch Genealogie und Archäologie waren diesem Interpretationsansatz zufolge niemals als starre, abgeschlossene Methodiken intendiert. Stattdessen werden beide als flexible Vorgehensweisen gelesen, die Foucault anhand des ausgewählten, zu analysierenden Kontexts modifiziert und anpasst. So schreibt Gehring, Foucaults Begriffe seien »im Feld« (Gehring 2004, 11) entwickelt worden. In ähnlicher Weise, aber spezifisch mit Blick auf die Genealogie hebt Saar hervor, dass dieses Verfahren von Foucault *in actu* am Gegenstand konzipiert wird und in der Verwendung somit geradezu pragmatisch ist.⁴

Meine hier vorgenommene Foucault-Interpretation orientiert sich in großen Teilen an den von Saar und Gehring vorgelegten Deutungsweisen. Dementsprechend gehe ich davon aus, dass Foucaults Denken um bestimmte, sich fortsetzende Problematiken kreist, die in unterschiedlichen Arbeiten aus unterschiedlichen Blickwinkeln angegangen werden. Ebenso begreife ich es als eine genuine Leistung von Foucaults Theorien, Phänomene beschreibbar zu machen, ohne sie jedoch endgültig definitorisch einzuhegen. Mehr noch, dieses Bestehen auf »atmenden« Begrifflichkeiten ist einer der Hauptgründe für die hier vorgenommene Rezeption Foucaults. Denn eine solche Begriffsverwendung ist nicht nur erhellend, sondern sogar nötig für eine theoretisierende Befassung mit der Thematik der Safe Spaces, wie ich im Fortgang argumentieren werde. Spezifisch von Saar übernehme ich außerdem einen weiteren Interpretationsaspekt. Saar, der in seiner Interpretation einen Schwerpunkt auf die genealogischen Monografien legt, rekonstruiert die Genealogie als ein unbedingt *kritisches* Verfahren mit einer unabdingbar affektiven Dimension. Letztere ergibt sich, weil eine Genealogie laut Saar zum Ziel hat, das Subjekt in einen Zustand der Unheimlichkeit zu entführen, in der es die eigene Gewordenheit als eine machtförmige erkennt (Saar 2007a, 309). Dieser Perspektivwechsel fällt da-

4 »Das Prinzip der anonymen Intentionalität oder des strategischen Charakters von historischen Prozessen ist weniger eine abstrakt gewonnene Einsicht als Foucaults nachträgliche Artikulation einer bewährten Forschungsweise.« (Saar 2007a, 213), sowie: »Die methodologischen Fixierungen und »Definitionen«, die Foucault am Wegesrand seines historischen Darstellungsgangs ab und zu gibt, sind keine. Das genealogische Projekt der siebziger Jahre ist eine Praxis, keine ausgearbeitete Theorie.« (Saar 2007a, 203).

bei mit einer Verneinung des Bestehenden zusammen: »Die genealogische Beschreibung von Subjektwerdung läuft generell auf die Machtfrage zu, und zwar immer in der – zugegebenermaßen negativistischen – Geste der Decouvrierung und Entlarvung.« (Saar 2007a, 315). Diesem Ansatz folgend begreift diese Arbeit die von Foucault evozierten Emotionalisierungen ebenfalls als entscheidenden Aspekt des kritischen Manövers. In Abweichung von Saar ergänzt meine Deutung den Akt des vereinigenden Delegitimierens und In-Frage-Stellens (Saar 2007a, 13–15) jedoch um einen weiteren Aspekt. Im Anschluss an Ruth Sonderegger rücke ich die gleichermaßen *affirmative* Leistung eines solchen Kritikverfahrens in den Vordergrund. Dabei plausibilisiere ich die These, dass Foucault Kritik nicht allein als eine Absage an bestehende Macht- und Herrschaftsverhältnisse denkt. Vielmehr zeigt sich mit Blick auf das Spätwerk Foucaults, das er Kritik auch als einen reichhaltigen, spezifisch konturierten und unbedingt kollektiven Wissensbestand begreift, dem er sich selbst zugehörig fühlt. Oder, mit Sonderegger gesprochen: Foucault beschreibt im Spätwerk eine »Sozialität der Kritik« (Sonderegger 2019, 357). Dies rekonstruiere ich vor allem anhand der beiden *parrhesia*-Vorlesungen, wobei insbesondere Sondereggers Auseinandersetzungen mit Foucaults kynischer Kritik (Sonderegger 2019, 123–169; Sonderegger 2016) aufgegriffen werden.

2.3 Genealogie als Machtkritik

2.3.1 Von der Archäologie zur Genealogie

Was spricht für die hier veranschlagte Interpretation von Foucaults Werk als einer fortlaufenden und sich überlappenden Kritikbewegung? Oder, etwas technischer formuliert: Wie kommen die bereits erwähnten Thematiken des Subjekts, der Macht und der Wahrheit in den jeweiligen Werken Foucaults zum Tragen und wie greifen sie ineinander? In der Beantwortung dieser Fragen muss zunächst die Archäologie in den Blick genommen werden, also das historisierende Analyseverfahren, das Foucault in den 1960er Jahren entwickelte.

Archäologie ist Diskursanalyse oder, mit Deleuze gesprochen, »Bedingungsanalyse« (Deleuze 2015, 86). Foucault selbst ruft den Begriff der Bedingung mit seiner Formulierung von dem »historischen *Apriori*« (AW, 186) auf. Darunter versteht Foucault die umkämpften und geschichtlich spezi-

fischen Regeln, die die Grenze zwischen intelligiblem und nicht-intelligiblem Sprechen festlegen und Aussagen somit in ihrer Hörbarkeit vorstrukturieren.⁵ In ihrer Historizität sind diese Regeln wandelbar, aber auch quasi-transzendental, insofern ihre Befolgung oder Nicht-Befolgung über die *Möglichkeit* eines Wahrsprechens entscheidet. Darin zeigt sich die besondere Perspektivenverschiebung, die die Archäologie tätigt: Nicht die Frage, ob eine Aussage wahr oder falsch ist, steht im Fokus, sondern die Chancen einer Aussage, überhaupt einen Wahrheitsanspruch erheben zu können und darin anerkannt zu werden. Der Begriff des Diskurses wiederum umfasst die Regeln des historischen Apriori sowie die Gesamtheit der Aussagen, die in einem spezifischen Realitätsabschnitt unter ihrem Regime existieren (AW, 171). Eine Diskursanalyse oder Archäologie ist folglich eine konkretisierende, auf einen spezifischen Kontext scharfgestellte Untersuchung der Funktionsweisen des historischen Apriori. Ihr Ziel ist es, den Diskurs in seiner Regelhaftigkeit freizulegen. Dabei ist es wichtig zu betonen, dass eine Archäologie kein »Geheimwissen« aufdeckt. Sie macht lediglich etwas thematisierbar, dessen sich die sprechenden Subjekte bereits auf eine prä-reflexive Art und Weise gewahr sind. Erhellend ist hier ein Zitat aus der später hinzugefügten Einleitung der *Ordnung der Dinge*, in dem Foucault das inhaltliche Ziel dieser Arbeit wie folgt zusammenfasst:

»Was ich jedoch erreichen wollte, war, ein *positives Unbewusstes* des Wissens zu enthüllen: eine Ebene, die dem Bewusstsein des Wissenschaftlers entgleitet und dennoch Teil des wissenschaftlichen Diskurses ist« (OD, 11–12. Hervorhebung im Original)

Die diskursiven Regeln, die die Archäologie benennt, stehen den Sprechenden also als ein »vorgängiges, halb-alltägliches Wissen« (Gehring 2004, 47) zur Verfügung, wie Gehring formuliert. Es ist ein Wissen darüber, welche Aussagen auf Anerkennung hoffen können und welche nicht, welche gemeinhin als sinnbehaftet gelten und welche das Risiko eingehen, als »bloßer Unsinn« grundlegend verworfen zu werden.

Die starke analytische Priorisierung des Diskurses, wie sie die Archäologie befürwortet, hat auch Implikationen für ein Nachdenken über das Subjekt. In Foucaults archäologischen Arbeiten taucht es nicht als schöpfe-

⁵ Dementsprechend ist der Begriff der Aussage im Sinne Foucaults weit gefasst: Er beschreibt eben nicht nur Sätze, die auf einer logischen oder semantischen Ebene sinnvoll sind, sondern umfasst dezidiert auch andere Weisen des Sprechens. Dies wird von Deleuze zugespitzt: Auch eine Buchstabenfolge, willkürlich auf einer Schreibmaschine getippt, sei eine Aussage (Deleuze 2015, 23–24).

rischer Urheber der Aussagen auf. So heißt es in der *Archäologie des Wissens*: »Der so begriffene Diskurs ist nicht die majestätisch abgewickelte Manifestation eines denkenden, erkennenden und es aussprechenden Subjekts« (AW, 82). Stattdessen werden die Sprechenden als formale Positionen im Diskursgefüge aufgefasst, die darauf befragt werden sollen, ob ihnen das Privileg der intelligiblen Rede zukommt oder nicht. In den Worten Foucaults:

»Wer spricht? Wer in der Menge aller sprechenden Individuen verfügt begründet über diese Art von Sprache? Wer ist ihr Inhaber? [...] Von wem erhält sie wenn nicht ihre Garantie, so wenigstens ihren Wahrheitsanspruch?« (AW, 75)

In der *Ordnung der Dinge* heißt es in ähnlicher Weise im Anschluss an Nietzsche:

»Für Nietzsche handelte es sich nicht darum, was Gut und Böse in sich seien, sondern wer bezeichnet wurde oder vielmehr *wer sprach* [...] Nämlich in dem, der den Diskurs *hält* und – noch tiefer – das Sprechen besitzt, versammelt sich die ganze Sprache.« (OD, 370. Hervorhebungen im Original)

Das Subjekt wird in beiden Zitaten lediglich als das Wer des Diskurses thematisiert und daran anschließend in einer tiefen Abhängigkeit zum Diskurs gedacht. Es ist nicht aus sich heraus im engeren Sinne sprechfähig und damit wirkmächtig in der Welt, sondern gewinnt diese Fähigkeit erst durch die Unterwerfung unter die diskursiven Regeln. Denn dessen jeweilige historischen Formationen entscheiden darüber, ob die Rede des Subjekts wahrheitsfähig ist. Darin implizit ist eine drastische Dekonstruktion des eigenmächtig sprechenden, souveränen Subjekts. Wie Foucaults Archäologie deutlich macht, beruht die Selbstidentifizierung mit einem solchen Subjekt-Bild auf einem Nicht-Wissen über die eigene Regelgebundenheit, oder schärfer formuliert: Auf einer aktiven Selbsttäuschung. So ist es das Getragen-Sein durch diskursive Regeln, das dem Subjekt erst den Anschein einer eigenständigen Sprechfähigkeit verleiht, und die ihm somit eine Vorstellung von sich als sich selbst bemeisterndes, unabhängiges Subjekt *ermöglicht*. Die Täuschung über die eigene Souveränität ist folglich kein Anzeichen für die Nicht-Existenz des Diskurses, im Gegenteil. Er impliziert eine Komplizenschaft mit seinen Regeln.

Insbesondere anhand dieses entschieden nicht-souverän gedachten Subjekts lässt sich nachvollziehen, warum der Übergang zwischen Foucaults Spätwerk und seinen vorangegangenen Arbeiten in der Rezeption vielfach thematisiert wurde. In seinen frühen diskursorientierten Werken

ist Foucault weit davon entfernt, ein selbstautorisiertes, mutig sprechendes Subjekt auftreten zu lassen, wie er dies in seinen letzten beiden Vorlesungen tut. Allerdings ist der Bruch weniger drastisch als er zunächst scheint. So ist grundlegend festzuhalten, dass sich auch die frühen archäologischen Arbeiten mit der Subjekt-Thematik auseinandersetzen. Vor diesem Hintergrund plädiert Saar dafür, die Selbstauskunft des späten Foucault ernstzunehmen, wonach sein primäres Interesse stets das Subjekt gewesen sei (DE 4/356, 875). Denn: »Ein Subjekt jenseits der absoluten Autonomie und jenseits der Sinnstiftung bleibt ein Subjekt, allerdings ein anders thematisiertes und begriffenes.« (Saar 2007a, 180). Hinzu kommt, dass das Subjekt im Spätwerk weiterhin in einer weitreichenden Abhängigkeit von historischen, machtförmigen Formationen steht, wie ich in der Foucault-Rezeption im zweiten Teil dieser Arbeit argumentieren werde. Weiterhin ist zu bedenken, dass Foucaults archäologische Analysen einen textstrategischen Anteil aufweisen. In einem Interview aus dem Jahr 1967 beschreibt Foucault sein Vorgehen interessanterweise als bewusste »Ablendung«:

»[M]an eliminiert eine gewisse Zahl vorhandener Bereiche, und dank dieser Verdunklung werden gleichsam im Kontrast Phänomene sichtbar, die ansonsten in der Menge der allzu komplexen Beziehungen verborgen geblieben wären.« (DE 1/50, 781)

Der Diskurs und die von ihm vorgenommene Produktion des Subjekts stehen also im Vordergrund, um überhaupt auf die Existenz der diskursiven Formationen hinweisen und sie analysierbar machen zu können. Damit greift Foucault bekanntlich auch das damalige theoretische Übergewicht von Existenzialismus, Psychoanalyse und Marxismus an, die alle in verschiedenen Weisen um das Subjekt und/oder den Menschen kreisen.

Die Dekonstruktion des souveränen Subjekts führt Foucault auch in seinen späteren genealogischen Monografien *Überwachen und Strafen* und *Der Wille zum Wissen* fort. Allerdings zeigen sich hier Verschiebungen gegenüber den archäologischen Werken, die auf einen geänderten Subjektbegriff hindeuten. Zudem konturiert Foucault einen bislang nur mitgeführten Begriff weiter: Den der Macht. Dies korrespondiert mit dem neu entwickelten Verfahren der Genealogie, die im Wesentlichen eine Machtanalyse ist.

2.3.2 Macht, Herrschaft, Gewalt und Regierung

Foucault ist als »Machttheoretiker« bekannt und sein Ansatz wird häufig auf folgende griffige Formel gebracht: Macht ist produktiv. Foucault selbst verwendete diese Formulierung in einem 1977 geführten Gespräch, in dem es heißt: »Die Machtbeziehungen sind vor allem produktiv.« (DE 3/200, 346). Allerdings ist festzuhalten, dass Foucault niemals eine umfassende theoretische Abhandlung über den Begriff der Macht schrieb und seine Konzeptualisierungen stattdessen im Fortgang seiner detailreichen Analysen von historisch spezifischen, lokalen Formationen entwickelte. Dies gilt insbesondere für die genannten genealogischen Monografien der 1970er Jahre. In der Rezeption werden deswegen häufig kleinere Arbeiten Foucaults aus den 1980er Jahren herangezogen, in denen der Machtbegriff genauer erläutert wird. Dazu zählen der Essay *Subjekt und Macht* (DE 4/306) von 1982 und das Interview mit dem Titel *Die Ethik der Sorge um sich als Praxis der Freiheit* (DE 4/356) von 1984.

Hier expliziert Foucault die überaus wichtige Unterscheidung zwischen Machtbeziehungen und Herrschaftszuständen, wonach erstere »mobil, reversibel und instabil« (DE 4/356, 890), letztere hingegen »blockiert und erstarrt« (DE 4/356, 878) sind. Herrschaftszustände können dementsprechend nur durch kollektive Bemühungen verändert oder abgeschafft werden, wie Foucault andeutet (DE 4/356, 891). Die Machtbeziehungen hingegen können von einzelnen Individuen modifiziert oder sogar umgekehrt werden. Diesen veranschlagten Begriff der *Machtbeziehung* präzisiert Foucault in *Subjekt und Macht*. Es handelt sich dabei nicht um ein feststehendes Verhältnis, sondern um den kontinuierlichen Versuch einer wechselseitigen Einflussnahme auf das Verhalten des jeweils anderen: »Die Ausübung von Macht ist keine bloße Beziehung zwischen individuellen oder kollektiven ›Partnern‹, sondern eine Form handelnder Einwirkung auf andere« (DE 4/306, 285). An gleicher Stelle spricht Foucault auch von einer Machtbeziehung als einem »Verhältnis, das durch gegenseitiges Antreiben und Kampf geprägt ist« (DE 4/306, 287–288) sowie »durch ein permanentes Provozieren« (ebd.). Und weiter: »[Macht] ist auf Handeln gerichtetes Handeln« (DE 4/306, 286). An diesen Zitaten wird deutlich, dass Foucault Macht entschieden praxeologisch denkt. Sie existiert nur in ihrem stets umkämpften Vollzug, niemals jedoch als einsei-

tig bestehendes, besitzartiges Vermögen.⁶ Plakativ formuliert: Ein Subjekt *hat* keine Macht, es übt sie aus – wobei es darin mit der vom Anderen angestrebten Verhaltensbeeinflussung rechnen muss, der somit ebenfalls Macht ausübt. Daran schließt Foucault mit einer Abgrenzung von Macht und Gewalt an. Letztere liegt vor, wenn ein Subjekt durch Zwang in dem Maße unterworfen wird, dass ihm seine Möglichkeit zur Machtausübung genommen werden (DE 4/356, 890).

Zusätzlich zur Unterscheidung von Macht, Herrschaft und Gewalt führt Foucault in dem zitierten Interview noch eine weitere Differenzierungsebene ein, nämlich die der Macht- oder Regierungstechniken. Beide Begriffe verwendet Foucault synonym. Dabei handelt es sich um Vollzüge von Macht, die eine graduelle Systematisierung und weitläufige Verbreitung erfahren haben, etwa im Kontext von verschiedenen Institutionen. Als solche bilden sie eine »Zwischenstufe« zwischen den flexiblen Machtbeziehungen und den verfestigten Herrschaftszuständen:

»Mir scheint, dass man unterscheiden muss auf der einen Seite zwischen Machtbeziehungen als strategischen Spielen zwischen Freiheiten [...] und auf der anderen Seite Herrschaftszuständen [...]. Und zwischen beiden, zwischen den Spielen der Macht und den Zuständen der Herrschaft, gibt es die Regierungstechnologien [...] Die Analyse dieser Techniken ist erforderlich, weil sich häufig mit ihrer Hilfe die Herrschaftszustände errichten und aufrechterhalten. In meiner Machtanalyse gibt es drei Ebenen: strategische Beziehungen, Regierungstechniken und Herrschaftszustände.« (DE 4/356, 900)

Den Macht- oder Regierungstechniken kommt in Foucaults Denken eine immense Bedeutung zu, insofern seine vielrezipierten genealogischen Monografien der 1970er Jahre Analysen von jeweils unterschiedlichen Machttechniken sind. So beschreibt *Überwachen und Strafen* die Technik der Disziplin, die die Dressur und das räumliche Arrangieren von Körpern in Institutionen wie dem Gefängnis, der Schule und der Kaserne umfasst (ÜS). In *Der Wille zum Wissen* wiederum geht es um das Sexualitätsdispositiv, eine ebenso individualpsychologisierende wie auch global-biopolitische Machttechnik, die mittels einer Sorge um Hygiene und Gesundheit regiert (SWI). Diese Monografien machen außerdem deutlich, dass die Machttechniken auf eine subtile, kapillare und intransparente Weise lenken. Ihr Modus ist nicht der der offen zutage liegenden Befehlsgewalt und des Zwangs, vielmehr geben sie Handlungsspielräume vor, die sie den Subjekten zur vermeintlich frei-

⁶ Vgl. dazu auch folgende Textstelle aus *Der Wille zum Wissen*: »Macht ist nicht eine Institution, ist nicht eine Struktur, ist nicht eine Mächtigkeit einiger Mächtiger« (SWI, 94).

willigen Ausfüllung überlassen. Deleuze schreibt in diesem Zusammenhang auch von den »Interaktionswahrscheinlichkeiten« (Deleuze 2015, 56), die die Machttechniken herstellen.

Die von Foucault veranschlagte Bezeichnung als Technik ist dabei an den altgriechischen *techné*-Begriff angelehnt. Dieser beschreibt ein praktisches Können oder eine Fertigkeit und verweist somit auf eine konkrete, umsetzende Durchführung. Daran lässt sich nun die Funktion erläutern, die der Begriff der Macht- oder Regierungstechnik in Foucaults Denken hat. Diesem Konzept liegt die Frage zugrunde, wie sich ein modernes und gegenwärtiges Regieren genau vollzieht, wobei Foucault in der Beantwortung eben auf die Bedeutsamkeit von systematisierten Machtvollzügen verweist. Vor diesem Hintergrund machen Foucaults genealogische Monografien auch deutlich, dass und wie sich die Machttechniken als solche verschleiern. So legen die Analysen aus *Überwachen und Strafen* und *Der Wille zum Wissen* einen besonderen Fokus auf deren schiere Omnipräsenz in unterschiedlichen Institutionen und Kontexten. Allein die damit verbundenen Normalisierungs- und Gewöhnungseffekte machen es schwer, diese auch nur als Machtausübungen zu erkennen. Eine Zuspitzung erfährt diese Entwicklung mit den sogenannten Sicherheitsdispositiven, einer besonders intransparenten und zugleich engmaschigen Regierungsweise, die Foucault zudem als die Machttechnik unserer heutigen Gegenwart charakterisiert (STB, 59). An der von Foucault gestellten Diagnose einer immer perfideren und um sich greifenden Machtausübung zeigt sich außerdem bereits die Dramaturgie, der eine Genealogie stets folgt. Im Kern erzählt sie eine Verfallsgeschichte. Der Vorstellung einer kontinuierlich fortschreitenden Menschheitsbefreiung erteilt sie eine entschiedene Absage.

Damit verbunden ist ein weiterer Kritikpunkt: Foucaults Genealogien machen deutlich, dass Machttechniken qua ihrer Allgegenwärtigkeit gegenüber den Machtbeziehungen einen qualitativen Umschlag erfahren. Sie sind zwar reduzierbar auf intersubjektive Beziehungen, wie die Beziehung zwischen Soldat und Offizier, zwischen Inhaftierter und Gefängniswärterin oder zwischen Beichtender und Beichtvater. Allerdings sind sie auch ein von diesen Beziehungen produziertes Epiphänomen, das eine eigene Funktionalität besitzt. Diese umfasst die genannte Selbstmaskierung, die zugleich die Umänderung und Abschaffung der Machttechniken erschwert. Außerdem stellen die technisierten Machtbeziehungen – anders als die nicht-technisierten – keine mehr oder weniger gleichberechtigte Kraftprobe dar, bei der sich die Dominanzverhältnisse jederzeit umkehren können. Denn,

wie Foucault im obigen Zitat deutlich macht, sind die Machttechniken mit verfestigter Herrschaft verbunden. Dies bedeutet zweierlei. Zunächst ist ihre Ausübung durch Gesetzgebungen und Zwangsmittel gesichert, wobei letztere bei dem Vollzug von Machttechniken stets als hintergründige Drohung fungieren. Außerdem stellen die Machttechniken, so deutet Foucault im obigen Zitat an, gerade durch ihre vermeintlich humanere Einflussnahme das Funktionieren von Herrschaft erst her. Ausführlicher formuliert, als besonders effiziente und nicht-explizierte Art und Weise des Regierens halten sie Herrschaftszustände aufrecht, indem sie ein freiheitliches, gewährendes und minimales Regiertwerden suggerieren und so Kritiken und Widerstände abwenden.

Der Begriff der Regierung wiederum beschreibt in Foucaults Denken die strategische Verschaltung von Macht und Herrschaft zu *einer* Formation. Als Denkfigur taucht dieser Regierungsbegriff bereits in den Monografien der 1970er Jahre auf, die implizit nach den Verbindungen von Gewalt, Macht- und Herrschaftsausübungen fragen. Konturiert wird er jedoch erst in Vorlesung *Sicherheit, Territorium, Bevölkerung. Geschichte der Gouvernementalität I* aus dem Jahr 1978, in der Foucault das titelgebende Konzept der Gouvernementalität mit der Gesamtheit der Regierungen gleichsetzt (STB, 162). Auf den Begriff der Gouvernementalität werde ich in Abschnitt 5.6 gesondert eingehen. An dieser Stelle ist es wichtig festzuhalten, dass die im Spätwerk artikulierten trennscharfen Begriffsbestimmungen zwischen Macht, Herrschaft und Gewalt als ergänzende Erläuterungen und »Behelfsformulierungen« zu lesen sind. Denn Foucault zielt in seinen genealogischen Arbeiten stets auf die Frage ab, wie diese drei Ebenen zusammenwirken oder, schärfer formuliert, wie sie miteinander verschränkt sind. Sein Untersuchungsgegenstand ist folglich das Kontinuum aus Macht, Herrschaft und Gewalt. Dass Foucault dabei auf die Machtbeziehungen und -techniken scharf stellt, ist weniger einem intrinsischen Interesse geschuldet, sondern liegt an deren Relevanz *für* die Ausübung von Herrschaft und Gewalt. Die Rede von den drei Ebenen bedeutet demnach nicht, dass diese lediglich übereinandergelegt werden und somit letztendlich unabhängig voneinander bestehen. Vielmehr zeigt Foucault in seinen genealogischen Arbeiten auf, dass und wie die von ihm untersuchten, machtförmigen Praktiken eine *ebenenübergreifende* Funktion haben. In ihrem strategischen Zusammenspielen vereinen sie die Mikroebene der Machtbeziehungen, die Mesebene

der Machttechniken sowie die Makroebene der Herrschaft.⁷ Dem genauen Verhältnis zwischen Macht und Herrschaft wendet sich Foucault dabei an mehreren Stellen in seinem Werk zu, wobei seine Befunde eine wichtige Veränderung in seinem Denken markieren. In der ersten Vorlesung zur Gouvernamentalität wird dieses Verhältnis als ein zutiefst subjektivierendes beschrieben. In der ersten *parrhesia*-Vorlesung von 1982/83 zeigt Foucault hingegen auf, dass die Mobilisierung von flexibler, unberechenbarer Macht auch dazu dienen kann, Herrschaftszustände anzugreifen. Geschildert werden dabei Szenarien, in denen unterlegene Subjekte gegen übermächtige Herrscher aufbegehren und diese in personalisierte Machtkämpfe verwickeln (RSA, 72–77; 145–146). Diese Überlegungen des späten Foucault machen besonders deutlich, dass er den Begriff der Macht von seiner normativen Aufladung befreien will. Es ist nicht der Fall, dass Machtbeziehungen per se *schlecht* sind. Allerdings ruft Foucault mit der Benennung der beschriebenen Verhältnisse als Macht zu einer Vorsicht auf, insofern diese zu Machttechniken und damit zu Herrschaftsmitteln werden können.

Foucaults Untersuchungen des Macht-Herrschaft-Verhältnisses haben, so wird deutlich, nicht nur Bedeutung für eine machtanalytische Perspektive, sondern auch für ein Nachdenken über Widerstand. Denn es ist nicht davon auszugehen, dass eine Herrschaft jemals ein solches Ausmaß an Totalität erreicht, dass sie vollends »verfestigt« ist, wie Saar festhält (Saar 2007a, 285). Anders formuliert: Keine Herrschaft ist jemals so umfassend, dass es keine »verflüssigenden« Machtbeziehungen gäbe, die Herrschaft angreifen könnten. Ähnliches gilt für Foucaults Charakterisierung von Gewalt als einer *absoluten* Unterwerfung, deren tatsächliche Umsetzung stets fraglich ist.⁸ Dabei geht es nicht darum, die Existenz von brutaler Gewalttätigkeit zu bestreiten. Vielmehr weist Foucault implizit darauf hin, dass Gewalt niemals in einer »Reinform« existiert. Herrschaft und Gewalt wären demnach in Foucaults Denken der terminologische Limes oder Grenzwert, gegen den bestimmte Praktiken und Verhältnisse streben, ohne sie jedoch faktisch gänzlich zu erreichen. Allgemein ist jedoch festzustellen, dass Fou-

7 Auf dieses Manöver der Ebenenverschränkung gehe ich in den Abschnitten 5.6.1, 5.6.2 und 4.5.2 näher ein.

8 Vgl. dazu auch folgendes Zitat von Iris Därmann: »Menschen lassen sich nicht *rest-* und *widerstandslos* durch Gewalt dienstbar machen. Die Gewalt [...] ist niemals *absolut* und *vollkommen* effizient.« (Därmann 2020, 36. Hervorhebung im Original).

cault die Thematiken der Gewalt und der totalitären Herrschaft in seinem Gesamtwerk zwar wiederholt adressiert, sie allerdings im Gegensatz zur Macht theoretisch wenig konturiert.⁹ Mit anderen Worten, aus Foucaults Werken lässt sich keine umfassende Theoretisierung von Herrschaft und Gewalt extrahieren. Ihre Stärke liegt in der Untersuchung von Macht bzw. in der Analyse der Arten und Weisen, wie Macht Herrschaft und Gewalt perpetuiert.

2.3.3 Macht als Subjektkonstituierung

Was heißt Foucaults modifiziertes Nachdenken über Macht für das Subjekt? In dieser Frage ist zunächst anzumerken, dass Foucault bereits im Übergang zwischen Archäologie und Genealogie eine Fokusverschiebung vornimmt. Das Subjekt tritt in *Der Wille zum Wissen* und in *Überwachen und Strafen* nicht mehr nur als Effekt des Diskurses auf. Stattdessen wird es in seiner aktiven Komplizenschaft zur Macht thematisiert, wobei Foucault insbesondere diskursive Selbstbezüge (»Ich bin...«) in den Blick nimmt. Konkret handelt es sich dabei um die christliche Beichte und das gerichtspsychologisch begleitete Geständnis.

Laut Foucault bewirken diese Schuldiskurse auf jeweils unterschiedliche Weise eine Bindung des Subjektes an sich selbst. Das beichtende Subjekt bildet ein Verhältnis der permanenten Selbstverdächtigung aus (SW1, 26); der gerichtspsychologisch begutachtete Gefängnisinsasse wird in ein So-Sein als pathologisch-kriminelles Subjekt eingesperrt (ÜS, 356–359). In beiden Fällen werden vormals ungeordnete Akte und Verhaltensweisen als Zeichen einer kohärenten Identität gelesen. Tatsächlich ist es jedoch das Bemühen um die Entzifferung der »wahren Bedeutung« dieser Akte, das diese Identität erst hervorbringt. So erzeugt die Beichte die Vorstellung einer innerlichen, grenzenlosen Sündhaftigkeit, die Selbstbeobachtungen und präventive Maßnahmen auch jenseits von tatsächlich durchgeführtem »sündhaften« Verhalten notwendig machen. Die im Zusammenwirken von

⁹ Die Thematik der Gewalt taucht insbesondere in Foucaults Genealogie des Strafens auf, die bekanntlich mit der im Absolutismus geläufigen Marter eröffnet (ÜS, 9–93). Explizit zur totalitären Herrschaft des Nationalsozialismus äußert sich Foucault in der Vorlesung *Die Geburt der Biopolitik* von 1979 (GB, 158–167); in der Vorlesung *In Verteidigung der Gesellschaft* von 1975/76 (VG, 102–103; 306–308); sowie in *Der Wille zum Wissen* (SW1, 144–145).

Beichtenden und Seelsorgern produzierte Sündhaftigkeit strahlt also auf das gesamte Sein der Beichtenden aus und konsumiert dieses; sie werden zu wesenshaft Sündigen gemacht. Zugleich binden diese Diskurspraktiken das sprechende Subjekt auch an das hörende Gegenüber. Die Beichtende ist auf den Seelsorger angewiesen (SW1, 65–66), die Gefängnisinsassin ist der Gutachterin vor Gericht ausgeliefert. Bereits an diesen Ausführungen wird deutlich, dass die genannten diskursiven Praktiken auch in einem basalen Sinn Machtgeschehnisse sind, insofern sie hierarchisieren, Abhängigkeiten schaffen und unterwerfen. Oder, anders formuliert: Sie sind elementare Bestandteile der jeweils zugehörigen, weiter gefassten Machttechniken.

In den genealogischen Monografien der 1970er Jahre verbindet Foucault diese Untersuchung der diskursiven Praktiken mit einem verstärkten Zusammendenken von Macht und Körper. Eine in diesem Zusammenhang wichtige Funktionsweise der beschriebenen Machttechniken ist die Inversion von Äußerlichkeit und Innerlichkeit, die Foucault in *Überwachen und Strafen* mit dem Satz »Die Seele: Gefängnis des Körpers« (ÜS, 42) zuspitzt. Der Zugriff auf das Innere, auf das psychische Leben der Beichtenden und Angeklagten moduliert dieses in einer Weise, die sich körperlich, also äußerlich, niederschlägt. Foucault beschreibt dies insbesondere anhand von prüfenden und entkörpernten Blickregimen, die die Schuldbeladung des Subjektes intensivieren (ÜS, 256–259). So sorgen die versteckten und dennoch präsenten Blicke des Seelsorgers und des Gefängnispanoptikums für eine paranoid-angespannte und/oder geduckte Körperhaltung. Umgekehrt stellt die vermeintlich »oberflächliche« Dressierung des Körpers auch stets eine Zurichtung und Formierung des psychischen Lebens dar. Stundenlanges Exerzieren in der Kaserne etwa bewirkt, dass die eingeübten Bewegungen wortwörtlich »in Fleisch und Blut« übergehen (ÜS, 203–204). Sie erzeugen ein bestimmtes körperliches Gewahrsein, das dem angestrebten Selbstverständnis als untertäniger und disziplinierter Soldat entspricht und dieses installiert.

Foucaults genealogische Monografien der 1970er Jahre sind also Analysen des machtförmigen »Gemachtseins« des Subjekts. Vor diesem Hintergrund erhellt sich auch die Formulierung von der Produktivität der Macht. Macht bringt Subjekte in spezifischen Verfasstheiten – etwa als pathologisch-krimineller Delinquent oder Sündige – hervor und ist demnach nichts anderes als Subjektkonstituierung. Dass Foucault dabei den Begriff des Diskurses nicht völlig aufgibt, sondern im Gegenteil seine zentrale Rolle für – körperformierende – Machtvollzüge betont, ist kein unwichtiges Detail.

Daran wird die Wechselseitigkeit der drei zentralen Thematiken deutlich, um die Foucaults Werk stets in jeweils unterschiedlichen Gewichtungen kreist. Wie die Figuren einer Matrojschka werden Macht, Diskurs und Subjekt in seinem Denken wiederholt ineinander verschachtelt, so dass eine Analyse von einer Thematik in dieser Trias unweigerlich auf die zwei anderen stößt. So ist ein Diskurs stets ein Machtgeschehen, insofern er zum Wahrsprechen autorisiert; das Subjekt ist ein Produkt von – unter anderem diskursiven – Machtausübungen; und Macht bringt ein spezifisches Subjekt hervor, wobei dies mithilfe einer bestimmten Form von diskursiver Rechenschaftsablegung über sich selbst geschieht. Diese untrennbare Verknüpfung von Subjekt und Macht impliziert auch, dass der Begriff des Subjekts bei Foucault niemals eine überzeitliche Entität beschreibt. Als Produkte von Machtausübungen sind Subjektivitäten wandelbar und historisch spezifisch. Dementsprechend existieren sie niemals insular, sondern in einer konstitutiven Abhängigkeit von Geschichte und Gesellschaft. Denn diese liefern die aktiv übernommenen und/oder auferzwungenen, sozial und historisch gewachsenen Selbstbezüge und Selbstbilder, über die sich Subjekte formieren.

Die hier veranschlagte Formulierung über das Subjekt als »Produkt« von Macht orientiert sich dabei an den Analysebefunden aus *Überwachen und Strafen* und *Der Wille zum Wissen*. Interessanterweise wählt Foucault in dem späten Interview *Die Ethik der Sorge* jedoch einen neutraleren und offeneren Ausdruck. Hier ist die Rede von dem Subjekt als einer vielgestaltigen »Form« (DE 4/356, 888). Diese »entschärfte« Charakterisierung korrespondiert inhaltlich mit den letzten drei Vorlesungen, in denen Foucault zunehmend einen Aspekt in den Blick nimmt, der zuvor lediglich im Kontext von besonders kritikwürdigen Machtausübungen auftauchte: Das Verhältnis des Subjektes zu sich selbst oder, mit Sonderegger gesprochen, die »ethische Selbstregierung« (Sonderegger 2019, 67).

Das Bewusstsein über den eigenen »pathologisch-kriminellen Charakter« und die eigene »Sündhaftigkeit« sind Bezugsweisen des Subjektes auf sich selbst oder Selbstverhältnisse. Ihre Spezifität liegt darin, zu moralisieren und zu naturalisieren. Demgegenüber wendet sich Foucault in den letzten drei Vorlesungen einem Modus des Selbstverhältnisses zu, das sich von diesen Unterwerfungen unterscheidet. Mit den pluralen Praktiken der antiken (Selbst-)Sorge oder *epimelia heautou* thematisiert Foucault eine eigenmotiviert getätigte Selbstkorrektur, die keinerlei Einsicht in die eigene »Natur« verlangt. Stattdessen strebt das selbstsorgende Subjekt eine individua-

lisierte Beziehung zu den existierenden Regeln und Normen an, die somit hinterfragbar und modifizierbar sind. In einer Vorlesungsreihe mit dem Titel *Fearless Speech*, die Foucault 1983 an der UC Berkeley hielt, bringt er dies wie folgt auf den Punkt: »In all these different exercises, what is at stake is not the disclosure of a secret which has to [be, sic!] excavated from out of the depths of the soul. What is at stake is the *relation* of the self to truth« (FS, 165. Hervorhebung im Original). Der Maßstab, der über die Annahme und Ablehnung der vorgefundenen Regularien entscheidet, ist dabei die jeweilige Situiertheit des Subjekts, wozu die eigenen Bedürfnisse ebenso zählen wie die existierenden Verantwortlichkeiten gegenüber anderen. Der Begriff der (Selbst-)Sorge beschreibt also keinesfalls eine rein auf das Individuum fixierte Praxis. Auch das selbstsorgende Subjekt begreift sich als rechenschaftsbedürftig und, wie ich in Abschnitt 9.4 ausführlicher argumentieren werde, auch als fundamental angewiesen auf Andere. Allerdings ist »diese Rechenschaft von sich selbst keine Selbstbeschuldigung« (Butler 2014, 167), wie Judith Butler herausstellt. Die Beziehung zu dem eigenen Selbst, die sich über die entsprechenden Praktiken herausbildet, ist folglich eine andere als die der permanenten Selbstverdächtigung, über die sich das neuzeitliche Moralsubjekt formiert – womit zugleich eine andere Subjektivität entsteht. Mit seinen Vorlesungen demonstriert Foucault dabei nicht nur, dass das Moralsubjekt eine kontingente, historisch gewachsene Form ist. Er lenkt zugleich den Blick auf eine denkbare Vielfalt anderer Subjektkonstituierungen, von denen das gestehende, beichtende Subjekt eben nur *eine*, verknappende Möglichkeit ist. Erhellend sind hier der Begriff der Ethik, den Foucault in seinen späten Arbeiten vielfach aufgreift und als eine Art Gegenkonzept zum Moralsubjekt in Anschlag bringt. Ethik wird in den Vorlesungen in Anlehnung an die Antike in einem weitgefassten, offenen Sinn als die Lehre eines *ethos* aufgefasst. Diesen bestimmt Foucault wiederum in einer ähnlich unspezifizierenden Weise als »die Seinsweise, die Lebensweise eines Individuums« (HS, 296–297). An anderer Stelle übersetzt Foucault diesen *ethos*-Begriff auch mit »Haltung« (DE 4/339, 695). Beide Termini – *ethos* und Haltung – sind in Foucaults Denken gleichzusetzen mit dem Subjekt oder der Subjektivität. Etwas technisierter gefasst beschreibt der Begriff der Ethik also die Gesamtheit der möglichen Subjektivitäten sowie das Wissen und die Praktiken, mit denen sie konstituiert werden. Das moralisierte, schuldbeladene Subjekt ist demnach *ein* mögliches Produkt von Ethik. Demgegenüber steht die mögliche Vielzahl der Subjektivitäten, die sich in der (Selbst-)Sorge ausbilden.

Es ist wichtig zu betonen, dass Foucault mit dem über die (Selbst-)Sorge formierten Selbstverhältnis keine Subjektivität entdeckt, die jenseits von Macht liegen würde. Im Gegenteil *sind* die Praktiken der (Selbst-)Sorge nichts anderes als Machtausübungen. Dafür gibt es sowohl formale als auch inhaltliche Gründe. So stellen sie Prozessualitäten der Subjektformierung dar, die Foucault grundsätzlich als Machtgeschehnisse bestimmt. Zudem korrespondiert die Sorge um das eigene Selbst mit Foucaults Bestimmung von Macht als »auf Handeln gerichtetes Handeln« (DE 4/306, 286). In konkret ausgeführten, wiederholten Praktiken wirkt das Subjekt der *epimelia heautou* auf sich selbst ein mit dem Ziel, die eigenen Handlungsrouninen und Habitualisierungen langfristig umzuändern. In Foucaults Worten kann das ethisch-antike, vielgestaltige Selbstverhältnis somit präzisiert werden als ein »Machtverhältnis zu sich selbst« (RSA, 341–342). Zuletzt erfordern diese Praktiken in ihrer antiken Konzeption die temporäre Unterwerfung unter einen philosophischen Lehrer, dem gegenüber das selbstsorgende Subjekt Rechenschaft abgelegt und dessen Übungen es übernimmt (RSA, 65). Ein kompletter Ausbruch aus Machtbeziehungen ist demnach auch bei solchen nicht-moralisierten Subjektkonstituierungen nicht zu erwarten. Ebenso sind die von Foucault beschriebenen Modi des Selbstverhältnisses nicht gleichzusetzen mit dem Gewinn von völliger Freiheit. Wohl aber stellen sie eine *freiheitlichere* Subjektformierung dar, insofern sie mittels des diffizilen Leitungsverhältnisses zwischen Lehrer und Schüler dem unterrichteten Subjekt eine erkennende Wahrheitsfindung in Bezug auf die eigene, bisherige Subjektwerdung ermöglichen. Eine solche Erkenntnis ist dabei zugleich eine subjektverändernde Distanznahme: Bereits die explizite Thematisierung des eigenen Werdensprozesses stellt ein modifiziertes Selbstverhältnis dar.

Auf Foucaults Konzept der (Selbst-)Sorge werde ich in Kapitel 4.5 näher eingehen. Für dieses Kapitel ist zunächst nur bedeutsam, dass diese Operation einer Selbst-Distanzierung auch der Konvergenzpunkt ist, an dem sich das Vorgehen der Genealogie und die von Foucault beschriebenen Praktiken der (Selbst-)Sorge treffen. Dies führt zurück zur Ausgangsfrage, was eine Genealogie eigentlich genau ausmacht, und der nun nachgegangen werden soll.

2.3.4 Die genealogische Kritikoperation

Genealogie ist, wie bereits erwähnt, Machtanalyse. Vor dem Hintergrund des bislang Gesagten lässt sich dies nun präzisieren: Eine Genealogie im Sinne Foucaults hat zum Ziel, machtförmige Subjektkonstituierungen beschreibbar zu machen sowie deren Regelmäßigkeiten und Modi freizulegen. Die Geschichte dient ihr dabei sowohl als eine Art Bodenprobe, an der sich die Sedimentierungen von Machtvollzügen ablesen lassen, sowie, mit Blick auf Foucaults Arbeiten zur Antike, als Kontrastfolie. So arbeiten *Überwachen und Strafen* sowie *Der Wille zum Wissen* heraus, dass die jeweiligen Machttechniken der Disziplin und des Sexualitätsdispositivs aus der Vergangenheit kommen, aber weiterhin in der Gegenwart existieren. Zusammen mit den Sicherheitsdispositiven ergibt sich so eine vielschichtige »Ablagerung« von Machtausübungen, über die sich das gegenwärtige Subjekt formiert bzw. über die es formiert wird. Foucaults konkretes Anliegen in diesen genealogischen Werken besteht dabei darin, prä-reflexiv erfahrenen Machtausübungen einen Namen zu geben. Machttechniken, die sich qua ihrer Omnipräsens einer Thematisierung entziehen, werden durch die genealogische Untersuchung als solche erkennbar.

Diese zutiefst kritische Stoßrichtung dieser Arbeiten nehmen auch die späteren Monografien und Vorlesungen zur Antike auf. Auch sie demonstrieren, wie tiefgreifend die Effekte von gegenwärtigen Macht- und Herrschaftsausübungen sind. Allerdings formulieren diese Arbeiten ihre Kritik unter einer deutlich veränderten Perspektive, insofern sie keine Machttechnik wie die Disziplin oder das Sexualitätsdispositiv aufzeigen. Der Referenzrahmen der antiken *polis* und ihrer »Kultur seiner selbst« (SW3, 60) macht vielmehr Subjektformierungen und Machtbeziehungen *jenseits* von neuzeitlichen Machttechniken denkbar. Dabei dient die Antike jedoch keinesfalls als Vorbild, aus dem diese *anderen* Subjektformierungen schlichtweg entnommen werden könnten, wie Saar betont (Saar 2007a, 275).

Dass sich Foucault in allen seinen Werken einer expliziten Bezugnahme auf die Gegenwart entzieht, ist Teil des genealogischen Vorgehens selbst. Ihre durchgeführte Analyse stoppt stets vor ihrer eigenen Zeit. Dennoch ist die Gegenwart mit ihren Subjektivierungen auf eine unausgesprochene und dennoch überdeutliche Weise die zentrale Thematik einer Genealogie, insofern ihre zentrale Frage die nach den Grenzen und Möglichkeiten der eigenen Subjektwerdung bleibt. Butler bringt diese Frage wie folgt auf den Punkt: »Was kann ich bei der gegenwärtigen Ordnung des Seins sein?« (But-

ler 2003, 65). Zentral ist diese Problematik aus zwei Gründen. Zunächst gibt sie das Analyseinteresse von Foucaults Genealogien selbst vor, sie ist der inhaltliche Leitfaden. Sie ist aber auch die stets implizit mitgeführte Frage, zu deren weiterer Beantwortung die Lesenden von Foucaults Genealogien aufgefordert werden.

Auch dieses Manöver ist programmatisch: Der Genealogie geht es nicht darum, eine konkrete Handlungsanweisung zu geben, sie ist ein normativ sparsames Kritikverfahren. Stattdessen hat sie zum Ziel, das gegenwärtige Subjekt in seinen eigenen kritischen Fähigkeiten anzusprechen und zu aktivieren. Anders formuliert: Die Rückbeziehung der historisierend gewonnenen Kritikbefunde auf ihre jeweilige Gegenwart überlässt die Genealogie den Lesenden selbst. Sie sind dazu angehalten, nach dem Fortbestand und den Modifikationen der von Foucault thematisierten Machtausübungen zu fragen.

Dieser appellative Charakter von Foucaults Genealogien wurde insbesondere von Martin Saar herausgearbeitet, der darin einen weiteren wichtigen Unterschied zur Archäologie identifiziert. So fasst die Archäologie das Subjekt als »Objekt, aber nicht auch [als] Adressat oder Transformationspunkt der Historisierung« (Saar 2007a, 184). Saar unterstreicht außerdem, dass die Genealogie ein unbedingt affektives, das heißt emotionalisiertes, und affizierendes Kritikverfahren ist. Ihr Ziel ist es, das Subjekt zu involvieren, in Mitleidenschaft zu ziehen und zu erschüttern. Indem das so adressierte Subjekt sein eigenes Sein als machtdurchtränkt erkennt, wird es zugleich in seinem bisherigen Narrativ über die eigene Subjektwerdung zutiefst verunsichert; es wird sich selbst unheimlich. In dieser Affizierung liegt, wie Saar betont, bereits eine kritische Operation. Die durch Macht vorgenommenen Naturalisierungen werden dem Subjekt als solche begreiflich, was im Umkehrschluss eine Einsicht in die Kontingenz und Veränderbarkeit der eigenen Subjektivität impliziert (Saar 2007a, 309). Sonderegger schreibt in diesem Zusammenhang auch von der von Foucault betriebenen »Anti-Ontologie«, der es »um die herrschaftskritische Auflösung von zur Ontologie verfestigten Schein-Notwendigkeiten geht« (Sonderegger 2019, 89).

In dem Vokabular des späten Foucault gesprochen stellt die genealogische Kritik also auch eine Praktik des Selbst dar, durch die das Subjekt ein anderes, eben kritisches Selbstverhältnis ausbildet. Demnach bewirkt die Genealogie im Akt der Kritik bereits die Transformation des Subjekts, auf dessen Möglichkeit sie aufmerksam macht. Oder, erneut mit Butler gesprochen:

Das kritische Subjekt überschreitet in seinem Hinterfragen bereits die Bedingungen, »die es hinterfragen will« (Butler 2003, 66). Damit unterstreicht die Genealogie auf vorgehenstechnischer Ebene noch einmal eine ihrer Erkenntnisse, auf die sie wesentlich baut: Dass das Wissen um sich selbst, die stets umkämpften Wahrheitsansprüche in Bezug auf das Subjekt und die Möglichkeiten ihrer Artikulation besondere, überaus »machtrelevante« Diskurse sind. Die – anerkannten und nicht anerkannten – Wahrheiten dieser Diskurse existieren niemals losgelöst vom Subjekt selbst. Folglich ist die Einsicht in die Machtförmigkeit des eigenen Werdensprozesses kein reines Faktenwissen, das das eigene Selbst unangetastet lassen könnte. Dieses Wissen ist bereits ein Bruch mit der bisherigen Subjektwerdung, wie bereits dargestellt wurde.

Dass sich die Genealogie wie auch gegenwärtige Machttechniken einem subjektbezogenen Wissen bedient, um diese jedoch zu kritisieren, sagt etwas über sie aus. So zeigt sich daran, dass genealogische Kritik nicht für sich in Anspruch nimmt, aus einem Machtgeschehen herauszutreten. Im Gegenteil betreibt sie eine Art Mimikry, bei der sie sich bestehende, anerkannte Diskurse angeeignet und kritisch wendet. Dies zeigt sich insbesondere an der spezifischen Nutzbarmachung von Geschichte, die die Genealogie praktiziert. Von einer gängigen, gesellschaftlich verbreiteten Bezugnahme auf die Vergangenheit übernimmt sie verschiedene Aspekte, um sie gespiegelt in den Dienst ihrer Kritik zu stellen. Ein erstes Beispiel für dieses Vorgehen ist die dezidiert anti-teleologische Stoßrichtung, die die Genealogie dem Glauben an einen ständigen Menschheitsfortschritt entgegenstellt (Saar 2007a, 198). Ebenso erzählt die Genealogie keine herrschaftsbegründenden Ursprungsnarrative, sondern, in den Worten Saars, »delegitimierende Vorgeschichten« (Saar 2007a, 289). Und auch hinsichtlich der Objektivität, als deren Garant eine Hinwendung zur Geschichte häufig gilt, nimmt sie eine genau gegenteilige Position ein. Genealogie ist unbedingt parteiisch, wie Foucault in seinem programmatischen Essay *Nietzsche, die Genealogie, die Historie* von 1971 betont:

»Der historische Sinn, wie Nietzsche ihn versteht, weiß dagegen, dass er auf einer Perspektive beruht, und verleugnet nicht das System der eigenen Ungerechtigkeit. Er betrachtet die Dinge unter einem bestimmten Blickwinkel, fällt seine Urteile ganz bewusst, sagt ja oder nein, verfolgt alle Spuren des Giftes und sucht nach dem wirksamsten Gegengift.« (DE 2/84, 182)

Foucault selbst bezeichnet diese spezifische Herangehensweise an Geschichte im gleichen Essay als »Parodie« (ebd., 187) und »inszenierte[n] Karneval« (ebd.). Seine Genealogien begeben sich demnach »unter den Deckmantel« von geschichtsbezogenen Diskursen, um sie von innen heraus zu kapern und zu einem »Transportmittel« für die eigene Subjekt- und Machtkritik zu machen. Daran wird zugleich transparent, dass sich die Genealogie selbst als eine intervenierende Machtausübung begreift. Sie steht in Rivalität zu anderen Wahrheitsansprüchen, die sie kritisch unterläuft und zurückweist. Mit Petra Gehring gesprochen: »[S]ie tritt als Erzählung mitten in das in sich widersprüchliche und umkämpfte Feld des Historischen hinein« (Gehring 2004, 133). Dabei verhüllt die Genealogie keineswegs ihre eigene »schöpferische Grausamkeit« (Gehring 2007, 37). Ihr geht es um eine verunsichernde, in diesem Sinne schmerzhaft Aktivierung von Geschichtsdiskursen, wobei sie die Aktualität der Vergangenheit aufzeigt. Damit stellt sie sich unbedingt gegen ein rein konservatorisches, intrinsisches Interesse an Geschichte, das die Naturalisierung und Ontologisierung von Subjekt und Macht nicht nur unangetastet lässt, sondern sie laut Foucault sogar weiter fortreibt (DE 2/84, 186).

Angesichts dieser an Nietzsche orientierten, überzeugt vorgetragenen Selbstautorisierungen Foucaults ist allerdings Folgendes festzuhalten: In der konkreten Durchführung seiner Genealogien trifft Foucaults kämpferische Haltung auf einen weiteren Gestus, nämlich den der Akribie und Detailfülle. Auch darin liegt eine Aneignung und Spiegelung von Geschichtsdiskursen. Allerdings trägt dieses Manöver dazu bei, Foucaults Genealogien im Gesamtbild deutlich weniger polemisch erscheinen zu lassen als der Nietzsche-Essay vermuten lässt. Dies trifft dabei insbesondere auf die Vorlesungen zu. Hier spricht und denkt Foucault in einem experimentellen, selbstkorrigierenden und geradezu vorsichtig-tastenden Modus. Außerdem ist zu bedenken, dass Foucaults unbedingte Absage an Fortschrittsgläubigkeit keine um ihrer selbst willen getätigte Überbietungsgeste ist, sondern auch eine Solidarisierung darstellt. Foucault verortet sich und sein Vorgehen der Genealogie damit auf der Seite derjenigen historischen und gegenwärtigen Subjekte, für die ein entsprechendes Narrativ schlichtweg faktisch unzutreffend ist.¹⁰

¹⁰ Weiterführend sind hier Foucaults Ausführungen zur »Gegen-Geschichte« aus der Vorlesung *In Verteidigung der Gesellschaft*. Dort wird die »Gegen-Geschichte« beschrieben als der »Diskurs jener, die keinen Ruhm genießen, oder jener, die ihn verloren haben und sich jetzt vielleicht für eine gewisse Zeit, sicherlich aber für lange, im Dunkeln und im Schweigen aufhalten. Das bewirkt, daß

Beim Zusammentragen dieser Merkmale ist jedoch noch einmal herausstellen, dass sich Foucaults Genealogie besser über ihre – kritischen – *Anliegen* erschließt. Denn sie ist, wie bereits erwähnt, keine festgelegte und im Detail ausgearbeitete Methodik. Vielmehr setzt Foucault in seinen Genealogien den zu untersuchenden Gegenstand stets in einen engen Bezug zur Vorgehensweise. Unterschiedliche Zeitabschnitte und Analyseinhalte führen bei ihm zu unterschiedlich ausgestalteten Genealogien. Deutlich wird dies erneut an Foucaults letzten beiden Vorlesungen, in denen Foucault eine besondere genealogische Geschichte entwickelt: Die der Kritik selbst, wobei der so entwickelte »Stammbaum« von den selbstsorgenden Praktiken der Antike zu der europäischen Aufklärung führt. Dies ist verbunden mit dem Versuch einer aktiveren, bestärkenden Kontribution zu den kritischen Praktiken seiner Zeit (Sonderegger 2019, 157). So betont Foucault durch sein Anknüpfen an die dezidiert *lebensweltliche* Sorge der Antike den transformativen, intervenierenden und darin keinesfalls rein innertheoretischen Anspruch seiner Kritik. Die Genealogie wird also noch deutlicher in eine Kontinuität mit – gegenwärtigen wie vergangenen – experimentell-kritischen Praktiken am eigenen Leib und am eigenen Leben gestellt. Das prominenteste Beispiel für solche konkreten Einübungen von Kritik ist dabei erneut die kynische (Selbst-)Sorge (Sonderegger 2019, 123–169; MW, 301–417).

Diese Verschiebungen haben vorgehenstechnische Implikationen. Sie deuten darauf hin, dass Foucault sein Werkzeug der Genealogie in den 1980er Jahren in einer anderen, affirmativeren Weise zum Einsatz bringt. Die Emphase der Affirmation ist zugleich ein Interpretationsakzent, den ich in dieser Arbeit unter Bezug auf Ruth Sondereggers Auslegung setzen werde. So betont Saar zwar ebenfalls, dass Genealogie neben der negativen Verneinung des Bestehenden auch eine andere Komponente hat, nämlich die von ihr bewirkte und bejahte Denkbare eines Anderswerdens: »Der Eröffnungscharakter der Genealogien ist also gleichermaßen negativ (im Hinweis auf die verunmöglichende, schließende Wirkung von Macht) wie positiv (im Hinweis auf Möglichkeitsräume jenseits existierender Machtverhältnisse).« (Saar 2007a, 316). Demgegenüber werde ich im zweiten Teil dieser Studie argumentieren, dass die letzten Vorlesungen Foucaults eine positive, spezifische Verfasstheit von Kritik aufdecken, die über solche Pos-

dieser Diskurs – im Unterschied zu dem ununterbrochenen Gesang, der die die Macht perpetuierte und stärkte, indem er ihre Altherwürdigkeit und ihre Genealogie zeigte – unversehens das Wort erhebt« (VG, 88).

sibilisierungen hinausgeht. Seine Betonung liegt demnach auf den eigenen Wissensbeständen und den eigenen Relationalitäten von Kritik sowie auf ihrer fortwährenden Emergenz aus einem alltäglich-geschäftigen, sozialen Leben. Mit anderen Worten, Foucaults Genealogie verweist darauf, was Kritik in diesen Possibilisierungen selbst erschafft. Als Genealoge spricht er dabei aus einem partizipativen Begehren heraus, er möchte sein eigenes Vorgehen als Teil dieses »Leben[s] der Kritik« (Sonderegger 2019) verstanden wissen. Die entscheidenden Merkmale einer Genealogie werden dabei jedoch beibehalten und sogar noch weiter in den Vordergrund gerückt. So begreift gerade der späte Foucault die Stoßrichtung seiner Kritik als affizierend und involvierend.

2.3.5 Warum eine Genealogie?

Safe Spaces sind ein fordernder Analysegegenstand. Nicht nur handelt es sich dabei um eine lebendige, sich kontinuierlich verändernde Praxis. Sie existieren auch in einer immensen Vielfalt, so dass keineswegs davon auszugehen ist, dass es *den* Safe Space gibt. Dementsprechend ist es meiner Ansicht nach unmöglich, eine abschließende Bestandsaufnahme von gegenwärtigen Safe Spaces zu entwickeln. Es gilt vielmehr, diesen Begriff in seiner Binnenpluralisierung zu fassen. Genau dafür bietet sich eine Genealogie im Sinne Foucaults an. Mit diesem historisierenden Zugang lässt sich das Phänomen der Safe Spaces entzerren, indem heutige Safe Spaces als das Resultat von komplexen Ablagerungen von vergangenen Räumen und Praktiken ausgewiesen werden. Mit anderen Worten, der Gang durch die Geschichte legt unterschiedliche »mittransportierte« Merkmale von vergangenen Safe Spaces frei, deren Zusammensetzungen und Relevanzgrade die Safe Spaces der Gegenwart ausmachen. Dies erlaubt es wiederum, verschiedene Arten von Safe Spaces zu differenzieren, sie in einer Entwicklung zu fassen und Vergleiche zu ziehen. Mit dem Gebrauch von Foucaults Werkzeug der Genealogie geht es mir folglich zunächst um eine *Thematisierbarkeit*. Genealogische Untersuchungen eröffnen die Möglichkeit, kritisch-differenzierende Aussagen über einen Gegenstand zu treffen und ihn zugleich in seiner Pluralität zu erhalten.

Weiterhin interessiert mich die Multidimensionalität von Foucaults Analysen der 1970er und 1980er Jahre, wobei ich, ähnlich wie Foucault, den Analysegegenstand und das Vorgehen in einen Dialog setzen möchte.

So erfordern Safe Spaces ein Theorieninstrument, mit dem sich eine Verschränkung von Mikro-, Meso- und Makroebene denken lässt. Denn wie sich zeigen wird, verharren diese Räume nicht bei dem einzelnen Subjekt und seinen lokalen Kollektiven, sondern greifen auf institutionelle und sogar gesamtgesellschaftliche Gefüge über. Die Art dieser Verbindungen – ob als Integration oder als Antagonismus – ist dabei ein überaus wichtiges Unterscheidungsmerkmal zwischen den verschiedenen Arten von Safe Spaces. Gleichzeitig werde ich das von Foucault übernommene Konzept der Sorge, das mir hier zur Analyse dient, auf genau diesen Aspekt hin fokussieren und für seine Zentralität argumentieren. Foucault denkt Sorgepraktiken sowohl in den 1970er und 1980er Jahren als skaliert und kollektiviert und damit als entschieden nicht-individualistisch.

Der wichtigste Grund, der für eine Genealogie der Safe Spaces spricht, liegt jedoch in dem grundlegend kritischen Vorhaben dieses Verfahrens selbst begründet. Getragen wird eine Genealogie von ihrem machtanalytischen Anspruch. Einen Gegenstand genealogisch zu untersuchen impliziert demnach immer, ihn als einen Knotenpunkt zu betrachten, an dem sich die Verflechtungen von Subjekt und Macht besonders markant zeigen. Dies trifft auch auf Safe Spaces zu. Die genauen Ausprägungen dieser Verbindung von Safe Spaces, Macht und Subjekt werden dabei erst in der folgenden Analyse ersichtlich. Sie können allerdings, wie bereits in der Einleitung geschehen, thesenartig benannt werden. Die Geschichte der Safe Spaces in den USA ist, so werde ich im Anschluss an Foucault argumentieren, auch die Geschichte von subjektformierenden Sorgepraktiken und deren Umschlag von einer Kritik zu einer Herrschaftsstabilisierung. Etwas technischer formuliert: Safe Spaces entwickelten sich von verräumlichten, kritisch-selbstsorgenden Praktiken hin zu gouvernementalen Subjektivierungsprogrammatiken. Demnach folgt meine Genealogie, wie für dieses Kritikverfahren üblich, der Erzähldramatik einer Verschlechterung. Zugleich greift sie jedoch das inhaltliche und affektive Momentum von Foucaults letzten beiden Vorlesungen auf. Sie rekonstruiert die Geschichte der Safe Spaces als Teil einer Genealogie der Kritik, die in ihrer weiten Verzweigung und unbedingten Intersubjektivität auch in der Gegenwart noch lange nicht abgeschlossen ist. Demnach ist das kritische Potenzial von Safe Spaces nicht endgültig »gestohlen« und sie wurden nicht vollständig »vermachtet«. Meine Genealogie legt vielmehr ebenso das Augenmerk darauf, dass und wie sich Subjekte Räume als Safe Spaces aneignen, sie in kritische Praktiken überführen und diese immer wieder neu beleben.

3. Genealogie I: Schwule und lesbische Bars

3.1 Das Archiv der Safe Spaces

3.1.1 Einleitung: Das Archiv zusammenstellen

Will man eine Genealogie der Safe Spaces in den USA schreiben, so sieht man sich mit folgender Frage konfrontiert: Wann und in welchem Kontext nahm die Geschichte dieser Räume ihren Anfang? In der existierenden Literatur zur Safe-Space-Thematik werden darauf unterschiedliche Antworten gegeben. Der Sozialwissenschaftler David Kaldewey verortet den Ursprung von Safe Spaces in der Mitte der 1990er Jahre, als der Begriff in pädagogischen Kontexten im US-amerikanischen Raum zunehmend Verwendung fand. Seine Hauptreferenz ist dabei ein Paper des Didaktikprofessors Robert Boostrom aus dem Jahr 1998, das diese Entwicklung registriert und reflektiert (Kaldewey 2017, 16–17).¹ Demgegenüber steht ein kultur- und geschichtswissenschaftlicher Diskussionsstrang, der die Geschichte der Safe Spaces deutlich weiter zurückverfolgt und dabei ihre Verflechtungen mit Feminismus und Queerness herausstellt. Eine in dieser Hinsicht grundlegende Arbeit ist die 2001 veröffentlichte, stadtgeschichtliche Studie *Mapping Gay LA. The Intersection of Place and Politics* von Moira Rachel Kenney. Hier befasst sich die Autorin explizit mit dem Konzept der Safe Spaces und liefert einen kurzen Abriss zu seiner Geschichte. Diese reicht ihrer Auslegung nach von den – kriminalisierten – schwulen und lesbischen Bars der 1930er, 40er und 50er Jahre bis zu den bewegungspolitischen, feministischen *consciousness-raising*-Gruppen der 1970er Jahre (Kenney 2001, 24–25). Kenney betont außerdem den grundlegenden Zusammenhang von (Un)Sicherheit,

¹ Für eine nähere Rezeption von Boostroms Paper vgl. Abschnitt 5.3.1 in dieser Arbeit.

Queerness und öffentlichem Raum: »At the most basic level, the mapping of gays and lesbians in any city begins with the boundaries between safe and dangerous places.« (Kenney 2001, 22).

Weiter unterstützen lässt sich die These von den Anfängen der Safe Spaces in queeren Kontexten durch Berichte von mehrheitlich weißen Zeitzeug:innen, wie sie verschiedene akademische sowie semi-autobiografische Arbeiten versammeln. Ein einschlägiges Werk ist hier der berühmte, 1993 erstveröffentlichte Roman *Stone Butch Blues* von Leslie Feinberg. Er gibt Einblicke in die lesbische Barszene der 1940er Jahre und späten 1930er im Bundesstaat New York, die der Hauptfigur, der maskulinen Lesbe und Arbeiter:in Jess Goldberg, zu einem emotionalen und sozioökonomischen Überleben verhilft (Feinberg 2014, 24–27; 49–53). Eine weitere wichtige Publikation mit zahlreichen Zeitzeug:innenberichten ist die ethnografische Monografie *Boots of Leather, Slippers of Gold. The history of a lesbian community*. In ihr zeichnen die Autorinnen Elizabeth Kennedy und Madeline Davis die Geschichte der lesbischen Barszene in der Industriestadt Buffalo von den 1930ern bis zu den 1950ern nach. Die interviewten Personen sprechen wiederholt über die immense persönliche Bedeutung der Bars, die ihnen als einzige öffentlich zugängliche Orte eine relative Sicherheit bieten konnten. So sagt eine zitierte Zeitzeugin im Rückblick auf die 1950er Jahre: »[T]he only safe place was in a gay bar, or in your own, if you had your own apartment. Out on the streets you were fair game.« (Zitiert nach: Kennedy und Davis 1993, 181).

Für die genealogische Spurensuche in queeren Kontexten spricht außerdem der Blick in die jüngere Vergangenheit und Gegenwart. Bis heute ist der Begriff des Safe Space vor allem in queeren und/oder feministischen Zusammenhängen virulent. Und es ist anzunehmen, dass lesbische und feministische Subkulturen entschieden zur Prägung des feststehenden Begriffs »Safe Space« beigetragen haben. Dokumentiert ist dies durch die öffentlichen Kontroversen um das Michigan Womyn's Music Festival. Das exklusiv von Frauen besuchte und organisierte Festival fand von 1976 bis 2015 statt und wurde in den späten 1990er Jahren aufgrund seiner Exklusion von trans Frauen zum Gegenstand von Protesten und Kritik. Wie aus den publizierten Diskussionsbeiträgen um das Festival hervorgeht, wurde es dezidiert als »Safe Space« bezeichnet, ohne dass darin jedoch eine Verbindung

zu pädagogischen Diskursen ersichtlich würde.² Die Bildung dieses Begriffs fand demnach durchaus in den 1990er Jahren statt, lässt sich jedoch nicht allein der Pädagogik zuschreiben. Vielmehr wirkten multiple Akteur:innen und Diskurse daran mit, wobei feministische und lesbische Räume vielfach als Inbegriff von Safe Spaces galten.

Die hier zu entfaltende Genealogie orientiert sich an dem queeren und feministischen Diskursstrang und hier insbesondere an der von Kenney vorgelegten Interpretation. Dementsprechend beginnt sie mit den schwulen und lesbischen Bars der 1930er, 1940er und 1950er Jahre und geht über zu den *consciousness-raising*-Gruppen der Frauen- sowie der Schwulen- und Lesbenbewegung der 1970er Jahre. Anschließend betrachtet sie die lesbisch-separatistischen Räume der 1980er und 1990er Jahre und hier insbesondere das Michigan Womyn's Music Festival. Sie endet mit einer Auseinandersetzung mit Safe Spaces an US-Hochschulen und in gegenwärtigen studentischen Aktivismen. Die Einbeziehung von universitären Kontexten ergibt sich dabei zum einen aus dem jüngsten Debattengeschehen im deutsch- und englischsprachigen Raum, das oftmals um Safe Spaces auf dem Campus kreist. Zum anderen geht es mir auch hier um eine genealogische Rückverfolgung entlang von Queerness. Mein Interesse gilt insbesondere den landesweit existierenden Safe-Space-Programmen – *diversity*-Trainings im Bereich LGBTQ-Politik, die von NGOs und Universitäten unter dem Begriff »Safe Space« angeboten werden. Die von Kenney angesprochene Verflechtung von Raum, Sicherheit und Queerness ist in dieser Genealogie folglich ein ständig mitlaufender, inhaltlicher Faden. Ein weiteres Leitthema entnehme ich aus dem genealogischen Vorgehen selbst: Wie für eine solche historisierende Erzählung üblich, fokussiert sich meine Untersuchung auf *Subjektkonstituierungen*. Das heißt, in ihrem Zentrum stehen folgende Fragen: Welche Subjektivitäten, also welche formierenden Selbst- und Weltbezüge bildeten sich in den jeweiligen Safe Spaces aus? Welche Anforderungen an die Selbstbilder der teilnehmenden

2. So schreibt die Queer- und Affekttheoretikerin Ann Cvetkovich erläuternd über das Festival: »[T]he concept of *safe space* is integral to the notion of ›womyn's land‹ as a sanctuary« (Cvetkovich 2003, 83. Hervorhebung im Original); ebenfalls verwendet wird der Begriff von einer Besucherin und Festivalarbeiterin in einer von Cvetkovich und Selena Wahng transkribierten Diskussionsrunde (Cvetkovich und Wahng 2001, 143); ein weiterer Diskussionsbeitrag beschreibt das Festival als »safe women's space« (Elliott et al. 2000); eine sinngemäße Beschreibung des Festivals als Safe Space findet sich außerdem in einem Beitrag der lesbischen Autorin und Historikerin Joan Nestle (Nestle 1997, 66).

Subjekte stellten diese Räume, wie mussten ihre Teilnehmenden *sein*? Welche impliziten und expliziten Zugangsvoraussetzungen existierten dort? Und schließlich, allgemeiner gefragt: Wie verhielten sich diese jeweiligen Safe Spaces zu Macht und Herrschaft? An diesen Fragen wird nochmals deutlich, dass die genealogische Beschäftigung mit Subjektkonstituierungen auch stets eine machtkritische Analyse ist, wie im vorangegangenen Kapitel dargestellt wurde. Zusätzlich zu dieser spezifischen, von Foucault übernommenen subjekt- und machtkritischen Perspektive ist meine Untersuchung in einem weiteren, basaleren Sinn kritisch. Wie sich ebenfalls an den Leitfragen ablesen lässt, werde ich keine rein defensive Perspektive auf Safe Spaces entwickeln. Anders formuliert, es geht mir nicht darum, diese Räume selbst komplett aus der Kritik zu nehmen. Stattdessen soll die Foucault-inspirierte Machtkritik mit einer Problematisierung der Ausschlüsse verbunden werden, die die hier thematisierten Safe Spaces produzierten und produzieren.

Die vier Arten von Safe Spaces, die meine Genealogie abgehen wird, teilen eine wichtige Gemeinsamkeit. Es handelt sich stets um Praktiken und Räume, die auf einer Mesoebene angesiedelt sind, das heißt oberhalb des einzelnen Subjekts und unterhalb von Makrostrukturen wie Gesellschaft, Institutionen und Staat. Dieser Punkt lässt sich noch einmal wie folgt reformulieren: Diese Safe Spaces sind weder rein individualistisch und privat noch in einem engeren Sinne politisch, das heißt auf der Ebene von Herrschaftsausübung und Gesetzgebung verortet. Allerdings unterhalten sie Beziehungen zu ebendiesen Mikro- und Makroebenen, die dabei wechselhaft und spezifisch sind. Um ein Beispiel zu nennen: In Form der bewegungspolitischen *consciousness-raising*-Gruppen hatten Safe Spaces einen intendierten, gesamtgesellschaftlichen Interventions- und Transformationsanspruch, wobei dieser insbesondere für radikalfeministische Gruppen programmatisch war. Auf die subkulturellen, schwul-lesbischen Räume wie Bars und Festivals trifft dieses Merkmal hingegen nicht zu. Genau diese Art von Veränderungen machen Safe Spaces zu einem schwer fassbaren, da pluralen und wandelbaren Phänomen.

In diesen Überlegungen ist es wichtig zu betonen, dass die Frage nach der »Verortung« von Safe Spaces nicht einfach übersetzbar ist in die Frage, ob diese Räume politisch zu nennen sind oder nicht. Denn eine Geschichte der Safe Spaces zu erzählen bedeutet auch nachzuzeichnen, dass und wie diese Räume den Begriff des Politischen direkt oder indirekt in Frage stellen und nachhaltig veränderten. So betrieben die Safe Spaces der Frauen-

sowie der Schwulen- und Lesbenbewegung unter dem Leitsatz »Das Private ist politisch« eine Entgrenzung des Politischen. Daran anschließend gerät auch der »politische Gehalt« der vorangegangenen Safe Spaces auf den Prüfstand. Schwule und lesbische Bars und Festivals hatten keine dezidiert politische Ausrichtung. Vor dem Hintergrund eines erweiterten Politikbegriffs, wie ihn die Bewegungen der 1970er Jahre anstrebten, sind sie jedoch auch keinesfalls apolitisch zu nennen. Zu bedenken ist etwa, dass die Besucher:innen dort Sozialitäten unter Marginalisierten aufbauten und allein durch die Etablierung dieser Räume den Bereich des Sozialen und Gesellschaftlichen veränderten. Hinzu kommt, dass den Bars in der Geschichtswissenschaft oftmals eine »wegbereitende« Rolle zugeschrieben wird, die zu *gay pride* und kollektiven Aktivismen geführt habe, wie im nächsten Abschnitt aufgezeigt wird. Aus dieser Perspektive sind diese Safe Spaces durchaus politisch oder zumindest para-politisch zu nennen. Die in diesen Überlegungen implizite Frage, was genau einen Raum oder eine Praxis »politisch« oder »unpolitisch« macht, werde ich in dieser Arbeit jedoch nicht weiter diskutieren. Der Grund dafür liegt sowohl in den verworrenen Bezugnahmen von Safe Spaces auf das Politische als auch in den normativen Untertönen dieses Begriffs. Das Prädikat »politisch« zu verleihen, impliziert eine Wertigkeit zuzuschreiben und eine Hierarchisierung vorzunehmen, die den Blick auf die jeweiligen Safe Spaces eher verstellen als freigeben. Ambivalenzen und Kippmomente, auf die es mir in dieser Genealogie ankommt und für deren Sichtbarmachung sich das genealogische Vorgehen besonders eignet, werden so allzu leicht überschrieben.

Die Foucault-inspirierte Rede von der Mikro-, Meso- und Makroebene soll hier als ein Gegenpunkt dienen. Damit möchte ich den Fokus über die eng gefasste Achse »politisch«/»unpolitisch« hinaus erweitern und stattdessen auf einen allgemeineren Punkt verweisen. Die hier untersuchten Safe Spaces antworten, generell gesprochen, auf die Frage nach einem konkreten Wie: Wie sich bestimmte Subjektivitäten und Identitäten ausprägten; wie kollektive Widerstände und Kritikpraktiken ins Leben gerufen und organisiert wurden; aber auch: Wie sich diese Praktiken wiederum mit Macht- und Herrschaftsausübungen verflochten; und wie sich institutionelle Herrschaft ihrer bedient und darüber ein Regieren von Subjekten vollzieht. An dieser Stelle treffen sich der Gegenstand der Safe Spaces und das genealogische Vorgehen erneut. So rücken Foucaults Genealogien stets die konkreten Praktiken in den Fokus und weisen diese als das verbindende Element zwi-

schen den Individuen auf der einen und dem Staat und den Institutionen auf der anderen Seite aus.

3.2.1 Schwul-lesbische Bars: Klasse, Gender, race

Auf welches Archiv kann eine Genealogie zurückgreifen, die sich für die schwulen und lesbischen Bars³ der 1930er, 1940er und 1950er Jahre interessiert? Und welche Erzählungen über diese Räume werden dort entwickelt? Allgemein sind die Bars in der Forschung zur US-amerikanischen, schwul-

³ An dieser Stelle soll Auskunft über die von mir verwendeten Begrifflichkeiten gegeben werden. Ich bezeichne die Bars als »schwul und lesbisch«, weil sie, wie sich im Fortgang des Kapitels zeigen wird, um ein gleichgeschlechtliches Begehren herum zentriert waren. Diese Beschreibung stammt folglich aus dem geschichtlichen Kontext, um den es in diesem Kapitel geht. Ein solches sprachliche Vorgehen ist kritisierbar, insofern es riskiert, die Tatsache zu verschleiern, dass Begehren stets gegendert, rassifiziert und klassencodiert ist. Die Begriffe der »butch« und der »femme« etwa, die in den lesbischen, sich in den 1940er Jahren etablierenden Ausgehsszenen gebräuchlich waren, bezeichneten eine maskuline bzw. hyperfeminine Lesbe, die zudem aus der Arbeiter:innenschicht stammte und in der Regel weiß war. Lesben aus der Mittelklasse hingegen nutzten derartige Rollenzuschreibungen nicht (Faderman und Timmons 2006, 88). Für Schwarze, maskuline Lesben existierten wiederum die oftmals pejorativ verwendeten Bezeichnungen »bulldagger« oder »bulldyker« (Stryker 2008, 23; Schwarz 2003, 18). Der Begriff »Lesbe« in seiner heutigen Verwendung kann diese multifaktoriellen Identifizierungen nicht (mehr) abbilden; in realitätsverfehlender Weise reduziert er eine Vielheit der Zugehörigkeiten auf das Begehren. Dieses Kapitel intendiert, die historische Entstehung genau dieser Verknappung in kritischer Absicht herauszuarbeiten. Gegenüber den hier besprochenen historischen Subjekten bestünde dabei die Möglichkeit einer sprachkorrigierenden Geste, die die Vielschichtigkeit von Identitäten einfängt, wobei häufig der Begriff »queer« herangezogen wird. In dieser Verwendungsweise markiert der Begriff eine sprachliche Rückkehr zu einer Zeit vor der verengenden Organisation von Identitäten um ein gleichgeschlechtliches Begehren herum. So schreibt etwa José Esteban Muñoz: »By my clock we were queer before we were gay and lesbian.« (Muñoz 2009, 127). Demgegenüber steht jedoch meiner Ansicht nach die Tatsache, dass »queer« in seiner jetzigen Verwendungsweise einem sehr spezifischen, geschichtlichen Kontext entnommen ist – nämlich den AIDS-Aktivismen der 1990er Jahre, wie Annamarie Jagose herausarbeitet (Jagose 1996, 76; 93). Ebenfalls zu bedenken ist ein Einwand Jack Halberstams, der vor einer sprachlichen »Rückprojizierung« warnt, bei der historische Subjekte mit Begriffen belegt werden, die sie nicht – oder mit einer anderen Bedeutung – auf sich selbst anwandten (Halberstam 2018, 1–22). Zuletzt ist zu beachten, dass mittlerweile zahlreiche Integrationen und glättende Zelebrierungen des Queerness-Begriffs stattgefunden haben, etwa unter dem Schlagwort der *diversity*, weswegen es fraglich ist, ob dieser ohne weitere Erläuterungen als besserer »Gegenbegriff« funktionieren kann. Diese Argumente sprechen, so mein Fazit, für die hier verwendeten Begriffe »schwul« und »lesbisch«. Ich nutze sie jedoch im Eingestehen dessen, dass sie – wie auch queer – mit allerlei Nachteilen behaftet sind.

lesbischen Geschichte immer wieder thematisiert worden. Insbesondere wird dabei ihre Wichtigkeit für gleichgeschlechtlich begehrende Arbeiter:innen herausgestellt. So schreibt der Kulturwissenschaftler Michael Bronski: »The lesbian and gay bar was a central pillar of these [working class] communities. It offered space for socializing, hearing community news, and meeting new friends or sexual partners.« (Bronski 2011, 171–172). In seinem als Klassiker geltenden Werk *Sexual Politics, Sexual Communities* verweist der Historiker John D'Emilio außerdem auf die landesweite Verbreitung der Bars ab den 1940ern:

»During the 1940s exclusively gay bars appeared for the first time in cities as diverse as San Jose, Denver, and Kansas City. In Cleveland the number of gay bars increased to four by the end of the decade. Even the relatively small industrial city of Worcester, Massachusetts, had its own homosexual bar.« (D'Emilio 1983, 32)

Wie bereits erwähnt, werden die Bars außerdem vielfach als prä-politisierendes Vorbereitungsmoment zur späteren Homosexuellenbewegung interpretiert. Sie seien Orte gewesen, an denen Schwule, Lesben und Bisexuelle erstmals ein kollektives, wenn auch noch nicht dezidiert politisches Bewusstsein ausprägen konnten. Diese Auslegung vertritt etwa D'Emilio: »The bars were seedbeds for a collective consciousness that might one day flower politically« (D'Emilio 1983, 33). In ähnlicher Weise äußert sich die Historikerin Nan Alamilla Boyd in ihrer Arbeit zur queeren Geschichte San Franciscos: »In San Francisco, the roots of queer activism are [...] fundamentally found in the less organized (but numerically stronger) pockets of queer association and camaraderie that existed in bars and taverns.« (Boyd 2003, 10). Eine solche »Kontinuitätserzählung« findet sich außerdem bei Kennedy und Davis (Kennedy und Davis 1993, 66) sowie bei dem Historiker Allan Bérubé (Bérubé 1990, 271).

Allerdings existieren sowohl neuere als auch ältere, »klassische« Werke, die dieses lineare Narrativ verkomplizieren oder gar widerlegen. Kritiken ergeben sich etwa aus der Wahl eines anderen zeitlichen Bezugsrahmens, der über die drei Jahrzehnte vor Stonewall hinausgeht. Ein überaus einschlägiges Werk zur schwul-lesbischen Geschichte in den USA, das diesen Ansatz verfolgt, ist die sozialgeschichtliche Studie *Gay New York. Gender, Urban Culture and the Making of the Gay Male World, 1890–1940* von George

Chauncey.⁴ In einer deutlich Foucault-inspirierten Argumentation zeigt Chauncey auf, dass die Grundprämisse der oben genannten Interpretationen nicht zu halten ist. Dabei handelt es sich um die Vorstellung von einer andauernden Unterdrückung und Unsichtbarmachung von gleichgeschlechtlich begehrenden und/oder nicht-genderkonformen Personen, die demnach erst durch die Bars und die Aufstände von 1969 aufgebrochen worden sei. Denn die urbane Ausgehkultur der Arbeiter:innen, die sich am Ende des 19. Jahrhunderts formierte, bot Platz für ebendiese Personen, wie *Gay New York* aufzeigt. Ein wichtiger Faktor war dabei Chauncey zufolge die Prohibition, die in den USA bis Dezember 1933 galt. Sie sorgte für die Etablierung sogenannter *speakeasies* oder Flüsterkneipen – illegale Bars, die nur vom Hörensagen bekannt waren. Chauncey bezeichnet diese Bars auch als »liminal spaces« (Chauncey 1994, 306) oder »Schwellenräume«, da hier gleich mehrere moralisierende Grenzziehungen in Frage gestellt wurden:

»The speakeasies eroded the boundaries between respectability and criminality, public and private, and between commercial space and home life, for the hosts welcomed patrons into their basement hideaways as if into their homes, and encouraged them to mingle with the other guests and to spurn the conventions that normally governed their public behavior.« (Chauncey 1994, 308)

In den *speakeasies* traf sich ein sozial durchmischtes Publikum, zu dem neben Männern aus der Arbeiterklasse und aus der Mittelschicht auch Frauen, Kleinkriminelle, Prostituierte und Spieler:innen gehörten. In dieser Menge fielen queere Personen nicht weiter auf. Außerdem konnten sie hier vor Übergriffen durch Behörden und Polizei relativ sicher sein, denn die Kneipen zahlten Schutzgelder (Chauncey 1994, 306–308). Die Umgebung der Flüsterkneipen erlaubte gleichgeschlechtlich begehrenden Personen jedoch nicht nur ein »Untertauchen«, sie sorgte auch für eine erstaunliche Sichtbarkeit, wie Chauncey herausarbeitet (Chauncey 1994, 56–58). In dieser vielschichtigen Ausgehkultur war es erforderlich und sogar wünschenswert, als queer *erkennbar* zu sein. Dies geschah vornehmlich durch nicht-normative Gender-Codes. Gleichgeschlechtlich begehrende Männer gaben

4 Mit der Charakterisierung als »einschlägig« meine ich zum einen, dass es sich um ein Standardwerk auf diesem Gebiet handelt. Zum anderen hatte und hat Chaunceys Studie auch eine wichtige affektive Bedeutung für schwule oder allgemein queere Selbstbezüge. So beschreibt Didier Eribon in *Rückkehr nach Reims* das Buch etwa als »bewegend« (Eribon 2020, 207) und als »Hymne an den unbeugsamen und unverwüstlichen Alltagswiderstand, den die Schwulen in immer neuen Formen einer herrschenden Kultur entgegenhielten« (ebd.), in der er sich selbst wiedererkannte.

sich oftmals betont feminin, wie ein Zeitzeuge aus New York festhält: »Back in the early twenties, people had to be quite effeminate to be identified, at least that was true in my case.« (Zitiert nach: Chauncey 1994, 56). Erst die Aufhebung der Prohibition in den 1930ern bewirkte eine Verdrängung von gleichgeschlechtlich begehrenden Männern aus dem öffentlichen Raum (Chauncey 1994, 347–348). Anstatt Teil eines allgemein kriminalisierten Nachtlebens zu sein, wurden sie nun von Behörden und Polizei mithilfe von verfeinerten Verfolgungs- und Kriminalisierungsmechanismen explizit ins Visier genommen. Es war diese zunehmende und spezifischere Repression, die für die Etablierung von dezidiert schwulen und lesbischen Bars sorgte (Chauncey 1994, 339).

Bedeutsamerweise verknüpft Chauncey diese Untersuchungen des öffentlichen und semi-öffentlichen »schwulen Raums« mit der Frage nach den entsprechenden Identitätsbildungen. Dabei deckt der Historiker zunächst ein vielfältiges Begriffssystem auf, das in den 1920er Jahren in der mann-männlichen sexuellen Subkultur New Yorks gebräuchlich war. Die effeminierten, gleichgeschlechtlich begehrenden Männer wurden *sissy*, *fairy* und *pansy* genannt, ihre maskulinen Partner hingegen *husbands*, *wolves* und *jockers* (Chauncey 1994, 87). Wie Chauncey betont, handelte es sich bei diesen Begriffen um eigenständige, primär verwendete Selbst- und Fremdbezeichnungen und entsprechende Subjektkonstituierungen und nicht um Spezifizierungen von übergeordneten Identitäten. Die *sissy* etwa war kein bestimmter »Typus« des schwulen Mannes, sondern ein »drittes Geschlecht« (Chauncey 1994, 57; 358–359). Neben ihrem gleichgeschlechtlichen Begehren war die *sissy* also ebenso durch ihr gender-deviantes Auftreten und die damit verbundene Geschlechtsidentität definiert. Außerdem betont Chauncey, dass das genannte Begriffs- und Identifizierungssystem aus der – multiethnischen – Arbeiter:innenklasse New Yorks stammte und hier hauptsächlich Gebrauch fand (Chauncey 1994, 62–76). Diese formierenden Verknüpfungen zu Klasse und Gender wurden ebenfalls erst in den 1930er Jahren gekappt, als die zunehmend spezifizierte Kriminalisierung zu einer Neuorganisation der mann-männlichen sexuellen Kultur und ihrer Subjektivitäten führte. Im Zuge dessen wurde die Dichotomie homo-/heterosexuell zur primären Identifizierungsachse, wie Chauncey aufzeigt. Unabhängig von Klassenzugehörigkeit und genderperformativem Ausdruck rückte also das *Begehren* in den Vordergrund, analog dazu wurde die (Selbst-)Bezeichnung »gay« gebräuchlicher (Chauncey 1994, 358–359).

Wie lässt sich das Verhältnis der von Chauncey untersuchten Subjektformierungen und Räumlichkeiten genauer beschreiben? Dazu bietet sich der Begriff der Co-Evolution an: Die erzwungene Subkulturalität der schwulen und lesbischen Bars und die damit verbundene räumliche Trennung vom restlichen Nachtleben brachten auch klarer umrissenerer, abgegrenztere Identitäten hervor. Umgekehrt ging die Identifizierung entlang des Begehrens mit einer sozialen Schließung dieser Räume einher. So wurde eine »nicht-identitäre«, »beiläufige« Partizipation an dieser neuen Subkultur zunehmend erschwert, weil das Interesse an mann-männlichem Sex und die Suche nach gleichgeschlechtlichen Sexpartnern zum Zeichen einer schwulen oder bisexuellen Identität wurden. In den 1920er Jahren hingegen galten sexuelle Beziehungen zwischen *wolves* und *sissies* als tolerierte (Gelegenheits-)Alternative zur Mann-Frau-Beziehung. Auf sie konnte zurückgegriffen werden, ohne dass dies eine Implikation über die Sexualität beider Partner beinhaltete.⁵

Anhand dieser identitätsgeschichtlichen Befunde eröffnen Chaunceys Analysen eine ambivalentere Perspektive auf die schwulen und lesbischen Bars der 1930er, 1940er und 1950er Jahre. Die weit verbreitete Erzähldramaturgie, die von dem Ereignis »Stonewall« ausgehend nach den Ursprüngen eines homosexuellen Aufbegehrens fragt, wird in *Gay New York* umgedreht, so dass die historische Entwicklung *hin* zu den schwulen und lesbischen Bars klarer hervorsticht.⁶ Unter dieser Perspektive zeigt sich kein linearer Weg, der aus der Unterdrückung hinaus und hin zu mehr Freiheit und Emanzipation führt. Die Bars erscheinen vielmehr als Ausdruck eines erzwungenen, gewaltsamen Verlusts von Möglichkeiten des Sich-Identifizierens und Begehrens. Anders formuliert, sie waren sowohl Effekt als auch treibender Faktor in einer nicht rückgängig zu machenden Strukturierung von Subjek-

5 Chauncey führt dazu aus: »Many men alternated between male and female sexual partners without believing that interest in one precluded interest in the other, or that their occasional recourse to male sexual partners, in particular, indicated an abnormal, ›homosexual‹, or even ›bisexual‹ disposition, for they neither understood nor organized their sexual practices along a hetero-homosexual axis.« (Chauncey 1994, 65).

6 Allgemein ist anzumerken, dass die zentrale Stellung, die dem Stonewall-Aufstand im gängigen schwul-lesbischen Befreiungsnarrativ zukommt, fraglich ist, da es landesweit bereits vor 1969 vergleichbare Aufstände gab. So leisteten beispielsweise *Queers of Color* im Jahr 1959 in einem Café in Los Angeles Widerstand gegen die Polizei, die dort eine Razzia durchführte (Faderman und Timmons 2006, 1–2). Eine treffende Charakterisierung für die relative Bedeutung des Stonewall-Aufstands findet Christina B. Hanhardt: »Stonewall is best seen not as a single point of origin, but as a spark flung from a smoldering movement.« (Hanhardt 2013, 85).

tivitäten um das Begehren herum. Eine konkrete Folge dieser Entwicklung war, dass effeminierten, gleichgeschlechtlich begehrenden Arbeitern in den 1940er Jahren weniger Orte zur Verfügung standen als noch in den 1920er Jahren. Zudem waren diese verbleibenden Orte weniger sicher: New Yorker Bars, die ein allzu »offen homosexuelles« Publikum zuließen, riskierten ab dem Ende der Prohibition die sofortige Schließung durch Behörden, wie Chauncey herausstellt (Chauncey 1994, 339). Als Folge regulierten die Betreibenden das Verhalten ihrer Gäste. Zwar war es weiterhin üblich, Schutzgelder zu zahlen (Chauncey 1994, 347), die Bereitschaft und die finanziellen Möglichkeiten der Betreibenden waren allerdings unterschiedlich groß. Im Zuge dessen etablierten sich in US-amerikanischen Städten verschiedene Arten von schwulen und lesbischen Bars: »Anständige«, gehobene Lokale für (genderkonforme) Queers aus der Mittelklasse und »zweielichtige«, halblegale, zu denen auch ökonomisch schlechter gestellte Queers Zutritt hatten (Chauncey 1994, 349; Kennedy und Davis 1993, 138). Letztere zogen häufig das organisierte Verbrechen an, das dort investierte (D'Emilio 1983, 51; Kenney 2001, 38). Vor Durchsuchungen und Verhaftungen waren diese Bars oftmals kaum geschützt. Im berühmten Stonewall Inn kam es etwa so häufig zu Razzien, dass die Abläufe sowohl für die Besucher:innen als auch für die Polizei zur Routine wurden (Strausbaugh 2013, 471–472).

Weiter verkompliziert wird der Blick auf die Bars durch die Frage nach bestehenden Rassismen und der Rolle der Segregation. Im Laufe der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts wurde das US-amerikanische Nachtleben allmählich formal desegregiert, das heißt zu den neu entstehenden schwulen und lesbischen Bars hatten auch nicht-weiße Personen Zutritt. Allerdings bedeutet dies nicht, dass sich weiße und nicht-weiße Bisexuelle, Schwule und Lesben diese Orte gleichermaßen teilten. In der Rückschau auf die 1950er Jahre berichtet etwa eine von Kennedy und Davis zitierte Zeitzeugin aus Buffalo:

»Some of the stuff that happened was so typically racist, it was so ridiculous. I mean it was like Black studs were coming into the bar, people would just kind of put their arm around their women . . . [as if] they were just coming in there to snatch up their women.« (Zitiert nach: Kennedy und Davis 1993, 119, Anmerkung in Klammern im Original)

Rassistische Anfeindungen und Ausschlussmechanismen in der lesbischen New Yorker Ausgehszene der 1950er Jahren dokumentiert auch Audre Lorde autobiografischer Roman *Zami: A New Spelling of My Name*. Über eine Bar namens *Bagatelle* sagt die Ich-Erzählerin:

»Black lesbians in the Bagatelle faced a world only slightly less hostile than the outer world which we had to deal with every day on the outside – that world which defined us as doubly nothing because we were Black and because we were Woman – that world which raised our blood pressures and shaped our furies and our nightmares.« (Lorde 1993, 225)

Der Roman erzählt außerdem an mehreren Stellen von vermeintlich protektiven Türpolitiken, die Women of Color de facto am Eintritt hinderten:

»I walked down those three little steps into the Bagatelle on a weekend night in 1956. There was an inner door, guarded by a male bouncer, ostensibly to keep out the straight male intruders come to gawk at the ›lezzies,‹ but in reality to keep out those women deemed ›undesirable.‹ All too frequently, undesirable meant Black.« (Lorde 1993, 220)

»I didn't go to the Bag very much. [...] [T]he bouncer was always asking me for my ID to prove I was twenty-one, even though I was older than the other women with me. Of course ›you can never tell with Colored people.‹« (Lorde 1993, 180)

Eine Konfrontation mit dem Barpersonal kam für Lorde nicht in Frage, denn, wie sie deutlich macht, waren solche Auseinandersetzungen so gut wie aussichtslos: »And we would all rather die than have to discuss the fact that it was because I was Black, since, of course, gay people weren't racists. After all, didn't they know what it was like to be oppressed?« (Lorde 1993, 180).

Als einen Gegenpunkt zu der weißen Welt der lesbischen Bars beschreibt Lorde wiederum private Partys im Stadtteil Queens, die von Women of Color organisiert und besucht wurden: »Those parties given by Black women were always full of food and dancing and reefer and laughter and high-jinks.« (Lorde 1993, 217). Die Bedeutung von privaten Feiern für Queers of Color stellen auch mehrere geschichtswissenschaftliche Werke heraus. Die Historikerin Genny Beemyn etwa schreibt über die Schwarze Ausgehsszene in Washington in der Nachkriegszeit:

»African-American lesbians, gay men, and bisexuals in Washington likewise regularly attended house parties within the city's black neighborhoods in the 1940s and 1950s. [...] Racial, gender, and class segregation in Washington bars contributed to the popularity of house parties among African Americans, especially among black women, but another important attraction was the ability to socialize freely without the threat of harassment from heterosexual individuals or the police. Esther Smith [eine Gastgeberin] puts it succinctly: ›You could be yourself . . . If I invite you to my house, you can come in here and do anything you want to do. You can dance, you can eat, you can talk to who you want to talk to. If you just want to talk to a female, you can do that. If you just want to talk with a male, you can do that.‹« (Beemyn 2014, 108–109)

In seinem Werk über queere Performanzkulturen in Harlem verweist John F. Wilson wiederum auf die Wichtigkeit sogenannter *rent parties*. Dabei handelte es sich um eine besondere Form des *working class entertainment*, die hauptsächlich in Harlem in den 1920ern und 1930ern geläufig war. Um ihre Miete bezahlen zu können, veranstalteten die Bewohner:innen des Stadtteils in ihren Wohnungen Partys mit einem geringen Eintrittsgeld, Live-Musik, Alkohol und einfachem Essen (Wilson 2010, 12). Wilson schildert außerdem, dass der berühmt-berüchtigte Ruf des Harlemer Nachtlebens in den 1920er Jahren zu einem regelrechten weißen Massentourismus in den Stadtteil führte, zu dem weiße Queers entscheidend beitrugen (Wilson 2010, 44). Im Zuge dessen wurden (queere) Arbeiter:innen of Color zunehmend aus den dortigen Kneipen vertrieben (Wilson 2010, 19). Auch vor dem Hintergrund dieser Verdrängungen waren die *rent parties* für die Bewohner:innen Harlems von großer Wichtigkeit.⁷ In ihrer Studie über Washington zeigt Beemyn außerdem auf, dass Bisexuelle, Schwule und Lesben of Color in den 1950er Jahren oftmals Nachbarschaftskneipen aufsuchten, deren Publikum mehrheitlich heterosexuelle People of Color waren (Beemyn 2014, 106).

Dass Queers of Color auch in der Nachkriegszeit oftmals Partys und nicht-queere Kneipen gegenüber den schwulen und lesbischen Bars bevorzugten, ist bezeichnend. Daran zeigt sich, dass die Homosozialität unter – queeren wie nicht-queeren – People of Color ihnen größere Sicherheit bieten konnte als die formal desegregierten Bars. Die faktisch weiterhin bestehende Strukturierung der queeren Ausgehorte entlang von *race* weist die Bars dabei, allgemein gesprochen, als Teil einer rassistischen Gesellschaft aus. Zugleich unterstreichen diese existierenden Ausschlüsse und Anfeindungen einen ersten Befund, der sich bereits aus der Analyse gewinnen lässt: Ein Raum ist nicht etwa genau dann ein Safe Space für *sämtliche* Schwule, Lesben und Bisexuelle, wenn er ausschließlich oder in erster Linie um das gleichgeschlechtliche Begehren herum organisiert ist. Dies zeigte sich faktisch-historisch. Allerdings kann daraus auch ein abstrahierenderes Fazit gezogen werden: Die ausschließliche Organisation um ein gleichgeschlechtliches

⁷ Wie ein von Wilson zitierter Zeitungskommentar des Theaterkritikers Theophilus Lewis verdeutlicht, wurden jedoch auch die *rent parties* in den 1920er Jahren zunehmend von Weißen okkupiert. Dazu schreibt Lewis: »Now that the rent party has been introduced to the white world, the question is, what will the ofays do with it. They have a way of borrowing the customs of Harlem which I fear will be hard to break. They have borrowed our music, our dance and our frank way of making love. It does not require any stretch of imagination to fancy white folks adopting the rent party.« (Zitiert nach: Wilson 2010, 24).

Begehren herum hat keinen nivellierenden Effekt, sondern lässt bestehende Macht- und Gewaltverhältnisse stärker zutage treten. Denn es ist gerade die Desartikulation von *race* in mehrheitlich weißen Räumen, die zu einer Privilegierung von Weißsein führt.⁸ Dies lässt die Zentralität der Bars im schwul-lesbischen Befreiungsnarrativ weiter fragwürdig werden.

Was genau bedeutete dies jedoch auf einer Erfahrungsebene? Anders formuliert, wie erlebten weiße und Schwarze Schwule, Lesben und Bisexuelle die Bars genau und wie nutzten sie diese Räume? Um diesen Fragen nachzugehen, trage ich in einem nächsten Schritt Zitate von Zeitzeug:innen zusammen, die die verschiedenen, mit den Bars verknüpften Affektivitäten deutlich werden lassen.

3.2 Schwule und lesbische Bars als Safe Spaces

3.2.1 Affektivitäten

Angesichts der beschriebenen Strukturierungen und Exkludierungen entlang von *race*, Klasse und Gender dürfte es nicht verwundern, dass Erzählungen über die schwulen und lesbischen Bars sehr unterschiedlich ausfallen können. In der einschlägigen Literatur finden sich häufig Narrative von Zeitzeug:innen, die die hohe emotionale Bedeutung der Bars und die immens wichtige Rolle für die eigene Biografie betonen. Insbesondere diese Erinnerungen resonieren mit der Zusammenführung der Bars mit Safe Spaces.

So erzählt eine Zeitzeugin, die in den 1950ern lesbische Bars in Buffalo aufsuchte: »I just knew with all the questions in my mind and the conflicting feelings about it, it was like I was home, even though it was strange territory.« (Zitiert nach: Kennedy und Davis 1993, 78). Eine andere Besucherin erinnert sich an die Reaktion einer Freundin, als sie diese zum ersten Mal in eine Kneipe namens Bingo's brachte:

»And she was so happy. She looked around you know, she couldn't believe it 'cause Bingo's, oh my god, the only ones that had the nerve to go in there were the queers. The place was

⁸ Vgl. dazu auch folgende Beobachtung von Kennedy und Davis: »Whites remember the bars in the downtown section simply as lesbian bars. Their position in the racial hierarchy does not require them to specify color; however, when asked if there were many Blacks present, they say, 'No.« (Kennedy und Davis 1993, 121).

infested. And she said, ›Oh, I'm home.« God what a homecoming that was.« (Zitiert nach: Kennedy und Davis 1993, 78)

Beim Betreten der Bars spürten diese Frauen also ein sofortiges Gefühl der Verbundenheit, das sie sogar an ein *Zuhause* denken ließ. Oft erwähnt werden auch die Aufregung, die mit dem ersten Besuch einer schwulen und lesbischen Bar verbunden war, und die Ahnung von den Möglichkeiten, die sich dadurch aufboten. Eine in dieser Hinsicht besonders eindrückliche Erinnerung schildert ein Zeitzeuge, der in den 1960er Jahren zum ersten Mal das Stonewall Inn betrat: »And there were men dancing with men. And when I [saw] the two men – there were several couples dancing together – I had such a thrill in my stomach. It was . . . like an electric shock. And it was so fucking exciting.« (Zitiert nach: Carter 2004, 71, Anmerkung in Klammern und Auslassung im Original). Eine Zeitzeugin aus Buffalo verschlug es bei ihrem ersten Barabend in den 1930ern sogar die Sprache: »Two men together dancing. I had never seen this before. I couldn't stop looking. My friend had to tell me to close my mouth, I was standing there with my mouth wide open, like a hick, I was so excited.« (Zitiert nach: Kennedy und Davis 1993, 35). Zwei Zeitzeug:innen beschreiben die Entdeckung der Bars auch als die Eröffnung einer neuen Welt bzw. den ersten Schritt zum Aufbau einer *eigenen* Welt. So äußert sich der Zeitzeuge Frank McCarthy, der seine ersten Schritte in die New Yorker Schwulenszene der 1920er rückblickend wie folgt beschreibt: »I found out that there were gay restaurants, that there were gay clubs, that there was a gay beach, that there was a *gay world*.« (Zitiert nach: Chauncey 1994, 277, Hervorhebung im Original). Und Carole Friedman, eine Zeitzeugin aus Philadelphia, sagt über die 1960er Jahre:

»That's the period in which I really came to know myself and define myself as a lesbian, not only in some private way (oh my god, oh my god, is this true of me), but in if not a public sphere then a community sphere. I began to have lesbian friends and go to the bars and make a world around myself« (Zitiert nach: Stein 2013, 59)

Die Zitate machen deutlich, dass Schwule, Lesben und Bisexuelle in den Bars oft erstmals begriffen, dass sie in ihrem Begehren und in ihrer Identität nicht allein waren – wobei die bloße Existenz solcher Orte vor ihrem ersten Besuch oftmals völlig unvorstellbar war.

Häufig beschrieben werden auch die freundschaftlichen Beziehungen und der damit verbundene Zusammenhalt, der unter den Gästen entstehen konnte. So erzählt ein Stammgast des Stonewall Inn: »There was a sense of community feeling in the Stonewall. You could meet your friends there.

It was a fun time, a good time.« (Zitiert nach: Carter 2004, 71). Von einem ähnlichen Wir-Gefühl berichtet auch eine Zeitzeugin aus Massachusetts, die eine Bar namens *The Moody Gardens* besuchte: »To us it was our world, a small world, yes; but if you are starving you don't refuse a slice of bread, and we were starving – just for the feeling of having others around us: We were the Kings of the hill, we were the Moody Gardens.« (Zitiert nach: Faderman 1991, 159).⁹ Im Fall von zwei Zeitzeug:innen aus Boston wurde das Gefühl der Aufregung sogar durch die Tatsache befeuert, dass es sich bei den Bars um kriminalisierte Orte handelte. Gerade ihr geheimer, subkultureller Charakter machte für sie den Nervenkitzel aus: »It was really alluring to go to these places. The taboo was fascinating. It made you want to go out more. It was almost intoxicating.« (Zitiert nach: The History Project 1998, 158). Und: »It was exciting – kind of like a secret society. It was really different from what it is now. These gatherings felt sort of safe, even though you were always feeling that you had to hide yourself.« (Zitiert nach: The History Project 1998, 158). In ähnlicher Weise berichtet auch die bereits zitierte Zeitzeugin Carole Friedman von einem Zusammenspiel von Gefahr und Spannung, das für sie die Attraktivität einer Bar namens *Rusty's* ausmachte:

»There was a tremendous sense of sexual electricity in the air, which was the shadow side of everything I'd been brought up with. And that side is always both enticing and threatening in equal parts. So that's the way I remember *Rusty's*, a sense of excitement, of danger, of possibly having fallen off the edge of the known world. And not knowing what that would mean for the future. Maybe there not being a future.« (Zitiert nach: Stein 2013, 59)

Für einen anderen Zeitzeugen aus New York überwog hingegen die ständige Angst vor Razzien: »I always expected the bar I was in to be raided. [...] It was a constant, deadening fear on the few occasions I went« (Zitiert nach: Chauncey 1994, 349).

Besonders vor dem Hintergrund der häufig auftauchenden Topoi in diesen Zitaten – Gemeinschaft, Zuhause, Aufregung, Freude – wird der scharfe Kontrast zwischen den Erinnerungen von weißen Besucher:innen und Besucher:innen of Color deutlich. Ein drastisches Beispiel bieten etwa zwei Erzählungen über das Stonewall Inn. So beschreibt der weiße Student Mor-

⁹ Interessanterweise wird diese Bar auch in einem Essay von Joan Nestle erwähnt und dort als ursprünglich nicht-queer beschrieben. Nestle schreibt hier über »eine Gemeinschaft von Butch-Fem-Frauen aus der Arbeiter_innenklasse«, die »sich erstmals nach ihren Arbeitstagen in der Stofffabrik in einer Heterobar namens *The Moody Gardens* versammelt [hatten], die durch die Jahre zu ihrem sozialen Zuhause wurde.« (Nestle 2009, 8).

ty Manford, der die Bar während der 1960er Jahre besuchte, das Publikum dort als sehr divers. Überhaupt ist seine Erinnerung an die Bar äußerst positiv: »The Stonewall was my favorite place. It was a dive. [...] The place attracted a very eclectic crowd. Patrons included every type of person: some transvestites, a lot of students, young people, older people, businessmen.« (Zitiert nach: Marcus 1992, 200). Dem widerspricht die Darstellung Sylvia Ray Riveras, einer Drag Queen of Color, zentralen Akteurin des Stonewall-Aufstands und späteren Transgender-Aktivistin, die ebenfalls in den 1960ern dort ausging:

»The Stonewall wasn't a bar for drag queens. [...] This is where I get into arguments with people. They say, »Oh, no, it was a drag-queen bar, it was a black bar.« [...] If you were a drag queen, you could get into the Stonewall if they knew you. And only a certain number of drag queens were allowed into the Stonewall at a time.« (Zitiert nach: Marcus 1992, 191)

Einen deutlichen Gegenpunkt zu den positiven Erinnerungen an die Bars bildet auch Audre Lorde bereits zitierte Biomythografie. In *Zami* schildert die Ich-Erzählerin, dass sie in der lesbischen Bar kein Gefühl der Verbundenheit zu den anderen Besucherinnen verspürte, die für sie nicht »ihresgleichen« waren. Stattdessen kam sie sich in der Bar deplatziert und fremd vor und wurde von den Frauen dort zumeist ignoriert (Lorde 1993, 180; 187; 196). Den Grund dafür benennt Lorde an anderer Stelle: »[W]hen I, a Black woman, saw no reflection in any of the faces there week after week, I knew perfectly well that being an outsider in the Bagatelle had everything to do with being Black.« (Lorde 1993, 220). Hinzu kam, dass sich Lorde dem *role playing* verweigerte, also dem Annehmen einer Identität als feminine Femme oder maskuline Butch, das in der lesbisch-proletarischen Barszene seit ihrer Entstehung in den 1940er Jahren geläufig war:

»For me, going into the Bag alone was like entering an anomalous no-woman's land. I wasn't cute or passive enough to be »femme,« and I wasn't mean or tough enough to be »butch.« I was given a wide berth. Non-conventional people can be dangerous, even in the gay community.« (Lorde 1993, 224)

Von Entfremdungsgefühlen berichtet auch die Aktivistin und Autorin Martha Shelley, die das vorherrschende rassifizierende Körperideal der Bars kritisiert:

»[P]eople who felt successful in the bars were those who were really cute according to standard definitions of cuteness in the society: blond, blue eyed, or whatever. I'm Jewish and I look it.« (Zitiert nach: Marcus 1992, 176)

Rassistisch diskriminierte Schwule, Lesben und Bisexuelle fanden unterschiedliche Wege, mit den bestehenden Exkludierungen und Anfeindungen umzugehen. Jay Haines aus Philadelphia berichtet, dass er die weißen, schwul-lesbischen Bars der 1960er Jahre mied:

»I never put myself in a position to experience it. One, I had a bad temper, and two, why be uncomfortable? And when you've experienced it all of your life, you become sensitive to it. And you can tell when you get into a room whether this is going to be a good scene or not. If it's a bad scene, I'm leaving« (Zitiert nach: Stein 2013, 75)

Andere Zeitzeug:innen geben an, die Bars trotz der bestehenden Diskriminierungen besucht zu haben. Eine von Kennedy und Davis zitierte Zeitzeugin aus Buffalo betont die alltägliche Realität von Rassismus, gegenüber der Lesbenfeindlichkeit ihrer Ansicht nach allerdings stärker ins Gewicht fiel: »Racism was a given; it was there, everyone knew it, but you felt the more active oppression as a lesbian. ...A Black man after your girl was more oppressive than feeling out of place in a white bar.« (Zitiert nach: Kennedy und Davis 1993, 123. Auslassung im Original). Auch Sylvia Rey Rivera, die New Yorker Aktivistin und Drag Queen of Color, ging über lange Zeit hinweg gerne ins Stonewall Inn. Dies lag hauptsächlich an dem dortigen Türsteher, der mit zahlreichen Drag Queens of Color befreundet war und ihnen Einlass gab – gegen den Willen der Besitzer, die die Bar weißen Queers vorbehalten wollten (Duberman 1994, 182–183). Diese beiden Beispiele demonstrieren, dass Schwule, Lesben und Bisexuelle of Color durchaus die Bars aufsuchten, dort konkrete Desegregierungsarbeit leisteten und diese Orte entgegen den bestehenden Rassismen für sich nutzbar machten. Diese Tatsache macht die Bars nicht weniger exkludierend. Ebenso steht eine solche Nutzbarmachung in keinem Widerspruch zu der Haltung, die der oben zitierte Zeitzeuge Jay Haines einnimmt. Sowohl der Besuch als auch der Nicht-Besuch der Bars waren praktische Strategien, denen es darum ging, mit den existierenden Gewalt- und Unterdrückungsverhältnissen zurechtzukommen.

3.2.2 Sicherheit

Die zusammengetragenen Zitate der Zeitzeug:innen leiten über zu der zentralen Thematik der Sicherheit, deren verschiedene Aspekte hier noch einmal expliziert werden sollen. Wie sich gezeigt hat, wurden die Bars von einigen (weißen) Zeitzeug:innen explizit als »safe« bezeichnet. Der Grund dafür

ist nicht, dass diese Räume tatsächlichen Schutz vor polizeilicher Verfolgung boten, wie die Erzählungen über andauernde Ängste ebenfalls verdeutlichten. Im Gegenteil exponierte die räumliche Konzentration der schwul-lesbischen Ausgehenden in bestimmten Bars ihre Besucher:innen und machte sie vulnerabler. Die zitierten Zeitzeug:innen beschreiben die Bars vielmehr deswegen als »sicher«, weil sie dort einen – unter mehrheitlich weißen Besucher:innen generierten – Gruppenzusammenhalt erlebten. In einem affektiven Sinn war die weiße, schwul-lesbische Bar ihr *eigener* Ort. Und die gemeinsam erlebte Bedrohung durch Polizei, Behörden und Queerfeindlichkeit bestärkte das Wir-Gefühl. Anhand dessen lässt sich nun zwischen zwei Begriffen von Sicherheit differenzieren, die in diesem Kontext relevant sind: Eine faktische Sicherheit existierte in den Bars nicht, wohl aber – für einen Teil ihrer Besucher:innen – eine emotionale Sicherheit, das heißt ein Gefühl von Geborgenheit und Gemeinschaftlichkeit. Und die Zitate deuten darauf hin, dass für weiße Lesben, Schwule und Bisexuelle diese Affektivität den faktischen Mangel an Schutz überbieten konnte. Die Bars blieben angst- und risikobesetzt, aber wurden eben auch zu einem zweiten Zuhause, in dem sie sich wohl und sicher fühlten. Die zitierten Personen of Color hingegen sprechen in Bezug auf die Bars nicht von einem Gefühl des »Angekommenseins« oder der sofortigen Zugehörigkeit, auch wenn sie diese Räume regelmäßig aufsuchten.

Daran zeigt sich erneut die sehr ungleiche Verteilung von Sicherheit in und um die Bars: Vor Razzien und Polizeigewalt am besten geschützt waren weiße, ökonomisch abgesicherte Schwule, Lesben und Bisexuelle mit einem bürgerlichen, genderkonformen Habitus. Sie profitierten nicht nur von den Schutzzahlungen der »besseren« Lokale, ihnen standen auch die meisten Ausgehorte offen. Sie konnten in die schwulen und lesbischen Bars der Arbeiter:innen gehen, wenn sie dies wollten (Faderman und Timmons 2006, 97), oder sich »*undercover*« an nicht-queeren, gehobeneren Ausgehorten aufhalten (Bérubé 1990, 114; Chauncey 1994, 349). Letzteres war auch eine mögliche Strategie für schwule Männer of Color aus der Mittelklasse, wie die Dragperformerin Pat Hamilton aus Washington berichtet.¹⁰ Weiße Schwule,

10 Über die rassifizierenden und ökonomischen Ausschlüsse aus den entsprechenden Bars erzählt Hamilton: »They wanted you to be light; they wanted you to be a postal worker, or a doctor, or something in that area. They were very »snooty« because they were mainly men [in] suit and tie, [with] briefcase. Nobody really knew they were gay.« (Zitiert nach: Beemyn 2014, 106, Anmerkungen in Klammern im Original).

Lesben und Bisexuelle, die primär die »zwielichtigen«, nicht-bürgerlichen Bars besuchten, wurden wiederum häufiger Opfer von polizeilicher und dabei oftmals sexualisierter Gewalt (Faderman 1991, 165; Feinberg 2014, 34; 65–66). Allerdings erlebten sie dort auch Gemeinschaft. Für schwule, lesbische und bisexuelle Arbeiter:innen of Color hingegen stellte sich die basale Frage, ob sie zu den jeweiligen Bars überhaupt Zutritt hatten und sich dort willkommen fühlten. Vor diesem Hintergrund zeigt sich auch eine konkret-materielle Seite der hier untersuchten Sicherheitsthematik. Größere finanzielle Ressourcen versprachen größere, wenn auch nicht vollständige, Sicherheit. Die Frage, wie genau Sicherheit innerhalb der weißen Ausgehzenen und zwischen den mehrheitlich weißen und nicht-weißen Räumen des Nachtlebens verteilt war, ist dementsprechend eng verknüpft mit der Frage, ob es überhaupt geeignete Treffpunkte gab und wem sie zur Verfügung standen.

Damit ist die Thematik der Sicherheit jedoch noch nicht erschöpft. Denn die hier zentralen Aspekte – Affektivität, das Verhältnis zur Polizei sowie Rassifizierungen – können mithilfe von neuerer Literatur in einen weiter gefassten Kontext gestellt werden, der zudem über den hier untersuchten Zeitabschnitt »vor Stonewall« hinausführt und in die Gegenwart verweist. Ein besonders einschlägiges Werk ist dabei die kulturwissenschaftliche und stadthistorische Studie *Safe Space. Gay Neighborhood History and the Politics of Violence* von Christina B. Hanhardt. Nicht nur handelt es sich dabei um eine der wenigen existierenden Monografien, die sich explizit mit der Thematik des Safe Space auseinandersetzen. Diese Arbeit stellt auch weitere Überlegungen zu Subjektformierungen und Exkludierungen an. Sie eignet sich somit dazu, die von Chauncey begonnene Genealogie der schwulen – und, in der Nebenlinie, lesbischen – Identität weiterzuführen. Wie im Fall von Chaunceys Monografie macht auch Hanhardts Arbeit deutlich, dass die Frage nach sicheren Räumen in dieser Genealogie ein überaus wichtiger Kristallisationspunkt ist.

Hanhardts Studie porträtiert stadtpolitische und schwul-lesbische Aktivismen in New York und San Francisco von den 1960er Jahren bis ins frühe 21. Jahrhundert und verwebt dies mit einer Betrachtung von lokalen Stadtentwicklungen und nationalen Sozialpolitiken. Dabei zeichnet Hanhardt den Fortgang einer Rassifizierung des gleichgeschlechtlichen Begehrens nach, die die Existenz von Queers of Color ausblendet. Als einen wichtigen treibenden Faktor benennt Hanhardt sozialpsychologische Theoriebildungen, die sowohl Sozialgesetzgebungen wie auch Aktivismen

in der Nachkriegszeit entscheidend beeinflussten. Bereits in den 1960er Jahren wurden Armut und Rassismus in Studien und Berichten in einem Vokabular von individuellen und familiären Pathologien und mangelnden Fähigkeiten zur »Selbsthilfe« verhandelt – und somit als strukturelle Diskriminierungen verschleiert (Hanhardt 2013, 44–47). Hanhardt verortet hier eine Trennung von zwei Diskursen: Während Homosexualität ab den 1970er Jahren zunehmend ent-medikalisiert und ent-stigmatisiert wurde, blieben pathologisierende, individualisierende Erklärungsmuster in Bezug auf *race* bestehen. Weiße Homosexuelle wurden somit verstärkt in das Bild eines funktionierenden, »normalen« Staatsbürgers integriert. Gleichgeschlechtliches Begehren wurde wiederum weiter mit Weißsein verzahnt – sowie mit urbanem Leben: »The homosexual – increasingly cast as an affirmative and a white identity, rather than a symptom of pathology – was considered a person of the cosmopolitan city.« (Hanhardt 2013, 55).

Das so gezeichnete Bild des eigenverantwortlichen Bürgers wurde durch schwule und lesbische Aktivist:innen aktiv übernommen und bestärkt. In dem Bestreben, sich selbst um die Sicherheit im »eigenen« Stadtviertel zu kümmern, gründeten sich in den 1970er Jahren in New York und San Francisco selbstorganisierte Straßenpatrouillen namens Lavender Panthers und Butterfly Brigade. Diese Gruppen mit mehrheitlich weißen und männlichen Mitgliedern dokumentierten homophobe Vorfälle und verfolgten diese, wenn möglich, zu den Täter:innen zurück (Hanhardt 2013, 103). Daneben implementierten sie noch weitere Sicherheitsstrategien. So forderte die Butterfly Brigade eine *bessere*, für die schwul-lesbischen Sicherheitsbelange sensibilisierte Polizei, die im Viertel präsent sein sollte (Hanhardt 2013, 104). Eine weitere aktivistische Maßnahme war das Verteilen von Trillerpfeifen, mit denen Schwule, Lesben und Bisexuelle auf einen Angriff aufmerksam machen konnten. Auch die Nutzung der Pfeifen wurde mit dem Herbeirufen der Polizei verbunden (Hanhardt 2013, 101–102). Sowohl den Aktivist:innen als auch den Regierenden auf nationaler Ebene galten diese Sicherheitsstrategien dabei als willkommene Alternative zu staatlich implementierten »top-down«-Maßnahmen (Hanhardt 2013, 106).

Wie Hanhardt aufzeigt, beschreiben viele Aktivist:innen die Entstehung eines Wir-Gefühls als den Effekt der Trillerpfeifen und Straßenpatrouillen. Gleichzeitig verdeutlicht ihre Monografie, dass diese Sicherheitsmaßnahmen sich in den späten 1970er Jahren analog zu den Sicherheitsdiskursen dieser Zeit veränderten. Hanhardt schreibt in diesem Zusammenhang von einem »shift from grassroots patrolling to evidence gathering« (Hanhardt

2013, 106): Der Fokus der Patrouillen lag vermehrt auf Gewaltprävention und Gewaltmanagement, das heißt auf einer engmaschigeren, »vorhersehenden« Kontrolle der Straßen. Sicherheit für Schwule, Lesben und Bisexuelle war somit nicht mehr nur eine Frage der gegenseitigen, situativen Unterstützung, sondern auch der grundsätzlichen Vertrauenswürdigkeit von allen Menschen im Viertel. Aktivist:innen »were on the lookout for strangers versus regulars, and called for familiar on-the-beat cops« (Hanhardt 2013, 107), wie Hanhardt mit Blick auf die Butterfly Brigade feststellt. Als sichtbarer Marker von Zugehörigkeit galt dabei ein bestimmter uniformierter, subkultureller Look, der sowohl gegenderte als auch rassifizierte Verkörperung von schwuler Identität war. Dies stellt Elsa Dorlin in ihrer Rezeption von Hanhardts Arbeit heraus:

»Dieser Aufruf an alle – aber letztlich vor allem an die Männer – zu »patrouillieren«, trägt dazu bei, eine Kleiderordnung zu institutionalisieren, die *safe* ist. Sie definiert, um wen sich jeder zu kümmern hat oder vor wem man sich in Acht zu nehmen hat und mit wem man sich solidarisieren muss, und erzeugt so eine Norm weißer schwuler Männlichkeit: Ein athletischer Körper, kurze Haare und Schnurrbart, Jeans, T-Shirt, Lederjacke und Trillerpfeife werden zur Uniform der Schwulengemeinde von Castro [in San Francisco].« (Dorlin 2020, 182. Hervorhebung im Original)¹¹

An diesem Punkt holt die Analyse erneut die von Chauncey entfaltete Genealogie schwuler Identität ein. Chauncey verortet den Anbeginn dieses stärker maskulinen Looks in den 1940ern und sieht ihn als Effekt der Neuorganisation des mann-männlichen Begehrens:

»The transformation in gay culture suggested by the ascendancy of gay was closely tied to the masculinization of that culture. Jeans, T-shirts, leather jackets, and boots became more common in the 1940s, part of the »new virile look« of young homosexuals. Increasing numbers of conventionally masculine men identified themselves as *gay*, in part, because doing so no longer seemed to require the renunciation of their masculine identities. Many gay men still considered themselves »sissies,« but it was no longer as necessary for them to do so, and growing numbers adopted a self-consciously masculine style.« (Chauncey 1994, 358. Hervorhebung im Original)

An dieser Stelle zeigt sich erneut, dass die hier entfaltete Genealogie der Safe Spaces – oder, allgemeiner: der sicheren Räume für Schwule, Lesben und Bisexuelle – intim mit der Genealogie der homosexuellen Identität verknüpft ist. Die (weißen) Safe Spaces der schwulen und lesbischen Bars waren ein

¹¹ Den Hinweis auf Dorlins Arbeit verdanke ich Henrike Kohpeiß.

wichtiger Faktor in der Entstehung dieser Identität. Und der Ruf nach Sicherheit für gleichgeschlechtlich begehrende Menschen besitzt eine eigene, rassifizierende Dynamik. Nicht nur waren die ergriffenen Maßnahmen der Aktivist:innen der 1970er Jahre, mit denen Schwulen, Lesben und Bisexuellen zu mehr Sicherheit verholfen werden sollte, weitgehend blind für rassistische Polizeigewalt. Sie perpetuierten auch die ausschließende Verbindung von gleichgeschlechtlichem Begehren mit Weiß-Sein. Dabei spielte erneut eine Form von *affektiver* Sicherheit eine wichtige Rolle, die als direkten Effekt Unsicherheit für die Exkludierten produzierte. Weniger technisch gesprochen: Nicht nur Trillerpfeifen und Straßenpatrouillen installierten eine Gemeinschaftlichkeit und ein Wir-Gefühl in den »schwul-lesbischen« Vierteln. Dieses Gefühl von Sicherheit wurde auch produziert durch die mit den aktivistischen Maßnahmen verbundene Verdachtshaltung, die zwischen »Zugehörigen« und »Fremden« unterschied.

Der hier untersuchte Zusammenhang von Sicherheit, homosexueller Identität und Rassifizierung hat allerdings noch weitere Tiefenschichten, die erneut bis ins sehr Konkrete und Materielle reichen. Wie Hanhardt aufzeigt, gingen die aktivistischen Sicherheitsmaßnahmen und der Ruf nach Polizeipräsenz einher mit sogenannten *quality-of-life*-Maßnahmen in den entsprechenden Stadtteilen New Yorks und San Franciscos. Prostitution, Drogenhandel sowie Verschmutzung und Ruhestörungen wurden verstärkt geahndet. Dies bereitete den Weg für Immobilienspekulationen und Gentrifizierungsprozesse. Im Zuge dessen wurden von Armut betroffene und/oder rassistisch diskriminierte – queere wie nicht-queere – Personen zunehmend aus den »schwul-lesbischen« Vierteln verdrängt. Mit Blick auf die Butterfly Brigade zieht Hanhardt dabei folgendes Fazit:

»Although the Butterfly Brigade had not been formed for the project of claiming new territories per se, others would use the model of citizen participation and call for police responsiveness in order to make areas more amenable to higher-paying tenants, and they often capitalized on racial tensions.« (Hanhardt 2013, 109)

Dorlin schreibt in diesem Zusammenhang auch von »der geographischen Auslagerung ›anormaler‹ und rassialer Minderheiten, die der verarmten Arbeiterklasse angehören, in andere Stadtteile« (Dorlin 2020, 183) und betont, dass der Komplex aus rassifizierender Gewalt und Gentrifizierung insbesondere auf – auch gleichgeschlechtlich begehrende – Männer abzielt:

»Von einem rassistischen Strafstaat ins Visier genommen und drangsaliert, sind rassiale Minderheiten vor allem in Gestalt ihrer *Söhne* repräsentiert, die erschossen oder inhaf-

tiert werden, um eine solvente, *safe*, weiße Mittelschicht zu verteidigen, die als einzige in der Lage ist, in den ›sanierten‹ Wohnungen zu leben, in ›ihren‹ Vierteln, für die sie einen ständigen Polizeischutz beansprucht.« (Dorlin 2020, 183. Hervorhebung im Original)

Das Verhältnis zur Polizei, das die hier untersuchten Räume und Gemeinschaften unterhielten, kann als ein Brennglas dienen für eine Zusammenfassung der bisherigen Genealogie. In den weißen, schwulen und lesbischen Bars waren die Besucher:innen polizeilicher Gewalt ausgesetzt, wobei eine weiße Hautfarbe und größere finanzielle Mittel einen besseren Schutz versprachen. In den 1970er Jahren hingegen riefen Gruppen wie die Butterfly Brigade die Polizei selbst an, die zudem eine zentrale Rolle in den staatlich vorangetriebenen, »aufräumenden« Gentrifizierungen der »schwul-lesbischen« Stadtteile spielte. Aus einem weitgehend antagonistischen Verhältnis wurde so eine Komplizenschaft. Und die Vulnerabilität verschiedener Bevölkerungsgruppen diente einer In-Anspruch-Nahme der Polizei für kapitalistische Interessen. In den Worten Dorlins: Die Immobilienspekulation machte »aus dem Rassismus und dem Kampf gegen die homophobe Gewalt ihr Trojanisches Pferd« (Dorlin 2020, 180). Die weißen, schwulen und lesbischen Bars mussten nicht notwendigerweise zu dieser Entwicklung hinführen. Mit ihren rassifizierenden Türpolitiken und internen Diskriminierungen stellten sie jedoch deren Vorboten dar.

3.3 Fazit/Ausblick

In diesem Kapitel habe ich die Vorgeschichte und das »Nachhallen« der überwiegend weißen, schwulen und lesbischen Bars der 1930er, 1940er, 1950er und 1960er Jahre nachgezeichnet. Mein Ziel war es, ihre genaue Rolle in den Subjektkonstituierungen derer auszuloten, die diese Bars besuchten, aus ihnen ausgeschlossen wurden oder ihnen fernblieben. Unter Bezug auf Chaunceys Studie habe ich dabei in einem ersten Schritt eine Verfallsgeschichte entwickelt: Es ist nicht der Fall, dass diese Bars als »Prä-Stonewall-Gemeinschaften« den Weg hin zu Fortschritt und Befreiung freigaben. Vielmehr sind sie sowohl Katalysator als auch Effekt einer verengenden Neuorganisation von Identitäten entlang der Dichotomie homo/heterosexuell, die sich in den 1930er Jahren unter dem Druck von Repression und Verfolgung vollzog. Dieses neue Identifizierungssystem bildete neue Privilegien bzw. (fehlende) Solidarisierungen aus. Den größten Handlungs-

spielraum hatten weiße, genderkonforme, bürgerliche Personen, die nur durch ihr gleichgeschlechtliches Begehren als »anders« markiert waren. Nicht-weiße und nicht-bürgerliche Personen hingegen erlebten in den Bars Diskriminierungen entlang von *race* und Klasse, die sowohl von offiziellen Türpolitiken als auch von den weißen Besucher:innen selbst ausgeübt wurden. Zusammenfassend kann diese Entwicklung als Rassifizierung des Begehrens beschrieben werden. Dabei wird *race* ent-nannt und gerade dadurch eine Imagination von Schwulen und Lesben als ausschließlich weiß erlaubt. Diese Phantasmen stehen, wie anhand von Hanhardts Monografie aufgezeigt wurde, in einer Verbindung zu Kapitalismus und Staatsrassismus: In den 1980er Jahren wurden die Sicherheitsbelange der weißen, gleichgeschlechtlich begehrenden Anwohner:innen von Ordnungskräften, Politik und Investor:innen zum Anlass genommen für stigmatisierende und rassifizierende Maßnahmen zur »Stadtteilhygiene«. Arme und nicht-weiße Viertelbewohner:innen wurden zunehmend aus den »angesagten«, gentrifizierten Wohngebieten verdrängt und das gewaltvolle *policing* dieser Stadtteile verstärkt – teils durch die direkte Kooperation zwischen der Polizei und weißen Homosexuellen. Dass die genealogische Untersuchung zu derartigen, höchst gewaltvollen »Makrostrukturen« geführt hat, macht deutlich, dass die schwul-lesbischen Bars in ihrer Bedeutung weit über die spezifischen, um sie herum kreierte Ausgehsszenen hinausgehen. Ihre Geschichte fördert ein gesamtgesellschaftliches Dispositiv zutage, in das sie sich einordnen und das es zu kritisieren gilt. Dieser Befund ist zugleich instruktiv für die weitere Untersuchung. Worauf die Befassung mit den schwulen und lesbischen Bars aufmerksam machte, ist die innere, rassifizierende Ökonomie von Sicherheitsdiskursen. Diesen inhaltlichen Strang der Genealogie gilt es weiter zu verfolgen, ebenso muss weiterhin nach den faktisch existierenden Ausschlüssen aus Safe Spaces gefragt werden.

4. Genealogie II: Feministische Safe Spaces

4.1 Einleitung: Eine neue Art von Safe Spaces

In der Geschichte der Safe Spaces ereignete sich in den 1970er Jahren eine wichtige Wende, insofern sich diese Räume mit einer weitläufigen und bis heute virulenten Praxis überkreuzten – der des *consciousness raising*. Als Tätigkeit hat *consciousness raising* verschiedene Ausgestaltungen und vielfältige Ursprünge, wie sich im Folgenden zeigen wird. Eine erste Charakterisierung kann jedoch wie folgt lauten: In den 1970er Jahren bildeten sich innerhalb der US-amerikanischen, emanzipatorischen Bewegungen der Frauen, Schwulen und Lesben lokale, regelmäßig zusammenkommende Kleinkollektive, in denen sich Angehörige der besagten gesellschaftlichen Gruppen jeweils untereinander trafen. Ziel dieser Gruppen war es, eine vertraute, intime Atmosphäre zu schaffen. Diese sollte es den Beteiligten erlauben, sich zu öffnen und gleichberechtigt und frei zu sprechen – über ihr bisheriges Leben, ihre Beziehungen, ihre Gefühlswelten und ihre gemachten Erfahrungen als Frau bzw. als gleichgeschlechtlich begehrende Person. Die so entstehende Auslotung der eigenen Situation konnte wiederum die Basis sein für weitere politische Aktionen. Der Begriff *consciousness raising* beschreibt diesen Prozess der Selbstbefragung und des Austauschs untereinander.

Warum gehört diese Praxis zur Genealogie der Safe Spaces? In dieser Frage hat meine Arbeit erneut zwei Bezugspunkte. Innertheoretisch orientiert sie sich an der Monografie *Mapping Gay L.A.* von Moira Rachel Kenney, die die feministischen *consciousness-raising*-Gruppen in ihre skizzierte Geschichte der Safe Spaces miteinbezieht (Kenney 2001, 24–25). Außerdem zieht dieses Kapitel abermals Aussagen von Zeitzeug:innen heran. Ähnlich wie im Fall der schwulen und lesbischen Bars betonen diese oftmals die immense emotionale Bedeutung, die die Gruppen für sie hatten. Und obwohl der Ausdruck

»Safe Space« nicht explizit fällt, werden die Treffen dennoch häufig mit korrespondierenden Begriffen beschrieben. Als erstes Beispiel kann Interviewmaterial aus einer Arbeit der Journalistin und Autorin Anita Shreve dienen. Shreve sprach mit einer Gruppe ehemaliger Teilnehmerinnen einer feministischen Gruppe und bat diese um eine spontane Ein-Wort-Assoziation zum Thema *consciousness raising*: »The words they used, in succession, were *close, safe, warmth, love, perspective, intimate, supportive, stable*.« (Shreve 1989, 196. Hervorhebung im Original).

Die schwulen und lesbischen Bars wiederum erfuhren zeitgleich mit dem Aufkommen der *consciousness-raising*-Gruppen eine Bedeutungsabnahme. Sie wurden insbesondere von jungen Aktivist:innen häufig nicht mehr mit Sicherheit und Gemeinschaft in Verbindung gebracht. Stattdessen standen diese Orte nun für alles, was man hinter sich lassen wollte. Kriminalisierung, Versteck, Scham, Doppelleben – die Bars mutierten zum Sinnbild des *closet*, wie sowohl geschichtswissenschaftliche Arbeiten als auch Carl Wittmanns einflussreicher, 1972 veröffentlichter Essay *A Gay Manifesto* zeigen (Downs 2016, 13; Marcus 1992, 183; Wittmann 1992, 339). Diese Ablehnung der Bars war dabei keine reine Polemik, sondern deutet auf bedeutende Unterschiede zwischen den bewegungspolitischen Safe Spaces der 1970er Jahre und ihren »Vorgängern« hin. Unter anderem durch ihre Anbindung an gesellschaftliche Bewegungen besaßen die *consciousness-raising*-Gruppen keinen subkulturellen und konspirativen Charakter. Stattdessen hatten sie zum Ziel, möglichst viele Frauen, Schwule und Lesben zu erreichen und einzubinden. Dies wird bezeugt durch schriftliche Arbeiten, die in diesen beiden Bewegungen entstanden. Einzelne Aktivist:innen und Gruppen verfassten kurze Texte, die praktische Hilfestellungen zur Gründung einer eigenen *consciousness-raising*-Gruppe gaben und in einschlägigen Sammelbänden veröffentlicht wurden. Die meisten dieser Schriften stammen dabei aus dem Umfeld des sogenannten radikalen (weißen) Feminismus (Sarachild 1970; Sarachild 1978; Peslikis 1970; Kearon 1970; Redstockings 1970; Hanisch 1970). Aber auch von einer nicht-radikalen feministischen Organisation (Women's Action Alliance 1975), einer schwulenpolitischen Gruppe (A Gay Male Group 1992) und einer Aktivistin des Black Feminism (Sharpe 1975) wurden entsprechende Texte veröffentlicht. Ihren Höhepunkt erlebte die Praxis des feministischen *consciousness raising* Anfang der 1970er Jahre, als entsprechende Gruppen schätzungsweise 100.000 Teilnehmerinnen zählten (Shreve 1989, 6). Welche Reichweite diese Praxis in den 1970er Jahren insbesondere im Feminismus besaß, wird auch an einer Formulie-

rung der Autorin und Aktivistin Marta Malo de Molina deutlich. In ihrer Reflexion über die Genealogie des *consciousness raising* schreibt de Molina, diese Tätigkeit der (Selbst-)Befragung habe sich in der US-amerikanischen Frauenbewegung ausgebreitet »wie ein Lauffeuer« (de Molina in: Precarias a la deriva 2014, 148).¹ Dies wird nicht zuletzt durch die Tatsache bestätigt, dass die westdeutsche Frauenbewegung das zugrundeliegende Konzept unter dem Begriff der »Selbsterfahrung« übernahm (Lux 2019, 56).

Ein weiterer wichtiger Unterschied zwischen den Bars und den bewegungspolitischen Gruppen ist die dezidiert praxeologische Ausrichtung dieser späteren Safe Spaces. Wie im vorangegangenen Kapitel aufgezeigt wurde, funktionierten die Bars als ein konkreter, materiell-verräumlichter Treffpunkt. Für die weißen, schwulen und lesbischen Personen, die dort willkommen geheißen wurden, war diese basale Tatsache ein wichtiger Faktor in der Konstituierung dieses Raums als Safe Space. Es handelte sich schlichtweg um einen Ort, wo sie hingehen konnten und der gefühlt ihr eigener war. Die zugrundeliegende Frage nach Materialität und Ressourcen verschwand in den 1970er Jahren nicht ganz, allerdings trat sie in den Hintergrund gegenüber der geteilten Praxis. *Consciousness raising* verlangte keinen spezifischen, abgesicherten Raum mehr. Vielmehr fanden die Gruppengespräche an zahlreichen unterschiedlichen Orten statt. Im Fall der feministischen Gruppen konnten dies Wohnzimmer und Küchen von Teilnehmerinnen sein, aber auch Räume von städtischen oder sogar kirchlichen Gemeinden, wie der Text der Women's Action Alliance beschreibt (Women's Action Alliance 1975, 190). Diese Loslösung von konkreten Orten impliziert jedoch nicht, dass in den neuen Safe Spaces keine klassenbasierten und rassifizierten Zugangs- und Ausschlusslogiken existierten, wie im Verlauf dieses Kapitels deutlich werden wird.

4.2 Eine Genealogie des *consciousness raising*

4.2.1 Radikale Anfänge

Wo liegen die Anfänge von *consciousness raising*? In ihrem bereits zitierten Essay erläutert de Molina die weit zurückreichende Geschichte dieser Praxis,

¹ Den Hinweis auf diese Arbeit verdanke ich Janis Walter.

die vom Black Feminism des 19. Jahrhunderts zum radikalen Feminismus der 1970er Jahre führt:

»Wenngleich ihre Vorgängerinnen Jahrhunderte zurück aufgespürt werden können, nämlich in den informellen Frauenversammlungen sowie in Erfahrungen wie jenen der schwarzen Frauengruppen des Blackclubwomen's Movement nach dem Sezessionskrieg in den Vereinigten Staaten und der Abschaffung der Sklaverei (1865), entstehen die Selbsterfahrungsgruppen im engeren Sinn mit dem radikalen US-amerikanischen Feminismus Ende der 1960er Jahre.« (de Molina in: *Precarias a la deriva* 2014, 144)

Die Autorin stellt feministisches *consciousness raising* außerdem in ein weiter gefasstes Umfeld von (selbst-)befragenden Praktiken aus Vergangenheit und Gegenwart, die sie zusammenfassend als »militante Untersuchung« (de Molina in: *Precarias a la deriva* 2014, 163) charakterisiert. Dazu zählen: Die 1881 initiierte »ArbeiterInnenbefragung und ArbeiterInnen-Mituntersuchung« (ebd., 135) bei der ein von Karl Marx verfasster, 100 Punkte langer Fragebogen an französische Arbeiter:innen ausgehändigt wurde (ebd., 136); »die institutionelle Analyse« (ebd., 135), die Félix Guattari »1964/1965 im Rahmen einer Sitzung einer Reflexionsgruppe« (ebd., 155) entwickelte und die die pädagogisch und psychotherapeutisch Analysierten zu Analysierenden der Institutionen und des eigenen, institutionell konstituierten Begehrens machen sollte; sowie die »partizipative Aktionsforschung« (ebd., 135) in der Sozialpädagogik, die Ende der 1970er Jahre begann, die vormalig Beforschten als Mitforschende anzusehen und einzusetzen (ebd., 154–162). Mit anderen Worten, de Molina sieht die Ursprünge des *consciousness raising* in diversen radikalen feministischen, institutionskritischen und antikapitalistischen Zusammenhängen.

Den genannten historischen Praktiken gemeinsam ist eine Absage an die Vorstellung eines objektiven, neutralen Standpunkts sowie, umgekehrt betrachtet, eine Affirmation des involvierten Wissens, wie de Molina weiter aufzeigt (ebd., 164–165). Die (Selbst-)Einbindung der beforchten Subjekte geschah dabei weniger aus einer Empathie oder sonstigen moralisierten Motiven heraus, sondern – so betont die Autorin – mit einer dezidiert kritischen Stoßrichtung. Ziel dieser jeweiligen Praktiken war es, eine epistemologische Umkehrfigur vorzunehmen, bei der sich die vermeintlich neutrale Perspektive als eine involvierte, macht- und interessengetränkte zeigt (ebd.). Gleichzeitig sollten sie »minoritär[e] Wissensformen« (ebd., 167) stärken. Wie de Molina verdeutlicht, bedeutete dies im Kontext der militanten Untersuchung zweierlei. Zunächst impliziert diese Intention

ein Beharren darauf, dass es derartige Wissensformen *gibt*. Das heißt, die genannten (selbst-)befragenden Praktiken gehen nicht von einer allgemeinen Ideologieblindheit oder Handlungsunfähigkeit aus, sondern verweisen auf bereits existierende, latente Selbstverortungen und Aufbegehren unter unterworfenen Subjekten.² Es geht diesen Praktiken also darum, »den unterirdischen und häufig unsichtbaren Faden des Unbehagens und der tagtäglichen Aufstände zu erforschen« (ebd., 143), wie de Molina formuliert. Im Zuge dessen reihen sie sich – zweitens – in die von ihnen erforschten widerständigen Wissensformationen ein. Sie tragen keine Kompetenzen »von außen« herein und stützen kein Wissen über, sondern entstammen selbst dem kollektiv-kritischen Austausch, den sie explizieren und weitertragen. In den Worten de Molinas: In den (Selbst-)Befragungen »wird, eine der unterirdischen Praxen sämtlicher unterworfenen Gruppen aufgreifend, der Beziehungspraxis sowie der Erzählung ein zentraler Wert in der Produktion und Übermittlung von Erkenntnis zugesprochen« (ebd., 152). Die zugrundeliegende epistemologische Bewegung dieser Praktiken ist folglich die einer Ausschöpfung von innen.

Über die Bedeutung und Verbreitung der genannten Strategien der Selbstbefragung in lesbisch-schwulen Kontexten trifft de Molinas Essay keine Aussage. Allerdings kann unter Bezug auf andere Arbeiten eine kurze Bestandsaufnahme geleistet werden. In den USA organisierten sich gleichgeschlechtlich begehrende Männer in entsprechenden Gruppen, wie unter anderem durch den bereits erwähnten Text eines anonym bleibenden Kollektivs dokumentiert wird (A Gay Male Group 1992). Die 1972 erstveröffentlichte Arbeit stellt dabei, wie für diese Texte üblich, eine Mischung aus Selbstbericht und Leitfaden zum *consciousness raising* dar. In Ton und Inhalt orientiert sie sich deutlich an einem zuvor publizierten Text der radikalen Feministin Kathie Sarachild (Sarachild 1970). Eine vergleichbare Selbstauskunft einer dezidiert lesbisch-bisexuellen *consciousness-raising*-Gruppe liegt mir hingegen nicht vor. Dies impliziert jedoch nicht, dass es solche Treffen nicht gab. Die Historikerin Susan Stryker bezeichnet etwa das einflussreiche, 1970 erstmals öffentlich in Erscheinung getretene Kollektiv der *Radicalesbians* als eine *consciousness-raising*-Gruppe (Stryker 2008, 99). Der:die Autor:in und Aktivist:in Riki Anne Wilchins wiederum schreibt, dass Lesben auch an »regulären« feministischen Gruppen teilnahmen, dort jedoch anfangs

² Damit greift de Molina einen Grundgedanken des italienischen Operaismus auf, wie sie selbst im Text expliziert (de Molina in: Precarias a la deriva 2014, 142).

auf Argwohn und Ablehnung stießen (Wilchins 1997, 110). Ähnliches beschreiben die von Anita Shreve interviewten heterosexuellen Zeitzeuginnen (Shreve 1989, 95). Wie auch im Fall der feministischen *consciousness-raising*-Gruppen fand außerdem ein »Strategieexport« in westdeutsche schwul-lesbische Aktivismen statt. So existierten innerhalb der Homosexuellen Aktion Westberlin mehrere, in ihren Ansätzen unterschiedliche Selbsterfahrungsgruppen, die zum Teil eine spezifisch tuntische Selbsterfahrungspraxis ausprägten, wie der Historiker und Geschlechterforscher Patrick Henze beschreibt.³

4.2.2 Kippfiguren: Therapeutisierung und Schematisierung

Vor dem Hintergrund dieser radikalen Ursprünge und Weiterentwicklungen des *consciousness raising* wird jedoch die weitläufige Adaption dieser Praxis in den 1970er Jahren erklärungsbedürftig. Insbesondere ist zu erläutern, warum sie sich auch in einem gemäßigeren, bürgerlich-liberalen Feminismus etablierte. Einen Hinweis liefert der millionenfache Verkauf eines Buchs, dessen Rezeption oftmals als die Initialzündung zur US-amerikanischen Frauenbewegung der 1970er Jahre beschrieben wird. Es handelt sich dabei um das gesellschaftsanalytische wie auch pamphlet-artige Werk *The Feminine Mystique* von Betty Friedan. 1963 erstveröffentlicht, setzt es sich mit der Situation von weißen, mittelständischen, gebildeten Hausfrauen in den US-amerikanischen Vorstädten auseinander. Mithilfe von Interviewmaterial protokolliert Friedan deren psychische Zerrüttung, die wiederum beschrieben wird als »the problem that has no name« (Friedan 1971, 19). Am Ende des Buchs tätigt die Journalistin und spätere Hausfrau zudem einen Aufruf: »It has barely begun, the search of women for themselves. But the time is at hand when the voices of the feminine mystique can no longer drown out the inner voice that is driving women on to become complete« (Friedan 1971, 378).

An diesen kurzen Zitaten wird bereits ablesbar, von welchen »großen« Theoriegebäuden Friedans Arbeit zehrt. Wie die Verschlagwortung als »namenloses Problem« andeutet, führe die Verbannung ins Häusliche laut Friedan zu einem immanenten, unterschwellig anwesenden Leiden. Dieses werde von den weißen Hausfrauen gespürt, aber nicht artikuliert. Aufgabe

³ Für eine ausführlichere Besprechung dieser Praxis vgl. Abschnitt 6.2 in dieser Arbeit.

sei es folglich, dieses Leiden aus der Unthematisierbarkeit in die Thematisierung zu heben. An dieser Stelle zeigt sich eine deutlich freudianische Wissensfigur. Diese deutet wiederum auf Friedans eigene Ausbildung hin: Während ihres Studiums der Psychologie beschäftigte sie sich laut ihrem Biografen Daniel Horowitz eingehend mit Freud (Horowitz 1998, 46–47). Zugleich verweist Horowitz darauf, dass Friedan, wie die Mehrzahl der führenden Feministinnen der 1970er Jahre, in marxistischer Theorie geschult war (Horowitz 1998, 84–85; Shugar 1995, 8–9). Auch dies findet Niederschlag in ihrem Hauptwerk. Dort analysiert Friedan den von ihr als »feminine mystique« bezeichneten Komplex aus Häuslichkeit, Mutterschaft und den damit verbundenen Glückversprechen als ein »falsches Bewusstsein«, also als einen durch Medien, Werbung und Wissenschaft aktiv hergestellten Verblendungszusammenhang, wie Judith Evans herausstellt (Evans 1995, 33–34). Allerdings wird an den beiden obigen Zitaten auch ersichtlich, dass ein marxistischer Rezeptionsstrang in Friedans Arbeit nur in einer deutlich ent-radikalisierten und abgeänderten Weise präsent ist. Ihr Vokabular ist nicht das eines tätigen Widerstands und einer darüber gebildeten Kollektivität. Die Topoi, mit denen *The Feminine Mystique* schließt, sind vielmehr die einer Innerlichkeit, einer Selbstfindung und einer »Vervollständigung« des weiblichen Seins. Der marxistisch inspirierten Analyse des »falschen Bewusstseins« werden somit deutlich individualistischere und therapeutisierende Untertöne verliehen. Der Verlust einer stärker gesellschaftskritischen Stoßrichtung zeigt sich an noch einem weiteren Punkt. Friedans Arbeit stellt den Anspruch, in einer verallgemeinerbaren, allgemein gültigen Weise der »Frauenfrage« nachzugehen. De facto fokussiert sich *The Feminine Mystique* jedoch auf eine bestimmte, nämlich wohlhabende und weiße Gruppe von Frauen, deren Lebensrealität keineswegs repräsentativ war für *sämtliche* Frauen – und erst recht nicht für Arbeiter:innen of Color.⁴

4 Vgl. dazu auch die ausführliche Kritik, die bell hooks auf den ersten Seiten von *Feminist Theory. From Margin to Center* formuliert: »Friedan's famous phrase, ›the problem that has no name‹, often quoted to describe the condition of women in this society, actually referred to the plight of a select group of college-educated, middle and upper class, married white women-housewives bored with leisure, with the home, with children, with buying products, who wanted more out of life. Friedan concludes her first chapter by stating: ›We can no longer ignore that voice within women that says: ›I want something more than my husband and my children and my house.‹ That ›more‹ she defined as careers. She did not discuss who would be called in to take care of the children and maintain the home if more women like herself were freed from their house labor and given equal access with white men to the professions. She did not speak of the needs of women without men, without children, without homes. She ignored the existence of all non-white women and poor

Friedans umarbeitende Integration von marxistisch-ideologiekritischen Theorien verweist außerdem auf komplexe innerfeministische Debatten rund um *consciousness raising*, die sich in den 1970er Jahren zutragen. Im Kern ging es dabei um die Grenze zwischen politisierender (Selbst-)Befragung und individualisierender Therapie. Die damit verbundene Debattenlinie lässt sich jedoch nicht eindeutig zwischen einem bürgerlich-liberalen und einem radikalen Feminismus ziehen, sondern ist deutlich instabiler und umkämpfter. Ein Blick auf die hier rezipierten »Anleitungen« zum *consciousness raising* zeigt zunächst eine einstimmig geteilte Grundüberzeugung. Beim *consciousness raising* handele es sich um eine gesamtgesellschaftliche intervenierende Praxis und nicht um eine individuumsfixierte oder gar narzisstische »Besserungsstrategie«. Dies betonen die Arbeiten aus schwullesbischen, radikal-feministischen und liberal-bürgerlichen Aktivismen (A Gay Male Group 1992, 295; Hanisch 1970, 76; Women's Action Alliance 1975, 193; Redstockings 1970, 600; Sarachild 1978, 148). Ebenso unterstreichen mehrere Texte, dass *consciousness raising* kein striktes, schematisiert anwendbares Programm darstellt (Sarachild 1970, 79; Women's Action Alliance 1975, 194). Dies hebt insbesondere Lori Sharpe hervor, die Verfasserin eines Appendix spezifisch für Schwarze Frauen, der einem anderen *consciousness-raising*-Text beigefügt wurde. Sie schreibt:

»This outline is simply one model and is intended to spark ideas for infinite variations. Hopefully, Black women will keep in focus their own inner needs and not project into their C-R what Someone Else thinks they should be talking about.« (Sharpe 1975, 203)

Sämtliche der hier zitierten Praktizierenden wollten *consciousness raising* demnach als eine nicht-institutionalisierte, nicht-professionalisierte und formoffene Tätigkeit erhalten. Ebenso bestanden sie gemeinsam darauf, diese Praxis und die darin bearbeiteten Erfahrungsbestände explizit in

white women. She did not tell readers whether it was more fulfilling to be a maid, a babysitter, a factory worker, a clerk, or a prostitute, than to be a leisure class housewife. She made her plight and the plight of white women like herself synonymous with a condition affecting all American women. In so doing, she deflected attention away from her classism, her racism, her sexist attitudes towards the masses of American women. [...] I say this not to discredit her work. It remains a useful discussion of the impact of sexist discrimination on a select group of women. Examined from a different perspective, it can also be seen as a case study of narcissism, insensitivity, sentimentality, and self-indulgence which reaches its peak when Friedan, in a chapter titled »Progressive Dehumanization,« makes a comparison between the psychological effects of isolation on white housewives and the impact of confinement on the self-concept of prisoners in Nazi concentration camps.« (hooks 1989b, 1–3).

den Bereich des Politischen miteinzubeziehen. Dies impliziert eine Modifikation des Politikbegriffs an sich, die innerhalb der Frauenbewegung bekannterweise zugespitzt wurde unter »The Personal Is Political«. Dabei waren es erneut die radikalen Feministinnen, die diese Devise prägten und in Anschlag brachten – und zwar als ein innerfeministisches Defensivmanöver, wie de Molina aufzeigt. So war die anfänglich radikal-feministische Praxis des *consciousness raising* unter liberalen Feministinnen in den späten 1960er Jahren noch als unpolitisch verschrien, bis diese schließlich selbst entsprechende Gruppen gründeten (de Molina in: Precarias a la deriva 2014, 147). Und auch die Verschlagwortung der zugrundeliegenden Überzeugung stammt aus dem radikalen Feminismus. »The Personal Is Political« ist der Titel eines vielrezipierten, kurzen Essays der radikalen Feministin Carol Hanisch, der 1970 in einem Sammelband veröffentlicht wurde (Hanisch 1970).

In der Umsetzung wurde dieser Grundsatz jedoch modifiziert und führte zu innerfeministischen Konflikten. Dies wird deutlich anhand eines Vergleichs zwischen zwei Texten von Kathie Sarachild aus den Jahren 1970 und 1978, die beide als zentrale Dokumente in der Geschichte des feministischen *consciousness raising* gelten. Das 1970 veröffentlichte *Program for Feminist »Consciousness Raising«* verschreibt sich der Erläuterung und innerfeministischen Verteidigung dieser Praxis. Allgemein werden die Potenziale der kollektiven (Selbst-)Befragung betont (Sarachild 1970). In ihrem späteren Text *Consciousness-Raising: A Radical Weapon* schlägt Sarachild hingegen kritischere Töne an. Sie problematisiert, dass *consciousness raising* zunehmend zu einem Instrument in den Händen von Expert:innen würde. Konkret wird dabei die Eingliederung dieser Praxis in psychiatrische Kontexte genannt, aber auch ihre verstärkte Dogmatisierung in feministischen Kreisen (Sarachild 1978, 148). Außerdem spricht sich Sarachild gegen einen individualisierenden Fokus auf innere Transformation aus: »The importance of listening to a woman's feelings was collectively to analyze the situation of women, not to analyze her. The idea was not to change women, was not to make ›internal changes‹ except in the sense of knowing more.« (Sarachild 1978, 148. Hervorhebung im Original).

Als zeitgeschichtliche Quelle verrät dieser spätere Text zweierlei. Zunächst registriert eine der führenden Feministinnen der 1970er Jahre und Verfechterinnen des *consciousness raising* darin einen drohenden Umschlag in reine Introspektion und »Selbsthilfe«. Dabei geht es nicht, wie noch in den früheren *consciousness-raising*-Texten um eine bewegungsinterne

Überzeugungsarbeit, sondern um eine Kritik, die unter anderem an andere Feministinnen gerichtet war. Zugleich kann Sarachilds warnende Arbeit auch als ein Beleg dafür gelesen werden, dass sich das Konzept des *consciousness raising* im Jahr 1978 bereits im Niedergang befand. Ab Mitte der 1970er Jahre löste sich die Mehrzahl der feministischen *consciousness-raising*-Gruppen auf (Shreve 1989, 30). In der Rezeption von Sarachilds Texten muss jedoch eine wichtige Verkomplizierung vorgenommen werden. Wie bereits angedeutet, lässt sich die Charakterisierung als »therapeutisch« und, im Gegensatz dazu, als »politisch« im hier untersuchten Kontext nicht eindeutig einer feministischen Strömung zuordnen. Anders formuliert, es ist nicht der Fall, dass der von Sarachild vertretene radikale Feminismus in seinen (Selbst-)Befragungspraktiken keinerlei »Kontamination« mit therapeutischen Diskursen aufwies und somit »politisch« blieb, der bürgerlich-liberale Feminismus jedoch ins Therapeutische abglitt. Zwar demonstriert die radikale Feministin Sarachild eine geschärfte Aufmerksamkeit für die reale Existenz von ent-politisierenden, individualisierenden Kippmomenten. Ihrer Kritik wird außerdem dadurch Berechtigung verliehen, dass die mir vorliegende liberal-feministische Handreichung zum *consciousness raising* einen größeren Fokus auf Selbstsondierung und biografische Arbeit legt (Women's Action Alliance 1975). Sarachilds frühes *Program* betont hingegen das Zusammenwirken von *consciousness raising* mit weiterer politischer Organisations- und Öffentlichkeitsarbeit (Sarachild 1970, 80). Allerdings griff die radikal-feministische *consciousness-raising*-Praxis auf eine andere Weise auf das Therapeutische zurück, wie sich an entsprechenden aktivistischen Texten ablesen lässt. So befassen sich gerade radikal-feministische Arbeiten mit möglichen gruppeninternen Hindernissen im *consciousness-raising*-Prozess, die sie in einer therapeutisch inspirierten Sprache *resistances* nennen. Diese werden genauer beschrieben als eine Art Abwehrstrategien. Hinter ihnen steht diesen Texten zufolge eine Weigerung, die bittere, realistische Wahrheit zu sehen (Peslikis 1970; Sarachild 1970, 79). Eine Arbeit erläutert sogar die Maßnahmen, die in einem solchen Falle ergriffen werden sollen, und die als eine wohlwollende, erzieherische Beeinflussung beschrieben werden können:

»[T]he group strives to adopt a consistent way of acting toward [the anti-woman woman] [...] An attitude of friendliness and concern might be decided upon, taking her side whenever she is in opposition to a male, while at the same time expressing feminist views consistently, in an effort to win her over without watering down our interpretation, to show her the new meaning of being female.« (Kearon 1970, 109)

Aus diesem Zitat spricht nicht nur eine versteckte Paternalisierung. Es zeigt auch auf, dass *consciousness raising* unabhängig von der feministischen Strömung Gefahr lief, trotz entgegengesetzter Intentionen zu einem schematisierten, in seinen Ergebnissen antizipativen Ablauf zu werden. In dem geschilderten Umgang mit »Widerständen« liegt somit ein Umschlagsmoment vor, das allerdings auch unter einer kritischen, radikal-feministischen Perspektive ungesehen blieb.

4.2.3 Sozialstruktur und Rassifizierung der Frauenbewegung

Zusammengefasst näherten sich also sowohl radikal-feministische als auch bürgerlich-liberale *consciousness-raising*-Praktiken in bestimmten Aspekten therapeutischen Techniken und Topoi an. Dies ist nicht nur deswegen bemerkenswert, weil beide feministischen Strömungen den Vorwurf einer Therapeutisierung von sich wiesen. Daran zeigt sich auch die distinkte Sozialstruktur der US-amerikanischen Frauenbewegung. Die Bewegung rekrutierte sich zum Großteil aus weißen Frauen aus der Mittelklasse und dem Großbürgertum und auch die meisten *consciousness-raising*-Kollektive bestanden aus Angehörigen genau dieser Gruppe (Shreve 1989, 12; Kravetz 1978). Auf die Verflechtungen von therapeutischem Wissen und Bürgerlichkeit weist wiederum Eva Illouz hin. Die Rhetorik der Introspektion, der Selbstreflexion und der gewaltfreien Überzeugungsarbeit ist ihrer Studie zufolge nicht universell oder naturwüchsig, sondern sowohl das Produkt als auch das verfügbare Instrument von dezidiert bürgerlichen Selbstbezüglichen (Illouz 2008, 197–237). Radikal-feministische Texte zum *consciousness raising* schlugen dabei durchaus Klasse und *race* als Gesprächsthemen vor.⁵ Allerdings werden diese nur in der Nebenlinie erwähnt, der Fokus liegt weiterhin auf den gemachten Erfahrungen als (unrassifiziert gedachte) Frau. Der kanonische Text *The Personal Is Political* von Carol Hanisch zieht zudem trotz Solidaritätsbekundungen eine strikte Trennlinie zwischen der

⁵ Vgl. dazu Sarachilds *Program*: »Using above techniques to arrive at an understanding of oppression wherever it exists in our lives – our oppression as black people, workers, tenants, consumers, children, or whatever as well as our oppression as women [...] Analyzing whatever privileges we may have – the white skin privilege, the education and citizenship [...] privilege, and seeing how these help to perpetuate our oppression as women, workers« (Sarachild 1970, 80).

Bürgerrechtsbewegung und dem »Wir« der Frauenbewegung.⁶ Zugleich bedient sich der Essay einer Rhetorik, die den Anspruch erhebt, über die persönlichen und politischen Anliegen *sämtlicher* Frauen zu sprechen.

Derartige universalisierende Gesten und Ausschlüsse wurden von Feministinnen of Color wiederholt kritisiert. In ihrem Vorwort zu dem einschlägigen, 1981 veröffentlichten Sammelband *This Bridge Called My Back. Writings by radical women of color* schreibt etwa die Herausgeberin Cherríe Moraga rückblickend: »[I]n the mid-70s, feminism [...] betrayed us in its institutionalized Euro-centrism, its class prejudice, and its refusal to integrate a politic that proffered whole freedom for women of color.« (Moraga 2002a, xvi). Dass (weiße) Frauen aus der Mittelklasse innerhalb der Frauenbewegung eine hegemoniale Position innehaben, adressiert auch die Aktivistin und Wissenschaftlerin Beverly Smith in einem ebenfalls im Sammelband publizierten Gespräch mit ihrer Schwester Barbara Smith:

»What I would really want to talk about is why the women's movement is basically a middle class movement. [...] At least middle class in tone. I am not saying everyone in the women's movement is middle class but the thing is that I think that it is middle class women who dominate in terms of numbers and in terms of what actually gets done, and just how things get done. What gets made the priorities and what have you.« (Smith und Smith 2002, 124)

»I am not saying everyone in the women's movement is middle class«: Auf diesen Punkt kamen Beverly und Barbara Smith in einer früheren Arbeit bereits zu sprechen. In der 1977 veröffentlichten, viel rezipierten Erklärung des Combahee River Collective, dessen Mitautorinnen die Schwestern sind, heißt es: »Black, other Third World, and working women have been involved in the feminist movement from its start, but both outside reactionary forces and racism and elitism within the movement itself have served to obscure our participation.« (Combahee River Collective 2002, 235). Frauen of Color waren also durchaus Teil der Frauenbewegung, wie das Kollektiv betont.

⁶ So schreibt Hanisch: »Can you imagine what would happen if women, blacks, and workers [...] would stop blaming themselves for our sad situations? [...] That is what the black movement is doing in its own way. We shall do it in ours.« (Hanisch 1970, 76). Dass auch die bürgerlich-liberale *Women's Action Alliance* die Existenz von Women of Color ausklammerte, arbeitet die Historikerin Jacqui Shine anhand der Editions-geschichte des von der *Alliance* herausgegebenen Leitfadens zum *consciousness raising* heraus. Dieser wurde 1973 erstmals veröffentlicht, 1975 aber um den oben zitierten Anhang von Lori Sharpe ergänzt, dessen explizite Adressatinnen Schwarze Frauen sind. Darin zeigt sich, so argumentiert die Historikerin Jacqui Shine, zwar ein Bemühen um Inklusion. Allerdings mache dieses nachträgliche Anfügen auch die ursprüngliche Universalisierungsrhetorik dieses Ratgebers sichtbar, die von Anfang an kritikwürdig war (Shine 2017, 41–43).

Umgekehrt bedeutet dies, dass diese vielgestaltige Bewegung eben nicht nur aus weißen, ökonomisch privilegierten Frauen bestand. Ebenso hatte der weiße, radikale wie bürgerliche Feminismus der 1970er Jahre kein Monopol auf *consciousness raising*, wie ebenfalls aus der Erklärung des Combahee River Collective hervorgeht. Dort zeichnet das Combahee River Collective nach, welche wichtige Rolle diese Praxis für die Entstehung der Gruppe spielte (Combahee River Collective 2002, 241). Gleichzeitig betonen die Autorinnen jedoch, dass sie gegenüber dem *consciousness raising* der weißen Feministinnen Modifizierungen vornahmen (Combahee River Collective 2002, 238). Auf diese konkreten Umsetzungen und kritischen Interventionen werde ich im nächsten Schritt eingehen. Dazu rezipiere ich zunächst die Handreichungen aus dem weißen, radikalen wie bürgerlich-liberalen Feminismus sowie den erwähnten schwulenpolitischen Text zum *consciousness raising*. Wie wird die Praxis des *consciousness raising* hier genau gefasst? Welches Vorgehen schlagen sie vor und wie wurden diese konkret umgesetzt? Und in welchen Punkten entwickelte das Combahee River Collective eine davon abweichende Strategie?

4.3 Praktiken des *consciousness raising*

Die Texte zum *consciousness raising*, die aus dem weißen Feminismus und der mehrheitlich weißen Schwulen- und Lesbenbewegung stammen, weisen zahlreiche Gemeinsamkeiten untereinander auf. Zunächst sind sie meist sehr kurz, in der Regel deutlich unter 10 Seiten lang. Sie beginnen häufig mit einer Verteidigung von *consciousness raising*, bei der der konkrete, lebensweltliche Nutzen und die dringende Notwendigkeit dieser Praxis betont wird (Sarachild 1970, 78; Women's Action Alliance 1975, 189; A Gay Male Group 1992, 293). Den Großteil dieser Texte bilden jedoch Listen mit möglichen Themen, die innerhalb der Gruppe besprochen werden können. Diese sind teilweise in Form von thematisch sortierten Stichworten organisiert (A Gay Male Group 1992, 296–297; Sarachild 1970, 79–80), teilweise als Fragen (Women's Action Alliance 1975, 195–202). An diesen Listen zeigt sich der stark anwendungsorientierte und »aktivismusinterne« Charakter dieser Texte. Ihre anvisierte Leserinnenschaft bestand aus anderen Frauen und anderen gleichgeschlechtlich begehrenden Männern, denen die Praxis des *consciousness raising* zugänglich gemacht werden sollte. Außerdem machen die Listen deutlich, wie umfassend die (Selbst-)Befragungen unter

den Teilnehmenden einer *consciousness-raising*-Gruppe waren. Jeder Lebensbereich konnte, so wird deutlich, innerhalb des Kollektivs besprochen werden. Als Anfangspunkt schlagen mehrere Texte eine Reflexion des eigenen Werdegangs vor, von Kindheit über Pubertät bis zum Erwachsenenalter. Anschließend werden persönliche Beziehungen, etwa die zum Ehemann oder zu den Eltern, als mögliches Thema genannt sowie allgemeinere Stichpunkte wie Sex, Arbeit, Gewalt und Rassismus (A Gay Male Group 1992, 297–298; Women's Action Alliance 1975, 195–202; Sharpe 1975, 203–204). Am Ende der Listen wird häufig ein Gespräch über die Zukunft, über persönliche Wünsche oder mögliche politische Aktionen empfohlen (Sarachild 1970, 80; Women's Action Alliance 1975, 202). Diese Textteile zeigen jedoch auch die bereits erwähnten Unterschiede zwischen einer radikal-feministischen und einer liberal-bürgerlichen Haltung. So bringt Sarachilds Auflistung von 1970 das Sprechen über die persönlichen Erfahrungen stets in eine enge Relation zum angestrebten Erkenntnismoment, zur kollektiven politischen »Bewusstwerdung« (Sarachild 1970, 79–80). Ihre Arbeit setzt zudem die öffentliche, bewegungspolitische Arbeit in einer expliziteren Weise als die Zukunftsperspektive einer *consciousness-raising*-Gruppe (Sarachild 1970, 80). Der Text der bürgerlich-liberalen Women's Action Alliance stellt hingegen den personalisierten Werdegang in den Vordergrund (Women's Action Alliance 1975).

Hinsichtlich der konkreten Umsetzung des *consciousness-raising*-Prozesses weisen mehrere Texte allerdings eine Gemeinsamkeit auf. Als wichtiges Instrument benennen diese Arbeiten die Erkundung und das Ernstnehmen der eigenen Gefühle. So beginnt die bereits zitierte, anonym bleibende schwulenpolitische Gruppe ihren 1972 veröffentlichten Text mit einem eindrücklichen Satz: »*Gay males feel pain*« (A Gay Male Group 1992, 293. Hervorhebung im Original). Daran anschließend skizziert der Text einen Weg, mithilfe eines Austauschs über Emotionen und Erfahrungen einen Erkenntnisprozess anzustoßen, der die eigene Unterdrückung offenlegt:

»In our consciousness-raising group, we relate our experiences as gay males. In this way, we are able to get back in touch with the feelings we had when those experiences took place. We then compare how we felt about those experiences then with how we feel about them now. In seeing the common root of our experiences, we begin to break down our isolation from the other gay males and begin to recognize our condition in society as an oppressed group.« (A Gay Male Group 1992, 295)

Ähnliche Formulierungen finden sich auch in Sarachilds 1970 veröffentlichten *Program for Feminist »Consciousness Raising«*, an dem sich der schwulenpolitische Text erkennbar orientiert. Dort heißt es: »We assume that our feelings are telling us something from which we can learn ... that our feelings mean something worth analyzing ... that our feelings are saying something *political*« (Sarachild 1970, 78. Auslassungen und Hervorhebung im Original). Noch deutlicher fasst sich das Manifest der Redstockings, einer von Sarachild mitgegründeten radikal-feministischen Gruppe: »We regard our personal experiences, and our feelings about that experience, as the basis for an analysis of our common situation.« (Redstockings 1970, 600). Die in diesen Texten verwendete Rede von »common situation« und »condition in society« ist bezeichnend. Daran wird deutlich, dass ihre Autor:innen das kollektive Sprechen über die eigenen Gefühle nicht als einen Zweck an sich betrachteten und auch nicht als einen isolierten Akt der Katharsis. Stattdessen wird dieses Sprechen als ein analytisches Mittel zum Zweck aufgefasst. Emotionen und Affekte, so argumentieren diese Essays, dienen als informativer Seismograf, mit dessen Hilfe die gegenwärtige Gesellschaft in ihrer Verfasstheit begriffen werden kann. Mit anderen Worten: Die zitierten Texte gehen von einem Niederschlag des Gesellschaftlichen im psychischen Leben des Individuums aus. Die Mikroebene des Individuums und die Makroebene der Gesellschaft greifen also dieser Perspektive zufolge unbedingt ineinander. Strömungs- und kontextübergreifend wird dabei betont, dass die so erfolgende Analyse unidirektional vom Individuum ausgehen müsse. Den Anfangspunkt bilden demzufolge stets die Erfahrungsbestände der Teilnehmenden, vor Generalisierungen und Abstrahierungen wird hingegen gewarnt (Women's Action Alliance 1975, 192; A Gay Male Group 1992, 298; Redstockings 1970, 600).⁷ Ebenso wird häufig erwähnt, dass die *consciousness-raising*-Gruppe kein Ort für Theoriearbeit sei – diese kann, so heißt es in zwei radikal-feministischen Texten, in diesen Räumen sogar hinderlich sein (Peslikis 1970, 81; Sarachild 1978, 144–145).

Die *consciousness-raising*-Gruppen verfolgten jedoch nicht nur das Ziel, die Gefühle der Teilnehmenden in einer bestimmten, gesellschaftsanalytischen Art und Weise nutzbarzumachen. Sie sollten zugleich im Vollzug der Treffen neue Affekte unter den Gruppenangehörigen schaffen. So fordert die

⁷ Eine Ausnahme bildet der spätere Text von Kathie Sarachild, der einen generalisierbaren Erkenntnisgewinn als Mittel gegen die zunehmende Individuumsfixierung im *consciousness raising* beschreibt (Sarachild 1978, 148).

liberal-bürgerliche Women's Action Alliance: »Everyone should try to develop an atmosphere of comfort and support.« (Women's Action Alliance 1975, 192). Der Text beschreibt außerdem weitere positive Emotionen wie Freude und Verbundenheit: »In the process, we have discovered [...] a great pleasure in being with other women« (Women's Action Alliance 1975, 189). In ähnlicher Weise versichert eine ehemalige, von Shreve zitierte Teilnehmerin, dass trotz der »Schwere« der besprochenen Themen keine gedrückte Stimmung aufkam: »We weren't depressed at meetings; we were really very, very happy to be with each other« (Zitiert nach: Shreve 1989, 196). An diesen Zitaten wird deutlich, dass die Gruppen für ihre Teilnehmenden zutiefst affektive Räume darstellen konnten. Innerhalb des Kollektivs sollte eine Vertrautheit und Intimität hergestellt werden, worüber sich wiederum ein Gefühl von Sicherheit entfalten konnte.

Dies leitet über zu einem weiteren Themenkomplex, der sich in zahlreichen Arbeiten zu *consciousness-raising*-Gruppen finden lässt: Den des freien Sprechens und Zuhörens. Unabhängig von der feministischen Strömung berichten Teilnehmerinnen und Aktivistinnen, dass die Räume ihnen einen offenen, ungehinderten, furchtlosen Austausch ermöglichten. So sagt etwa eine von Shreves Interviewpartnerinnen: »The feeling was incredible – to be that open, that free, that able to say what you were thinking without fear of reprisal, without worrying that someone would laugh at you.« (Zitiert nach: Shreve 1989, 48). Die Seite des Zuhörens betont wiederum der Text der Women's Action Alliance. Dort wird dazu aufgerufen, die anderen Teilnehmerinnen nicht zu unterbrechen und sie in ihrem Gesagten unbedingt ernstzunehmen (Women's Action Alliance 1975, 192). Frei zu sprechen und Gehör zu finden konnte dabei für die teilnehmenden Frauen eine völlig neue Erfahrung darstellen, wie Carol Hanisch in ihrem berühmten, radikal-feministischen Essay *The Personal is Political* andeutet: »We [...] feel like we are thinking for ourselves for the first time in our lives« (Hanisch 1970, 77). In ähnlicher Weise äußert sich Pamela Kearon, eine weitere radikal-feministische Autorin:

»First off, then, the group creates a space, a stage for action and creativity. This space is not merely a physical enclosure but it exists wherever the group is. [...] It is a refuge from the male world where we are so conspicuous, where we cannot step out of line, be free, think free, where we are separated from each other. This space belongs to us, we interpret it. It is up to us how the group will function, we say what a feminist is or isn't, we create the concepts that will become part of the feminist interpretation.« (Kearon 1970, 109)

Das freimütige Denken und Sprechen, das in der *consciousness-raising*-Gruppe stattfinden konnte, stellte laut Kearon einen scharfen Gegensatz zur alltäglichen Fremdbestimmung und Isolation dar. In dem hier untersuchten Kontext war dieser Austausch demzufolge gleichbedeutend mit einem Erlangen von Autonomie. In ähnlicher Weise äußert sich auch die anonyme schwulenpolitische Gruppe:

»We have been defined by the churches, by psychiatrists, by sociologists, and, generally, by our sector in society which is not homosexual. Through the process of consciousness-raising, we have begun to define *ourselves*.« (A Gay Male Group 1992, 295–296. Hervorhebung im Original)

Zusammengenommen deuten diese Aussagen darauf hin, dass die Möglichkeit der Selbstartikulation und Selbstbestimmung für zahlreiche Teilnehmende die Anziehungskraft der *consciousness-raising*-Gruppen ausmachte.

Das Zuhören in der Gruppe führte in vielen Fällen zu einem Phänomen, das ehemalige, von Anita Shreve interviewte Teilnehmerinnen als »the click« (Shreve 1989, 53) bezeichneten. Dieses beschreibt Shreve als einen oftmals schmerzhaften Perspektivenwechsel, bei dem den teilnehmenden Frauen das Ausmaß ihres eigenen Betroffenseins von Sexismus klar wurde. Wer den »click« erlebte, sah die eigene Biografie somit neu. Gemachte Erfahrungen konnten erstmals eindeutig als gewaltvoll und diskriminierend benannt werden, so Shreve weiter (Shreve 1989, 54). Welche immense Bedeutung dieser Moment haben konnte, wird an den Erzählungen zweier Interviewpartnerinnen deutlich, die ihn als transformativ und lebensverändernd beschreiben:

»I realized I was sitting there nodding my head, finally understanding how incredibly sexist it all was, but more important, how I had just bought into it without thinking, without ever protesting [...] I hadn't given it a thought until that night and it all clicked. It was like this woman was opening my eyes.« (Zitiert nach: Shreve 1989, 54)

»But here was this other woman, with the very same experience. And once that opened up, everything opened up. It changed my life.« (Zitiert nach: Shreve 1989, 55)

Implizit beschreiben diese Zitate ein komplexes Wechselspiel zwischen Individuum und Gruppe: Letztere befähigte die individuelle Teilnehmerin zum Sprechen. Dieses Sprechen der Einzelnen resonanzierte wiederum mit dem Kollektiv, wodurch anderen Anwesenden zu eigenen Erkenntnissen und Artikulationsfähigkeiten verholfen wurde. Mit anderen Worten: Der ich-bezogene Wissensgewinn des »click« konnte nur geschehen durch ein Anschlie-

ßen an die Wissensbestände der anderen Teilnehmerinnen und eine Teilhabe am gemeinsamen Prozess der (Selbst-)Situierung. Dieser Erkenntnismoment war somit ebenso individuell wie kollektiv. Dies wird auch in einer weiteren bemerkenswerten Formulierung einer ehemaligen Teilnehmerin zum Ausdruck gebracht: »We had to struggle to give ourselves back to each other. It wasn't me giving me the license to take myself seriously again. It was the group.« (Zitiert nach: Shreve 1989, 198–199).

Allerdings zeigen die von Shreve gesammelten Zeitzeuginnenberichte ebenso auf, dass auch hinsichtlich des »click« ein irritierendes Umschlagsmoment in Richtung Autoritarismus existieren konnte. So erzählt eine Zeitzeugin, dass bei einer Gruppenteilnehmerin der »click« augenscheinlich ausblieb. Daraufhin griff ihr *consciousness-raising*-Kollektiv zu einem rabiatierten Mittel: »There was a woman in the group who didn't change, who didn't grow, and she was ruining the group. It was decided to ask her to leave.« (Zitiert nach: Shreve 1989, 50). Der »alles verändernde« Moment wurde in dieser Gruppe somit nicht nur ermöglicht, sondern geradezu *gefordert*. Die persönliche Bewusstwerdung sollte performativ und für andere sichtbar vollzogen werden. Das Zitat verdeutlicht außerdem, dass es im Umgang mit politisch »unaufgeklärten« und »störenden« Frauen nicht bei wohlwollenderzieherischen Maßnahmen blieb, sondern eben auch der Ausschluss aus der Gruppe erfolgen konnte.

Schließlich verweist die von Shreve und ihren Interviewpartnerinnen formulierte Darstellung des »click« erneut auf Rassifizierungen und rassistische Ausschlüsse. So wird der »click« unter deren Perspektive allein auf Sexismus zugespitzt und als ein plötzlicher, »augenöffnender« Moment beschrieben, der bislang Verborgenes an die Oberfläche holte. Genau dieses Verständnis diskutieren die Aktivistinnen und Wissenschaftlerinnen Beverly und Barbara Smith in ihrem bereits zitierten, 1981 veröffentlichten Gespräch. Beide stellen fest, dass ähnlich dramatisierte Enthüllungsmomente in Bezug auf Klasse und *race* nicht existieren. Das Faktum der eigenen Unterdrückung müsse Personen of Color nicht imposant vor Augen geführt werden, wie Barbara Smith betont:

»This ties in with another thing we had talked about in the past, which is the difference between women's politics, who come to a realization that oppression exists say at 22, 25 or even 18, versus Black women's and other women of color's perspective which is that your oppression is a lifelong thing. There is a political saviness, I don't know what words to use, canniness – some difference in attitude I think between Black and white feminists. I think what it is, is like the surprise factor. There is virtually no Black person in this country who

is surprised about oppression. Virtually no one. Because the thing is we have had it meted out to us from infancy on.« (Smith und Smith 2002, 124)

Ähnliches gelte für das Wissen um die eigene Klassenzugehörigkeit, das ebenfalls schon deutlich früher einsetze, und sich somit vom rein anti-sexistischen, klassenprivilegierten »click« unterscheide, so Beverly Smith:

»My sense about the oppression of women is that it's something that people come to often times, but not always, in a more intellectual manner. It's something that's pointed out to them. It's something that they read about and say ›Oh, yeah!‹ I mean even the concept of the ›click‹, you know, that you can read about in Ms. magazine. [...] They still talk about when you have an experience that makes you realize your oppression as a women [sic!], makes you realize other women's oppression, you know, some revealing incident in your life as a woman. That is a ›click‹. Well I mean, I guess there are ›clicks‹ among racial lines, but the thing is they're so far back in terms of class that they're almost imperceptible. It just feels to me like it's a different kind of thing.« (Smith und Smith 2002, 125)

Es ist wichtig zu betonen, dass Barbara und Beverly Smith die Existenz von sogenannten »clicks« nicht völlig verneinen. Allerdings geschehen diese im Fall von nicht-weißen Personen und hier insbesondere Personen aus der Arbeiter:innenklasse auf der Grundlage eines weit zurückreichenden und somit bereits »geschärften« politischen Bewusstseins, so die Zitate. Nicht das schiere Feststellen der eigenen Betroffenheit macht demnach den Erkenntnismoment aus, sondern die Einsicht in deren *Ausmaß*. Ebenso ist der »click« für rassistisch diskriminierte und ökonomisch schlechter gestellte Frauen nicht gleichbedeutend mit einer gefühlten Vergemeinschaftung unter allen Frauen, wie weitere Zitate von Cherríe Moraga deutlich machen. Dort schildert Moraga, dass »clicks« für sie im Gegenteil eine Bewusstwerdung über die Hegemonie weißer Frauen bzw. Personen bedeuteten.⁸

Diese Überlegungen führen zu der von Beverly und Barbara Smith mitverfassten Erklärung des Combahee River Collective, die, wie bereits er-

8 »I have had to confront the fact that much of what I value about being Chicana, about my family, has been subverted by anglo culture and my own cooperation with it. This realization did not occur to me overnight. For example, it wasn't until long after graduation from the private college I'd attended in Los Angeles, that I realized the major reason for my total alienation from and fear of my classmates was rooted in class and culture. CLICK.« (Moraga 2002b, 28); »Three years after that, another CLICK. In a letter to Barbara Smith, I wrote: I went to a concert where Ntosake Shange was reading. There, everything exploded for me. [...] The reading was agitating. Made me uncomfortable. Threw me into a week-long terror of how deeply I was affected. I felt that I had to start all over again. That I turned only to the perceptions of white middle-class women to speak for me and all women. I am shocked by my own ignorance.« (Moraga 2002b, 29).

wähnt, ein modifiziertes Verständnis von *consciousness raising* darlegt. Dort beschreibt das Kollektiv zunächst, dass diese Praxis im Formierungsprozess der Gruppe überaus wichtig war:

»After a period of months of not meeting, we began to meet again late in the year and started doing an intense variety of consciousness-raising. The overwhelming feeling that we had is that after years and years we had finally found each other.« (Combahee River Collective 2002, 241)

Die Autorinnen heben außerdem hervor, dass die Fokussierung auf die Erfahrungen Schwarzer Frauen eine bedeutende Neuerung im Leben der Beteiligten sowie, allgemeiner, in politischen Kontexten darstellte:

»We have spent a great deal of energy delving into the cultural and experiential nature of our oppression out of necessity because none of these matters have ever been looked at before. No one before has ever examined the multilayered texture of black women's lives.« (Combahee River Collective 2002, 238)

»[W]e had no way of conceptualizing what was so apparent to us, what we knew was already happening. Black feminists often talk about their feeling of craziness before becoming conscious of the concepts of sexual politics, patriarchal rule, and most importantly, feminism, the political analysis and practice that we women use to struggle against our oppression. The fact that racial politics and indeed racism are pervasive factors in our lives did not allow us, and still does not allow most Black women, to look more deeply into our own experiences and, from that sharing and growing consciousness, to build a politics that will change our lives and inevitably end our oppression. Our development must also be tied to the contemporary economic and political position of Black people.« (Combahee River Collective 2002, 236)

Gleichzeitig praktizierte das Combahee River Collective eine inhaltlich erweiterte Form des *consciousness raising*, die nicht nur Geschlechterthemen umfasste:

»A political contribution which we feel we have already made is the expansion of the feminist principle that the personal is political. In our consciousness-raising sessions, for example, we have in many ways gone beyond white women's revelations because we are dealing with the implications of race and class as well as sex.« (Combahee River Collective 2002, 238)

Allerdings beschreibt die Erklärung auch, dass das Kollektiv schließlich von dieser Praxis abließ und sich konkreten politischen Projekten zuwandte: »During the summer those of us who were still meeting had determined the need to do political work and to move beyond consciousness-raising and serving exclusively as an emotional support group.« (Combahee River

Collective 2002, 242). An gleicher Stelle erwähnen die Autorinnen auch die vermehrte Theorierezeption innerhalb der Gruppe und die Planung von gemeinsamen Publikationen (ebd.). Die Betonung des Übergangs von der lokalen *consciousness-raising*-Gruppe zu aktivistischen und schreibenden Tätigkeiten mit potenziell weitläufigem Wirkungsbereich teilt das Combahee River Collective mit dem weißen, radikal-feministischen Ansatz. Gleichzeitig fordert das Kollektiv weiße Feministinnen zu bewegungsinterner, antirassistischer Arbeit auf: »Eliminating racism in the white women's movement is by definition work for white women to do, but we will continue to speak to and demand accountability on this issue.« (Combahee River Collective 2002, 243).

4.4 Zwischenfazit

Welche Schlussfolgerungen können aus diesem Überblick über die bewegungspolitischen Praktiken des *consciousness raising* gezogen werden? Zunächst wurde deutlich, dass diese Tätigkeit in unterschiedlichen Ausformungen existierte, die entscheidend von den Rassismuserfahrungen und der Klassenzugehörigkeit der Beteiligten abhing. Weiße Feministinnen betrieben eine thematische Beschränkung auf Sexismus. Demgegenüber forderten die Autorinnen des Combahee River Collective eine weiter gefasste Positionierung gegen die Rassifizierungen und Klassenbenachteiligungen des Heteropatriarchats, wobei diese auch die Grundlage ihrer eigenen *consciousness-raising*-Praxis war. Aus den hier rezipierten Arbeiten aus weißen feministischen Kontexten geht außerdem hervor, dass die Gruppen sowohl ins Individualistische als auch ins Autoritäre abzukippen drohten. Die Nähe zu therapeutischen Diskursen wurde dabei bereits in den 1970er Jahren innerfeministisch kritisiert, nicht jedoch die Momente einer starren, zurichtenden Disziplinierung durch das *consciousness-raising*-Kollektiv. Zusätzlich gaben die hier zusammengetragenen Zitate einen Einblick in die Beteiligtenperspektive. Dabei berichten weiße wie nicht-weiße Praktizierende von *consciousness raising* von einer Verbundenheit und einer neu entdeckten Gemeinschaftlichkeit innerhalb der Gruppen. Im Fall von weißen feministischen Gruppen führte dieses »Wir«-Gefühl jedoch auch zu Rassismusblindheit, bei der die eigenen rassistischen Haltungen und Handlungen unbenannt blieben.

Wie jedoch lässt sich das zugrundliegende Verständnis von Sicherheit beschreiben, das in diesen verschiedenen *consciousness-raising*-Gruppen präsent war? Mit Blick auf die Topoi der Gemeinschaft und Zugehörigkeit bietet sich erneut der Begriff der affektiven Sicherheit an, der bereits im Hinblick auf die weißen, schwul-lesbischen Bars in Anschlag gebracht wurde. Allerdings kann dieser Begriff einen wichtigen Aspekt nicht einfangen, der insbesondere in der weißen wie nicht-weißen radikal-feministischen Konzeption bedeutsam war: Die Räume des *consciousness raising* stellten zweckorientierte Übergangsorte dar, die – faktisch oder von ihrer Intention her – in gesellschaftstransformierende Aktivismen mündeten. Ein besonders instrumentelles Verhältnis zur Sicherheit zeigte sich dabei in den weißen, radikal-feministischen Texten. Das angestrebte Sicherheitsgefühl innerhalb der Gruppe hatte einen bestimmten Zweck, nämlich das freie Sprechen zu ermöglichen. Dieses Sprechen sollte sich von den lokalen Kollektiven ausgehend kaskadenartig in mehrere Richtungen fortsetzen: Auf einer horizontalen Ebene sollten andere Frauen ebenso zu einer Selbstartikulation ermuntert werden. Auf der Vertikalen hingegen sollte der so verfestigte Anspruch auf Selbstbestimmung zu einer Veränderung der gesamten Gesellschaft führen. An diesen Punkten zeigt sich eine mitlaufende, kollektive Pädagogik, die für diese Räume programmatisch war. Die Teilnehmenden sollten durch die Treffen *befähigt* werden, sie sollten neues Wissen und neue Handlungsmöglichkeiten erlangen – wie etwa den Mut zum eigenmächtigen Wortergreifen und zum kollektiven Widerstand.

Einen demgegenüber zurückhaltenderen Ton schlägt hingegen die Erklärung des Combahee River Collective an. Dies ist bereits dem gewählten Format geschuldet: Es handelt sich dabei nicht um eine Handreichung, vielmehr zeichnet der Text in weiten Teilen den Entstehungsprozess dieser spezifischen Gruppe nach. Aber auch inhaltlich weicht die Arbeit von der geradezu erzieherischen Stoßrichtung der zitierten weißen, radikal-feministischen Texte ab. Zwar betont auch das Combahee River Collective die befähigenden Effekte der Gruppe. Allerdings werden diese stärker als die Möglichkeit beschrieben, die eigenen Erfahrungen als Schwarze Frauen überhaupt thematisieren zu können, ohne dass dabei implizite oder explizite Aussagen über die erwünschten Folgehandlungen getroffen werden. Ebenso ist der Hinweis auf die aktivistische Arbeit, die das Kollektiv nach der *consciousness-raising*-Praxis begann, in erster Linie deskriptiv und nicht instruktiv. Am Ende formuliert die Gruppe zudem eine Warnung gegen Autoritarismen:

»In the practice of our politics we do not believe that the end always justifies the means. Many reactionary and destructive acts have been done in the name of achieving ›correct‹ political goals. As feminists we do not want to mess over people in the name of politics.« (Combahee River Collective 2002, 243)

Es zeigt sich also erneut, dass die genauen Ausgestaltungen von *consciousness raising* unterschiedlich waren – und damit auch die dort veranschlagten Sicherheitskonzeptionen. Dennoch gibt es meiner Interpretation nach eine Minimaldefinition von Sicherheit, die die hier untersuchten – radikal-feministischen, liberal-bürgerlichen, weißen, nicht-weißen und schwulenpolitischen – Räume teilen. Mit einer abgewandelten Formulierung der Bildungswissenschaftlerin Marion Thuswald kann diese gefasst werden als eine Verschränkung von einer »Sicherheit zu etwas« mit einer »Sicherheit vor etwas«.⁹ Eine weitere, im hier untersuchten Kontext erhellende Charakterisierung stellt der Begriff des »Möglichkeitsraums« dar. Dieser stammt ebenfalls von Thuswald:

»Feministische und queer-feministische Schutzräume sind [...] *Möglichkeitsräume*, die bestimmten Gruppen von Menschen etwas ermöglichen wollen, was unter gegebenen Macht- und Herrschaftsverhältnissen sonst schwer zu erlangen ist.« (Thuswald 2018, 153–154. Hervorhebung im Original)

Den hier beschriebenen Safe Spaces aus dem Umfeld der sozialen Bewegungen der 1970er Jahre ging es demnach nicht allein um ein emotionales Aufgehobensein, auch wenn faktisch stets das Risiko bestand, dass sich die Gruppe auf genau dies reduzierte. Vielmehr hatten diese Räume die Tendenz oder sogar die gesetzte Agenda, über die Beschränkungen des lokalen Kollektivs hinauszuwirken. Die von ihnen angebotene emotionalisierte Sicherheit war temporär. Sie stellte ein vorbereitendes Moment dar und lieferte eine Art kollektiven, zukünftigen »Beistand« in Form von gewonnenem Wissen und erlangten Fähigkeiten, die im besten Fall frei eingesetzt werden konnten.

Die kollektiven Befähigungen dieser Räume führen zurück zur grundlegenden Thematik einer Genealogie, nämlich der der Subjektformierung. Diese kann bereits anhand des bislang Gesagten auf zwei Weisen ausbuch-

⁹ Die Originalformulierung stammt aus einer Reflexion über feministische Safe Spaces, in der Thuswald differenziert zwischen der »Freiheit von etwas, also etwa von Gewalt und Fremdbestimmung« (Thuswald 2018, 153–154. Hervorhebung im Original) und der »Freiheit zu etwas, also etwa die Freiheit, sich männlich konnotierte Tätigkeiten und Fähigkeiten anzueignen, die eigene Lust zu entdecken oder selbstbestimmte und solidarische Lebensformen zu entwickeln« (ebd., Hervorhebung im Original).

stabilisiert werden. Zunächst wurde deutlich, dass die *consciousness-raising*-Gruppen für ihre Teilnehmenden oftmals biografisch und affektiv hochbedeutsame Räume waren. Dort veränderte sich ihr Bezug auf sich selbst und andere, womit sich die Gruppen als hochgradig subjektformierende Räume zeigen. Gleichzeitig strebten die bewegungspolitischen Aktivist:innen eine stärker globalstrategisch gedachte Veränderung ihrer eigenen, gesellschaftlich konstituierten Identitäten an. Die Zuschreibungen von Hysterie, Pathologie und Infantilität wurden zurückgewiesen und die damit diskreditierten Verhalten als Aufbegehren, Zornausbrüche, Widersetzungen und Widerstandshandlungen begriffen. Dies implizierte nichts weniger als eine neue, ent-stigmatisierende Definition dessen, was es bedeutet, eine weiße oder nicht-weiße Frau und/oder homo- oder bisexuell zu sein. Im gleichen Atemzug setzten die *consciousness-raising*-Gruppen zur tatkräftigen Widerlegung von tradierten Rollenmustern an. In ihnen wurde, wie sich gezeigt hat, Männern eine Emotionalität zugesprochen und Frauen Intellektualität sowie die Fähigkeit zu einem eigenständigen Denken.¹⁰ Auch in diesen Punkten zeigt sich eine enge Verflechtung von *consciousness raising* und Subjektkonstituierung.

Diesen Subjektkonstituierungen gilt es nun weiter nachzuspüren. Wie lassen sich ihre geteilten »Minimalmerkmale« noch weiter herausarbeiten und theoretisch fassen? Wie kann das diffizile Zusammenwirken von Individuum und Kollektiv näher beschrieben werden? Zur Beantwortung dieser Fragen eignet sich meiner Ansicht nach der Begriff der (Selbst-)Sorge, wie ihn insbesondere der späte Foucault ausarbeitet.

10 Vgl. dazu auch die Differenzierungen des Combahee River Collective, die deutlich machen, dass der Abbau solcher Zuschreibungen im Fall von Schwarzen Frauen schwieriger ist: »We discovered that all of us, because we were ›smart‹ had also been considered ›ugly‹, i.e., ›smart-ugly‹. ›Smart-ugly‹ crystallized the way in which most of us had been forced to develop our intellects at great cost of our ›social‹ lives. The sanctions in the Black and white communities against Black women thinkers are comparatively much higher than for white women, particularly ones from the educated middle and upper classes.« (Combahee River Collective 2002, 238).

4.5 (Selbst-)Sorge nach Foucault

4.5.1 Foucaults *epimeleia heautou*

Der Begriff der Sorge nimmt eine vertrackte Stellung in Foucaults Gesamtwerk ein. Am prominentesten erscheint er im Titel seiner letzten Monografie, die 1984 als *Die Sorge um sich* veröffentlicht wurde. Die ausführlichste konzeptionelle Arbeit am Begriff der Sorge nimmt Foucault jedoch in seinen Vorlesungen vor. Dabei ist insbesondere *Die Hermeneutik des Subjekts* von 1981/82 zu nennen, aber auch die erste Vorlesung zur Gouvernemenalität von 1978, in der der Begriff der Sorge bereits Erwähnung findet. In dieser früheren Arbeit befasst sich Foucault mit der pastoralen Macht, die er als »eine Macht der Sorge« (STB, 189) charakterisiert. Damit verknüpft Foucault ein ganzes Bündel an Eigenschaften: Pastorale Macht sei eine emsige, rastlose, engmaschige (ebd., 226) und dabei zugleich »wohltätige« (ebd., 188) Machtausübung. Diese Überlegungen lassen sich weiter verbinden mit *Der Wille zum Wissen*, wo die andauernde, verdächtigende Sorge um den weiblichen, kindlichen und männlich-homosexuellen Körper sowie den Sex des Ehepaars als entscheidendes Element von Biopolitik benannt wird (SW1, 108–110). Dass Sorge als Thematik in unterschiedlichen Ausführlichkeitsgraden immer wieder in Foucaults Werk auftaucht, deutet auf ihre grundlegende Relevanz für seine Philosophie hin. Dies unterstreicht auch Foucault selbst in einer 1983 gehaltenen Vorlesungsreihe an der Universität Berkeley. Dort sagt er, sein grundlegendes Anliegen bestehe darin, eine spezifische »history of thought« zu schreiben, die sich an den jeweiligen Praktiken und Gegenständen von Sorge orientiert:

»The history of thought, understood in this way, is the history of the way people begin to take care of something, of the way they become anxious about this or that – for example, about madness, about crime, about sex, about themselves, or about truth.« (FS, 74)

Aus diesen Zitaten lässt sich bereits ein erstes Verständnis von Foucaults Sorgebegriff entnehmen. Er beschreibt weniger die pflegerischen, lebenserhaltenden *care*-Tätigkeiten als vielmehr, weiter gefasst, ein Spektrum von kontinuierlicher Aufmerksamkeit, das von einem punktuellen, wiederholten Hinsehen bis zu einer ausgewachsenen Obsession reichen kann. Sorge im Sinne Foucaults ist somit, basal gesagt, eine Befassung und Beschäftigung mit etwas oder, etwas emphatischer formuliert, eine *Hinwendung* zu etwas.

In der Entwicklung dieses erweiterten Sorgebegriffs sind die europäische Antike und hier insbesondere die antiken Philosophieschulen Foucaults primärere Bezugspunkte. Diese Schulen waren, so Foucault, um ein besonderes Konzept zentriert: Die *epimeleia heautou*. Diesen Ausdruck übersetzt Foucault in *Hermeneutik des Subjekts* wie folgt: »[D]ie Sorge um sich selbst, das Sich-um-sich-Kümmern, das Sich-um-sich-Sorgen, das Sich-selbst-Aufmerksamkeit-Zuwenden« (HS, 16). Unter Bezug auf die antike Philosophie denkt Foucault Sorge also nicht als ein rein intersubjektives Verhältnis, sondern ergänzt seine Begrifflichkeit um das Verhältnis zu sich selbst. Anders formuliert: Sorge umfasst auch die Aufmerksamkeit, die das Subjekt sich selbst zukommen lässt. Dass Foucault in dem obigen Zitat von »Kümmern« spricht, weist auf die Kontinuität dieser Tätigkeit hin. Diesen Aspekt betont Foucault zudem in einem späteren Interview aus dem Jahr 1984: »*Epimeleia* ist ein sehr starkes Wort im Griechischen, das die Arbeit, den Fleiß und den Eifer [...] bezeichnet.« (DE 4/344, 765). Die Sorge um sich selbst ist also eine auf Dauer gestellte Arbeit an sich selbst.

Diese kurzen Charakterisierungen führen bereits zu Foucaults praxeologischem Subjektbegriff, den er aus diesen historisierenden Untersuchungen bezieht. Der Begriff der Arbeit beschreibt unverkennbar eine Tätigkeit, eine Praxis. Er impliziert außerdem eine Auseinandersetzung mit einer Materialität oder Inertheit, wobei sich diese Auseinandersetzung zu einem Produkt der Arbeit sedimentiert. Dieses nimmt im Prozess eine neue Form an, die jedoch durch erneute Aufrechterhaltungsarbeit perpetuiert werden muss und zudem offen steht für weitere Umarbeitungen. Alle diese Aspekte sind übertragbar auf Foucaults Nachdenken über das Subjekt, das er in der Hermeneutik-Vorlesung entfaltet. Wie auch schon in den vorangegangenen Arbeiten überblendet Foucault hier das Subjekt mit den Praktiken, die es formieren. Mit anderen Worten, das Subjekt ist nichts anderes als das kontinuierlich aufrechtzuerhaltende Produkt von wiederholten, eingeübten, praktischen Vollzügen. Durch diese Iteration bildet es Dispositionen für sein zukünftiges Handeln aus und verfestigt das Eingeübte so zu einer »Lebensführung« (SW2, 39). Die Aneignung und Beibehaltung dieser Lebensführung ist dabei zugleich die Formierung eines Selbstverhältnisses. Das, was das Subjekt an seine jeweilige Lebensgestaltung oder Ethik bindet, sind Ansprüche an sich selbst, Selbstverständnisse und -bilder, deren Einhaltung und »Trefflichkeit« es mittels einer Aufmerksamkeit sich selbst gegenüber überprüft.

Foucault umschreibt diesen Komplex aus Praktiken und dem daraus entstehenden Selbstverhältnis bekannterweise auch als *ethos* oder Haltung.

Als eine solche wird auch die *epimeleia heautou* gleich in der ersten Sitzung der Hermeneutik-Vorlesung charakterisiert: »Die *epimeleia heautou* ist eine Haltung, eine Haltung sich selbst, den anderen und der Welt gegenüber.« (HS, 26). Das hier veranschlagte Verständnis von Haltung umfasst dabei zweierlei: Die konkrete, vom Subjekt angenommene *Form* des Selbstverhältnis sowie seinen *Modus*, also die weiter gefasste Art und Weise der Subjektformierung, die diesem Verhältnis zugrunde liegt. Diese zweifache Bedeutung lässt sich anhand der antiken Philosophieschulen illustrieren. Sie unterrichten laut Foucaults Rekonstruktionen unterschiedliche Praktiken der (Selbst-)Sorge, die folglich zur Ausformung von unterschiedlichen Subjektformierungen oder Selbstverhältnissen führten. Allerdings verweist Foucault wiederholt auf grundlegende Gemeinsamkeiten in der allgemeinen Ausrichtung dieser Praktiken, die eben ihre zusammenfassende Thematisierung unter dem Begriff der *epimeleia heautou* ermöglichen. Was genau sind diese geteilten Merkmale, die die *epimeleia heautou* zu *einem* Modus der Subjektformierung machen?

4.5.2 Sorge um sich selbst, Sorge um Andere

Ein entscheidender, gemeinsamer Aspekt der antiken Sorgepraktiken ist ihre unbedingte Intersubjektivität, wie Foucault an mehreren Stellen in seinen letzten drei Vorlesungen hervorhebt. In der ersten *parrhesia*-Vorlesung von 1982/83 heißt es dazu: »Man kann sich nicht mit sich selbst befassen, sich um sich selbst sorgen, ohne eine Beziehung zu einem anderen zu haben.« (RSA, 66). In der Hermeneutik-Vorlesung sagt Foucault in ähnlicher Weise: »Die Sorge um sich erfordert [...] die Anwesenheit, die Einbeziehung, das Eingreifen des anderen.« (HS, 174–175). Diese Zitate überraschen, denn die Rede von der Arbeit am eigenen Selbst lässt zunächst an einen Individualismus denken. Allerdings ist die Unverzichtbarkeit des Anderen weniger erstaunlich, wenn man sie vor dem Hintergrund von Foucaults Machttheorie betrachtet. Diese expliziert, dass Subjektkonstituierungen – zu denen auch die *epimeleia heautou* gehört – Machtvollzüge sind. Macht selbst ist wiederum stets als ein *Machtverhältnis* zu denken, also als ein Geschehen zwischen Akteur:innen. In der Frage, wer diese Akteur:innen im Fall der (Selbst-)Sorge sind und was sie genau ausmacht, wählt Foucault wie so häufig den Weg über die Geschichte. Die letzten drei Vorlesungen stellen wiederholt auf einer bestimmten historischen Figur scharf, nämlich der des antiken Philosophielehrers, die für

Foucault insbesondere durch Sokrates verkörpert wird. Allerdings gilt erneut, dass die konkrete und in diesem Fall personifizierte Geschichte in Foucaults Denken als Ansatzpunkt für abstrahierende, machtanalytische Überlegungen dient. Der antike Lehrer ist folglich eine Art »Platzhalterfigur«, die in erster Linie charakterisiert ist durch eine formale Stellung innerhalb eines Machtgeschehens. Dies ist bereits daran ablesbar, dass sich Foucault wiederholt mit der Verbindung zwischen Lehrer und Wahrheit befasst, wobei letztere in Foucaults Denken bekanntlich untrennbar mit Macht verflochten ist. Der antike Philosoph unterrichtet ein wahres Wissen, insofern er konkrete Praktiken der (Selbst-)Sorge an seine Schüler weitergibt. Wichtig ist dabei, dass dieses Wissen nicht nur aus Fakten besteht, sondern laut Foucault einem spezifischen »Erkenntnismodus« (HS, 297) folgt, für den es in der Antike einen eigenen Begriff gab:

»*Ethopoiein* bedeutet: *ethos* machen, *ethos* hervorbringen, den *ethos*, die Seinsweise, die Lebensweise eines Individuums verändern, umgestalten. *Ethopoios* ist etwas, das die Eigenschaft hat, die Seinsweise, die Lebensweise eines Individuums zu verändern« (HS, 297)¹¹

Die vom Lehrer vermittelte Wahrheit verändert also das Sein des Schülers, das heißt, die gelehrten Praktiken sind subjektformierend, wie Foucault mit dieser Ausführung betont. Der Garant für die Wahrheit seiner Rede ist dabei der Lehrmeister selbst. An seiner Haltung bzw. seinem *ethos* materialisiert sich das, was er sagt. In den Worten Foucaults: Der Lehrer verkörpert eine »Übereinstimmung zwischen Subjekt des Aussagens und Subjekt seiner Handlungen. ›Die Wahrheit, die ich sage, siehst du in mir.« (HS, 499). Aber auch auf Seiten des Schülers übersetzt sich ein Wissen in eine Körperlichkeit. Dies beginnt bereits mit dem Zuhören, das laut Foucault die erste konkrete Praxis in der gemeinsamen Subjektformierung zwischen Lehrer und Schüler ist:

»Und schließlich wird das Zuhören das erste Moment jener Prozedur sein, durch die die gehörte Wahrheit, die recht gehörte und aufgenommene Wahrheit gewissermaßen ins Subjekt eindringt, sich in es einstanzt und beginnt, *suus* (sein eigen) und damit die Matrix des *ethos* zu werden.« (HS, 407)

Die Materialität dieses Lehrvorgangs arbeitet Foucault an anderen Stellen in der Hermeneutik-Vorlesung noch deutlicher heraus. Über die Aussagen des

¹¹ Mit dem hier veranschlagten Begriff des *ethos* bezieht sich Foucault erneut auf ein altgriechisches Verständnis. Dieses umfasst Foucault zufolge »nicht nur: ›Was tun?«, sondern: ›Was mit mir selbst anfangen?« (HS, 390).

Lehrers sagt Foucault, diese »müssen griffbereit sein, man muß sie gleichsam in den Muskeln haben. Man muß sie so haben, daß man sie unmittelbar und ohne Aufschub, ganz automatisch aktualisieren kann.« (HS, 400). An anderer Stelle führt Foucault dies weiter aus anhand des Begriff der *paraskeue* oder »Ausrüstung« (HS, 396), der auf ein unbedingtes Zusammenspiel von *logos* und Praxis verweist:

»Diese *logoi*, sofern sie gute *paraskeue* sind, beschränken sich nicht darauf, Anweisungen zu sein, die dem Subjekt gegeben werden, sondern sie sind persuasiv in dem Sinn, daß sie nicht zu einer Überzeugung führen, sondern auch Handlungen bewirken. Sie sind Handlungen induzierende Schemata, die, sobald sie einmal vorhanden sind – im Kopf, im Denken, im Herzen von jemandem –, aufgrund ihrer induzierenden Kraft dazu führen, daß derjenige, der sie besitzt, wie aus eigenem Antrieb handelt: als ob diese *logoi*, die allmählich mit seiner eigenen Vernunft, seiner Freiheit und seinem Willen verschmelzen, selbst sprächen, für ihn sprächen [...] Diese materiellen Elemente des vernünftigen *logis* werden dem Subjekt als Handlungsmatrize eingeschrieben.« (HS, 397)

Durch die Aufnahme und die Einübung des Gesagten bildet der Schüler also Dispositionen für sein Handeln aus, die auch zukünftig weiter bestehen, ohne dass der Lehrer präsent sein muss. Die Lehre geht ihm demnach wortwörtlich »in Fleisch und Blut« über. Darin zeigt sich ein Foucault-typischer und entschieden anti-dualistischer Denktopos: In dem von ihm beschriebenen Lehrgeschehen ist die wahre, vernünftige Rede oder Rationalität nicht zu trennen von der sichtbaren Verkörperung. Vielmehr wird das internalisierte Wissen nach außen gestülpt und die zunächst »externe« Lehre im psychischen Leben des Schülers verankert. Die so entstehende Subjektivität durchkreuzt also den vermeintlichen Gegensatz zwischen Innen und Außen, zwischen »Seele« und »Körper«. Allgemein ist weiterhin anzumerken, dass Foucault mit seiner Hinwendung zur antiken Sorgeskultur verschiedene Fäden aufgreift, die bereits in seinen Arbeiten der 1970er Jahre relevant sind. Der sorgende und prüfende antike Lehrer hat ein neuzeitliches Äquivalent in dem Beichtvater, dem Gerichtsmediziner und der Therapeutin – also in den Figuren, mit denen sich *Überwachen und Strafen* und *Der Wille zum Wissen* kritisch auseinandersetzen. Und das verkörperte Wissen, das weitergegeben wird, tritt bereits in *Überwachen und Strafen* als zentrales Element der disziplinarischen Machttechnik auf (ÜS, 203–204).

Die genannten Figuren aus Foucaults Genealogien der 1970er Jahre sind wiederum untrennbar verknüpft mit den diskursiven Praktiken der Beichte, des Therapiegesprächs und des Geständnisses. Angesichts dessen ist es nicht verwunderlich, dass Foucault sich in seinem Spätwerk hinsichtlich des anti-

ken Schülers nicht nur für das schweigende Zuhören, sondern auch für seinen Diskurs interessiert. Wie Foucault in einer kurzen, 1983 veröffentlichten Arbeit ausführt, wurde der Schüler auch selbst zum Sprechen angehalten. So umfasste die Beziehung zu seinem Lehrer eine regelmäßige Rechenschaftsablegung, bei der der Unterrichtete in Briefen von seinem Leben und seinem Lernfortschritt berichtete (DE 4/329, 512–521). Hinsichtlich dieser Tätigkeit hebt Foucault explizit hervor, dass ihr Ziel keine Dechiffrierung des eigenen Selbst war, die etwas vorab Gesetztes bestätigt, wie etwa eine wesenhafte, latente »Sündhaftigkeit«. Außerdem betont er die Zweckgerichtetheit und geradezu pragmatische Orientierung dieses Diskurses:

»Es geht nicht darum, dem Unsagbaren nachzugehen, Verborgenes zu enthüllen, das Ungesagte zu sagen, sondern darum, bereits Gesagtes festzuhalten, Gehörtes und Gelesenes zu sammeln, und das zu einem Zweck, der nichts Geringeres ist als die Konstituierung des Selbst.« (DE 4/329, 508)

»Diese Verpflichtungen des Geleiteten, wahr zu sprechen, offen mit seinem Freund zu reden, sich seinem Seelenleiter anzuvertrauen oder diesem zumindest zu sagen, an welchem Punkt er angelangt ist, haben in gewisser Weise instrumentellen Charakter« (HS, 445)

Allerdings blieb die Rechenschaftsablegung riskant und affektiv aufgeladen, insofern sie ein Sich-Zeigen implizierte:

»Durch den Brief öffnet man sich dem Blick des Briefpartners [...] Darin geben wir uns dem Blick des anderen preis, und man muss sich sagen, dass er uns in dem Augenblick, da wir denken, tief in unsere Brust zu blicken vermag (*in pectus intimum introspicere*). Die Arbeit, die der Brief an seinem Empfänger, aber zugleich auch an seinem Verfasser richtet, impliziert also »Introspektion«. Aber die darf man nicht als Entschlüsselung des eigenen Selbst verstehen, sondern als Öffnung gegenüber einem anderen.« (DE 4/329, 516)

Die »Öffnung gegenüber dem anderen« kann auch als eine gemeinsame, situierte, »bedürfnisorientierte« Prüfung beschrieben werden. Mit Blick auf ihr geteiltes Ziel – eine bestimmte Subjektformierung oder geänderte Lebensführung – loten Schüler und Lehrer aus, welche Art von übender Praxis noch benötigt wird. Der Maßstab der Prüfung sind die »Regeln einer Lebentechnik« (DE 4/329, 521). Dass es sich dabei um individuell erwählte und somit bis zu einem gewissen Grad selbstgegebene Regeln handelt, verdeutlicht bereits die Vielfalt der Philosophieschulen und der damit verbundenen »Modelle« der *epimeleia heautou*. Der von Foucault verwendete Begriff der »Lebentechnik« deutet außerdem an, dass die unterrichtete Lehre Modalitäten zuließ. So übersetzt Foucault in der Hermeneutik-Vorlesung *techne* mit

»Kunst« (HS, 544), womit in diesem Zusammenhang eine praktische Fertigkeit oder ein Können gemeint ist. Als solche erschöpft sich die zu erlernende Lebensführung nicht im starren Befolgen von Anweisungen.

Allgemein beruht die Schüler-Lehrer-Beziehung nicht auf reinem und vor allem nicht auf dauerhaftem Gehorsam, was sich bereits daran zeigt, dass Schüler und Lehrer auf die Aussetzung ihres Verhältnisses hinarbeiten. Dies stellt Foucault in der Hermeneutik-Vorlesung explizit heraus:

»In dem Maße, wie der andere dem, an den er sich richtet, eine wahre Rede gegeben und übermittelt hat, kann dieser, wenn er diese wahre Rede verinnerlicht und subjektiviert hat, auf die Beziehung zum anderen verzichten. Die Wahrheit [...] besiegelt, sichert und gewährleistet die Autonomie des anderen, nämlich dessen, der das Wort erhalten hat, im Verhältnis zu dem, der es ausgesprochen hat.« (HS, 463)

Darüber erschließt sich nun das grundlegende Charakteristikum der Subjektivität, die Lehrer und Schüler formieren. Es handelt sich dabei um eine befähigte, *selbstbestimmtere*¹² Haltung oder Lebensführung – die eben auch eine Absage an die Leitung durch den Lehrer miteinschließt. Darüber erhellen sich auch die formalen Parallelen zwischen der Lehrer-Schüler-Beziehung und den in *Überwachen und Strafen* und *Der Wille zum Wissen* analysierten Machtverhältnissen. Mit seiner Rekonstruktion der antiken (Selbst-)Sorge beschreibt Foucault das genealogische Gegenstück zu den zutiefst subjektivierenden, modernen Diskursen und verleiblichten Machtausübungen, die vormals sein Hauptthema waren. Letztere dienen dazu, die Leitungsbedürftigkeit des Subjekts zu erhalten und zu verstärken und es so für einen herrschaftlichen Zugriff zu präparieren. Die antike (Selbst-)Sorge hingegen soll dem Subjekt eine Abkehr von genau diesen Verhältnissen zu sich selbst und zu anderen ermöglichen.

Dabei ist jedoch folgende wichtige Einschränkung zu machen: Der hier veranschlagte Begriff der Autonomie ist nicht gleichzusetzen mit einer grenzenlosen, durch den Unterricht endgültig erlangten Souveränität oder Unabhängigkeit. Denn das Lehrer-Schüler-Verhältnis ist offen

12 Die abschwächende Steigerungsform verwende ich hier in Anlehnung an Foucault, der, wie Hannah Holme herausarbeitet, in der Thematisierung von Freiheitlichkeit oftmals auf derartige Komparativformulierungen zurückgreift (Holme 2018, 52). Inhaltlich möchte ich damit betonen, dass die (Selbst-)Sorge weder zu einer vollständigen, hypersouveränen Selbstbestimmung führt noch selbst ein gänzlich selbstbestimmter Akt ist. Denn sie ergibt sich stets aus einer nicht-selbstgewählten Dringlichkeit, insofern sie nur aufgrund von vorangegangenen Formierungen durch Macht, Herrschaft und Gewalt notwendig wird.

für eine Neuaufnahme, wie sich an mehreren Aspekten ablesen lässt. Zunächst beschreibt Foucault die (Selbst-)Sorge, die Arbeit an sich selbst als eine lebenslange Aufgabe (HS, 534–535). Die damit verbundene Pädagogik wird also niemals vollständig abgeschlossen. Dafür sprechen auch stärker innertheoretische Aspekte: Subjektformierung ist laut Foucault eine Prozessualität und das Subjekt ist ihr momentanes »Korrelat« (HS, 592). Eine Subjektivität – oder Haltung oder *ethos* – wird folglich nicht endgültig etabliert, sondern kontinuierlich aufrechterhalten. Dies impliziert eine wiederkehrende Korrekturbedürftigkeit, die wiederum eine dauerhafte Angewiesenheit auf Anleitung nach sich zieht.

Die Sorge um sich selbst und die Sorge um andere, wie der antike Lehrer sie leistet, sind Foucaults Auslegung zufolge also nicht voneinander zu trennen. Das selbstsorgende Subjekt benötigt den anderen. Und das sorgende Wahrsprechen dieses anderen ermutigt immer wieder zur tätigen Arbeit an sich selbst. Foucaults Sorgebegriff geht allerdings in einer entscheidenden Weise über diese Intersubjektivität hinaus, insofern sich die von ihm theoretisierte (Selbst-)Sorge nicht in einer zweisamen, insularen Beziehung zwischen Lehrer und Schüler erschöpft. Sie war vielmehr in den weiter gefassten Kontext der *polis* eingebettet, wie Foucault in der Hermeneutik-Vorlesung insbesondere anhand des *Alkibiades*-Dialogs herausarbeitet. Dort fordert Sokrates den jungen Mann zu einer (Selbst-)Sorge auf, mit dem Ziel, ihn zu einem – an den normativen Maßstäben der *polis* gemessenen – »guten« Staatsmann zu machen (HS, 553–554; 220–223). Die Arbeit an sich selbst wird von Sokrates also als Voraussetzung für Regierungsfähigkeit begriffen. Daran deutet sich bereits an, dass Foucault anhand der von ihm rezipierten antiken Texte ein Kontinuum von Sorge rekonstruiert. Demzufolge existiert keine trennscharfe Linie zwischen der *techne* der Selbstprüfung und der der Regierungskunst – es handelt sich um ein- und dasselbe Können. Mit anderen Worten: Die Sorge um sich selbst schließt an die Sorge um die gesamte *polis* an. Wie kommt diese Verbindung genau zustande? Ein wichtiger Faktor, der in der antiken Kultur diesen Übergang herstellte und anhand dessen Foucault den antiken Sorgebegriff schwerpunktmäßig rekonstruiert, ist die Sexualität. Mit dieser war (Selbst-)Sorge in der antiken Konzeption eng verwoben, insofern die selbstsorgenden Praktiken ein emotionales und begehrenstechnisches »Erprobungssystem« (HS, 525) darstellten. Den praktizierenden Männern sollten sie erlauben, den eigenen Lüsten und Gedanken nicht passiv gegenüber zu stehen, sondern einen beherrschenden Umgang zu finden (SW2, 112–113). Anders formuliert ging es um ein souverä-

neres Verhältnis zum eigenen Selbst. Der machtförmige und beherrschende Zugriff auf die eigene Subjektivität qualifizierte in der antiken Vorstellung wiederum zur Ausübung von institutionalisierter Herrschaft. In der *polis* zählte dazu nicht nur die Herrschaft im Staat, sondern auch die im *oikos* (SW2, 204; 210), das heißt die despotische Verfügungsgewalt über Frauen, Kinder, Bedienstete und Versklavte. An mehreren Stellen in seinem Spätwerk verschlagwortet Foucault diese Verquickung von Selbst- und Fremdbherrschungen als »Regierung seiner selbst, Regierung der anderen« (HS, 176).

Foucaults theoretischer Zugriff auf das Regierungs- bzw. Sorgekontinuum ist komplex und diskussionsbedürftig. Zwar stellt Foucault in mehreren Interviews den Elitismus der antiken Sorgekultur heraus und macht somit deutlich, dass die Antike in seinem Denken keinesfalls als Vorbild dient (DE 4/344, 751; 753). Daraus lässt sich weiter gefasst ableiten, dass Foucaults Spätwerk nicht von einem intrinsischen Interesse an der Antike getragen ist. Vielmehr geht es Foucault abermals um eine umfassendere Machtanalytik, wobei die Antike lediglich einen ausgewählten, historisch und theoretisch aufschlussreichen Realitätsausschnitt darstellt. Allerdings ist fragwürdig, ob die angestrebte Herauslösung aus dem spezifischen Kontext der Antike tatsächlich gänzlich gelingt. Oder, anders formuliert: Ob Foucaults Beschreibungen einer multidimensionalen Sorge um sich und andere nicht doch durch ihren überaus kritikwürdigen historischen Bezugsrahmen »kontaminiert« bleiben. Diese Diskussion werde ich in den Abschnitten 9.7 und 9.8 dieser Arbeit führen. An dieser Stelle geht es mir um die Explikation von Foucaults Sorgebegriff, weswegen ich Foucaults normativen wie theoretischen Distanzierungen von der Antike weitgehend folgen werde. Dies ist möglich, weil Foucault die (Selbst-)Sorge eben nicht nur als eine bestimmte Menge an vergangenen Praktiken liest, sondern eben in grundlegenderer Weise als einen *Modus* der Subjektformierung denkt. Foucaults Hinweis auf die historische Verschränkung von individuumsbezogener und staatsmännischer *techné* hat somit einen bestimmten innertheoretischen Zweck. Sie dient dazu, auf die unbedingt makropolitische Dimension von (Selbst-)Sorge aufmerksam zu machen. Diese ergibt sich nicht nur aus der spezifischen, antiken Lebenswelt, sondern auch aufgrund der grundsätzlichen Stoßrichtung dieser Praktiken: Das übergeordnete Ziel von (Selbst-)Sorge ist es, einen selbstbestimmteren Lebensstil oder freiheitlichere Subjektkonstituierung zu finden und einzuüben. Dabei muss die makropolitische oder

gesellschaftliche Ebene zwingend einbezogen werden, insofern sie mit darüber entscheidet, was das Subjekt ist und sein kann.

In ähnlicher Weise führt auch Foucaults Beschäftigung mit der antiken Sexualmoral zu einem grundlegenden, stärker subjektphilosophischen Aspekt. In der (Selbst-)Sorge wendet das Subjekt eine Aufmerksamkeit auf sich selbst auf, die seinen Ist-Zustand und die ihm vorausgehende Gewordenheit expliziert. Dies bedeutet zugleich, sich den eigenen Formierungen durch Macht und Herrschaft zuzuwenden und diese im gleichen Schritt umzuarbeiten. Denn die (Selbst-)Sorge steht bereits in einem Kontrast zu der eingeschliffenen, unthematisierten und unhinterfragten Haltung, die das Subjekt bislang bewohnte. In der (Selbst-)Sorge tätigt das Subjekt also einen »Eingriff« (HS, 175) in seine Konstituierung, wie Foucault in der Hermeneutik-Vorlesung formuliert. An anderer Stelle in der Vorlesung ist auch bezeichnenderweise von Korrektur und Kritik die Rede:

»Die Selbstpraxis spielt mindestens ebensosehr eine korrektive wie eine selbstbildende Rolle. Oder anders gesagt: Die Selbstpraxis entwickelt sich zunehmend zu einer kritischen Tätigkeit sich selbst gegenüber, der umgebenden Kultur und dem Leben gegenüber, das die anderen führen.« (HS, 126)

Es ist wichtig zu betonen, dass dieses intervenierende, subjektformierende Manöver ebenfalls nichts anderes ist als ein Machtgeschehen, insofern das Subjekt darin Macht über sich selbst ausübt. Somit geschieht die angestrebte, selbstbestimmtere Subjektformierung nicht endgültig, sondern in einer fortlaufenden Prozessualität. Sie verlangt die wiederholte Prüfung des eigenen Selbst auf bestehende Selbstbilder und Verhaltensweisen und deren Verschränkungen mit herrschafts- und machtförmiger Fremdbestimmung. Wie Foucault im obigen Zitat erklärt, situiert sich das Subjekt mithilfe von kollektiven Sorgepraktiken dabei immer auch in der »umgebenden Kultur«, das heißt, in der Gesellschaft, in der es lebt. Auch darin liegt bereits eine verändernde Distanznahme zum bisherigen Werdensprozess. Allein der Akt des In-Bezug-Setzens zwischen dem eigenen Selbst und den Verfasstheiten der Gesellschaft impliziert einen anderen Selbstbezug oder eine andere Subjektformierung. Neben der Rolle von (Selbst-)Sorge als staatstragende, elitäre und herrschaftskonsolidierende Praxis, wie sie in der der europäischen Antike vorherrschte, zeigt sich hier noch eine weitere Funktion: (Selbst-)Sorge als ein Aufbegehren und potenziell gesellschaftsverändernder Störungswille.

4.6 Safe Spaces als Sorgepraxis

In diesem Abschnitt soll das Fazit expliziert werden, das sich bereits im Fortgang der Beschäftigung mit Foucaults Sorgebegriff andeutete: In seiner Modifizierung durch Foucault kann der Begriff der (Selbst-)Sorge für ein theoretisierendes Verständnis von bewegungspolitischen Safe Spaces genutzt werden. Insbesondere erhellt sich damit der Modus der Subjekt-konstituierung, den diese Räume ermöglichten. Die machtförmigen und unbedingt kollektiven Einwirkungen auf das eigene Selbst, die sich dort zutragen, sind Praktiken der (Selbst-)Sorge. In ihnen wurden die gegenwärtigen Verstrickungen des eigenen Selbst mit Macht und Herrschaft in ihrem vollen Umfang registriert, wodurch sich die Teilnehmenden in ihrem Sein anders formierten. Als kollektive, verkörperte Lehrerin und Ansprechpartnerin für die eigene Rechenschaftsablegung trat dabei die Gruppe auf. In einem Wechselspiel aus schweigendem Zuhören und Sprechen über das eigene Selbst sollten die Teilnehmenden die Bereitschaft aufbringen, sich vom Kollektiv verändern zu lassen. Dabei setzten die Gruppen auf eine ethosbildende Form von Wahrheit. Nicht das Faktenwissen, sondern die eigenen Erfahrungen sowie das bewahrende und auskunftgebende Wissen um die konkrete Praxis des *consciousness raising* galten ihnen als besonders relevant. Wie Foucaults selbstsorgerisch tätige Schüler und Lehrer stellten die Gruppen der 1970er Jahre dabei ihre lokal ausgeübten Praktiken und den damit verbundenen Zugriff auf Wahrheit in einen weiter gefassten Horizont, nämlich den der gesamten Gesellschaft. Insbesondere in der weißen wie nicht-weißen radikalfeministischen Tradition wurden die situierten, in der Gruppe präsenten Wissensbestände als eine widerständige Ressource begriffen. Demnach lieferte die Verknüpfung der hervorgebrachten Berichte und Erzählungen nicht nur eine Erkenntnis über intersubjektive »Gemeinsamkeiten«, sondern auch eine vollständigere, wahrheitsgetreuere »Innenansicht« der jetzigen Gesellschaft. Die Beziehung zwischen Safe Spaces und (Selbst-)Sorge bestand jedoch nicht nur darin, lediglich einen Raum für die entsprechenden Praktiken zu bieten. Sie kann meiner Interpretation nach noch enger gefasst werden: Weil sich die Safe Spaces der 1970er Jahre weniger als konkrete, physische Treffpunkte konstituierten, sondern über die gemeinsame, sorgende Tätigkeit des *consciousness raising*, lässt sich sagen, dass sie selbst solche Praktiken der (Selbst-)Sorge waren.

Das Verständnis von diesen Safe Spaces als Sorgepraktiken erlaubt es außerdem, die erwähnten Umschlagsmomente in eine Theoretisierung mit-

einzu beziehen. Denn als kontinuierliche, einübende Subjektformierungen sind die konkreten *Praktiken* der (Selbst-)Sorge nicht wesentlich an Selbstbestimmung und anti-herrschaftliche Kritik gebunden. Anders formuliert, sie sind nicht *an sich* freiheitsfördernd. Vielmehr sind diese Praktiken, wie sämtliche Subjektformierungen, oszillierend. Mit ihnen gelingt keine endgültige »Umpolung« von Machtausübungen, sondern sie stellen ein zähes, immer wieder neu auf den Prüfstand zu stellendes Abringen dar, eine niemals abbrechende Aneignung von Macht. Dies trifft auch auf das durch sie entstehende Subjekt zu. Bei diesem handelt es sich nicht um einen einmal gewonnenen, gesicherten Lokus von Freiheit. Es riskiert immer, in seinen Subjektformierungen wieder verfestigten Herrschaftsbeziehungen in die Hände zu spielen, wie dies im Fall von *consciousness raising* über die Individualisierungen und Therapeutisierungen und die damit verbundenen Autoritarismen und Rassifizierungen geschehen ist. Dies gilt, weil Subjektformierungen stets machtförmige Einwirkungen sind, die in Herrschaft übergehen oder diese unterstützen können. Folglich besteht keine Aussicht darauf, dass ein Kontext, eine Praxis oder ein kollektiver Raum jemals vor Einbrüchen von Herrschaft geschützt ist. Vor diesem Hintergrund ist es wenig erstaunlich, dass Foucaults Konzept der (Selbst-)Sorge eine große Emphase auf den intervenierenden Moment legt und normativ aufgeladene »Großbegriffe« wie Freiheit und Selbstbestimmung lediglich als Behelfserläuterungen heranzieht. Positiv formuliert: Der vielversprechende Aspekt der (Selbst-)Sorge besteht darin, subjektivierende Macht- und Herrschaftsverhältnisse als solche zu identifizieren und Gegenmaßnahmen zu ergreifen. Im Fall von Machtbeziehungen bestehen diese in einer Umarbeitung und im Fall von Herrschaftsbeziehungen in dem Versuch einer Abschaffung. Beides geschieht kollektiv als Teil *eines* umfassenden, letztendlich herrschaftskritischen Projekts. Allerdings ist (Selbst-)Sorge keine Programmatik, die jemals einen feststehenden Bereich der Freiheit final etabliert.

Letzteres zeigt sich auch an dem grundsätzlichen Anliegen von Foucaults Genealogie des Subjekts. Diese über mehrere Arbeiten verstreute Erzählung dient dazu, ebensolche die Übergangsmomente zwischen selbstsorgender Machtausübung und herrschaftskonsolidierender Subjektivierung herauszuarbeiten. Dass die Unterscheidung zwischen beidem oftmals höchst diffizil ist, demonstriert Foucaults Befassung mit dem Begriff der Sorge. So folgt die im 16. Jahrhundert aufkommende Pastormacht, die Foucault als die Vorgängerin heutiger Regierungsformen fasst (STB, 268), ebenfalls dem sub-

jektkonstituierenden Modus der Sorge – allerdings unter veränderten Vorzeichen. Diese Sorge ist, wie Foucault deutlich macht, auf besonders perfide und intransparente Weise subjektivierend.¹³ An dieser Stelle zeigt sich Foucaults Genealogie des Subjekts abermals als eine Genealogie der – subjektformierenden – Sorgepraktiken. Oder, um diesen Punkt stärker auf das zugrundeliegende Konzept zu beziehen: Foucaults genealogische Arbeiten beschreiben ein Spektrum an Sorgepraktiken, das von der Herrschaft bis zur Herrschaftsbekämpfung reicht. Auf diesem Spektrum lassen sich die in diesem Kapitel untersuchten Safe Spaces nun verorten. In Form der selbstsorgeterischen *consciousness-raising*-Gruppen markieren sie einen von zwei Polen, wobei dies nicht bedeutet, dass Safe Spaces von der genealogischen Entwicklung von der (Selbst-)Sorge hin zu Pastoralmacht unberührt bleiben. Vielmehr erfahren Safe Spaces im 21. Jahrhundert im Kontext der US-amerikanischen Hochschulen eine Umwandlung in pastoral-subjektivierende Sorgepraktiken, wie ich in Kapitel 5 argumentieren werde. Zwischen diesen beiden Etappen existiert jedoch ein weiteres Übergangs- und Vorbereitungs-moment, nämlich die Entstehung von lesbisch-separatistischen Räumen ab der Mitte der 1970er Jahre.

4.7 Separatistische Safe Spaces

4.7.1 Einleitung

Die Überschneidung von Safe Spaces und (Selbst-)Sorge neigte sich ab Mitte der 1970er Jahre dem Ende zu, als sich die Mehrzahl der *consciousness-raising*-Gruppen auflöste (Shreve 1989, 30). Dies ging einher mit bedeutenden Veränderungen innerhalb des feministischen Aktivismus. Einerseits setzte eine Institutionalisierung von Frauenräumen ein, andererseits schlossen Feministinnen weiterhin an die damalige Protestkultur an. Dort wurde in den späten 1970er Jahren ein antibürgerliches Aussteigertum virulent, das sich unter der von der Hippiebewegung herausgegebene Devise »*back to the land*« versammelte (Turner 2006, 73). Innerhalb der feministischen Theorie kam außerdem ein radikaler Ökofeminismus auf und es fand eine vermehrte Rezeption von lesbisch-separatistischen Texten statt (Shugar 1995, 41–43). Vor

¹³ Vgl. dazu die Abschnitte 5.6.1 bis 5.6.2 in dieser Arbeit.

diesem Hintergrund widmeten sich (weiße) Feministinnen zunehmend der Schaffung einer lebensweltlichen »Gegenkultur« nur für Frauen. Aktivistinnen unterhielten entsprechende Buchläden, Verlage und Cafés, außerdem kauften Frauen Land und gründeten feministische, landwirtschaftliche Kollektive (Shugar 1995, 57). Ein in diesem Zusammenhang emblematischer Ort ist das Michigan Womyn's Music Festival. 1976 im Kontext eines lesbisch-feministischen Aktivismus entstanden, war es das meistbesuchte Festival seiner Art in den USA und fand bis zum Jahr 2015 alljährlich statt. Der separatistische Anspruch des Festivals deutet sich dabei bereits in seinem Namen an: Die Schreibweise »Womyn« sollte dazu dienen, den Begriff »men« herauszustreichen (Browne 2009, 553). Das Festival war bekannt für seinen nicht-kommerziellen, selbstorganisierten Charakter sowie für seine sexuell freie Kultur (Cvetkovich und Wahng 2001). Initiiert und betrieben wurde es ausschließlich von Frauen, besucht von Frauen und deren Kindern. Innerhalb einer (hauptsächlich weißen) feministisch-lesbischen Subkultur erlangte das Festival jedoch nicht nur wegen seiner Größe und vergleichsweise weit zurückreichenden Geschichte einen besonderen Status. Es hatte auch, wie dies häufig bei den hier untersuchten Safe Spaces der Fall ist, eine immense emotionale Bedeutung für zahlreiche Besucherinnen und wird in Erinnerungen und Berichten oftmals als »sicher« beschrieben.¹⁴ Zugleich wurde es insbesondere in den 1990er Jahren von zahlreichen Kontroversen und Protestaktionen begleitet. Einer der Gründe dafür war die offizielle Haltung des Festivals gegenüber trans Frauen. Im Jahr 1991 verwies die Festivalleitung eine trans Frau vom Gelände und beschloss nachträglich eine »womyn-born-womyn«-Politik, die trans Frauen auch zukünftig den Eintritt verwehrte (Rubin 2006, 477). Hinzu kamen Debatten um grafische Kunstperformances auf dem Festival, die unter dem Verdacht standen, patriarchale Gewalt zu reproduzieren und somit potenziell re-traumatisierend zu sein (Cvetkovich 2003, 83–84). Es ist anzumerken, dass diese beiden Konflikte lose miteinander verknüpft waren. Wie akademische Arbeiten und zeitgenössischen Debattenbeiträge dokumentieren, galten sowohl die Anwesenheit von trans

14 Dies geht etwa aus einem Paper der Geografin Kath Browne hervor, die 2006 empirisch-qualitative Forschung unter den Festivalbesucherinnen betrieb. Vier von 12 Interviewten, die ihre Erfahrungen mit und auf dem Festival schildern, verwenden dezidiert den Begriff »safe« (Browne 2009, 545–546). Eine solche Formulierung wählt auch die weiße Vordenkerin eines US-amerikanischen lesbischen Feminismus Joan Nestle in einem Essay aus dem Jahr 1997: »Since the seventies, I have been to fully liberated spaces like the Michigan Women's Music Festival [...] I have enjoyed the openness, homogeneity, and safety of them all« (Nestle 1997, 66).

Personen als auch die genannten Kunstperformances als unvereinbar mit dem Anspruch der Festivalbesucherinnen, dort einen sicheren Ort für Frauen vorzufinden (Browne 2009, 549; Elliott et al. 2000; Cvetkovich 2003, 83).

Alle diese Aspekte machen das Michigan Womyn's Music Festival zu einer überaus wichtigen Station in der Genealogie der Safe Spaces. Dies gilt insbesondere mit Blick auf die Gegenwart. Weiterhin werden Safe Spaces oftmals mit einer Sorge um Traumatisierte in Verbindung gebracht, wie etwa an ihrer in den 2010er Jahren einsetzenden Verflechtung mit sogenannten Trigger Warnings deutlich wird.¹⁵ Ebenso sind die Kämpfe um die Inklusion von trans Frauen oder, allgemeiner, trans Personen in (queer)feministische Räume noch lange nicht ausgefochten.¹⁶ Zusätzlich zeichnet sich anhand des Festivals eine bedeutsame sprachliche Änderung ab. So lässt sich nachweisen, dass »Safe Space« als feststehender Begriff in Bezug auf das Festival zirkulierte, es wurde also explizit als solches bezeichnet. Dies geht insbesondere aus den Arbeiten der Affekt- und Queertheoretikerin Ann Cvetkovich hervor, die sich sowohl unter einer teilnehmenden als auch unter einer stärker theoretisch orientierten Perspektive mit dem »Michfest« auseinandersetzt. In einer von Cvetkovich und Selena Wahng transkribierten Diskussionsrunde unter Festivalarbeiterinnen etwa wird dem Konzept des Safe Space ein ganzer Abschnitt gewidmet (Cvetkovich und Wahng 2001, 142–149). Daran zeigt sich, dass dieser Begriff spätestens in den 1990er Jahren in einem gängigen, feministischen Sprachgebrauch ankam. Allgemein ist es wahrschein-

15 Vgl. dazu Abschnitt 5.3 in dieser Arbeit.

16 Vgl. dazu beispielsweise die Reflexion einer gruppeninternen Debatte, die die FLIT-BDSM-Gruppe JaSMIn Berlin auf ihrer Homepage veröffentlichte: »Anfang des Jahrtausends wurde dieser Stammtisch von kinky Lesben gegründet. Über die Jahre öffnete sich die Einladungspolitik bis hin zu der heutigen. Eingeladen sind aktuell alle Frauen, Lesben, Trans und Inter (FLIT), wobei die Selbstdefinition gilt. Mit dieser Einladung sind auch Menschen einbezogen, die Genitalien haben, die im gesellschaftlich dominanten Verständnis als Penis wahrgenommen werden. Die Frage nach der Sichtbarkeit dieser Genitalien löst vor allem bei Workshops und in Spielsituationen bei vielen von uns starke Emotionen aus. [...] Im Bewusstsein, dass unterschiedliche Genitalien nicht gleich sind, hat sich die Diskussion so entwickelt, alle gleichberechtigt zu meinen. Trotzdem ist auch wegen der lesbischen Wurzeln von JaSMInBerlin nicht zu ignorieren, dass die Bedeutung von Genitalien je nach sexueller Identität und Orientierung nicht gleich ist. Auch ist nicht nur im Alltag unübersehbar, dass es z.B. bezüglich Macht und Dominanz Unterschiede in der Symbolkraft gibt. Durch die gleichberechtigte Betrachtung bei JaSMInBerlin stellt sich damit auch nicht mehr die Frage nach der Zuordnung bezüglich sex/gender, was die Erweiterung des Publikums von Lesben und Frauen um Trans und Inter würdigt.« (JaSMIn Berlin).

lich, dass »Safe Space« eine Begriffsprägung aus dem hier analysierten lesbisch-separatistischen Feminismus ist.¹⁷

Eine Beschäftigung mit dem Michigan Womyn's Music Festival greift jedoch noch weitere inhaltliche Fäden auf, die für die hier entfaltete Genealogie relevant sind. So führten die von der Festivalleitung vorgenommenen Exkludierungen und die zugrundeliegenden separatistischen Bestrebungen zu vehementen innerfeministischen Kritiken. Bereits in den späten 1970er und 1980er Jahren stellten Arbeiten aus dem Black Feminism die Unlebarkeit eines solchen Separatismus für Women of Color heraus. Die Autorinnen des Combahee River Collective etwa betonen in ihrer 1977 veröffentlichten Erklärung, dass sie als Schwarze Frauen mit Schwarzen Männern solidarisch sind (Combahee River Collective 2002, 237). Im Umkehrschluss werde Separatismus erst durch Weißsein und Klassenprivilegien ermöglicht, wie Barbara Smith in *This Bridge Called My Back* argumentiert: »Women who don't have those kinds of privilege have to deal with this society and with the institutions of this society. They can't go to a harbor of many acres of land, and farm, and invite the goddess.« (Smith und Smith 2002, 132). In ähnlicher Weise verdeutlicht Cherríe Moraga in einem Text aus der gleichen Essaysammlung, dass der separatistische Feminismus keinerlei Antwort auf die tödliche Polizeigewalt gegen Schwarze, männliche Personen hat:

»The lesbian separatist utopia? No thank you, sisters. I can't prepare myself a revolutionary packet that makes no sense when I leave the white suburbs of Watertown, Massachusetts and take the T-line to Black Roxbury.« (Moraga 2002c, xlv)

»The train is abruptly stopped. A white man in jeans and tee shirt breaks into the car I'm in, throws a Black kid up against the door, handcuffs him and carries him away. The train moves on. The day before, a 14-year-old Black boy was shot in the head by a white cop. [...] I hear there are some women in this town plotting a *lesbian revolution*. What does this mean about the boy shot in the head is what I want to know. I am a lesbian. I want a movement that helps me make some sense of the trip from Watertown to Roxbury, from white to Black. I love women the entire way, beyond a doubt.« (Moraga 2002c, xlv. Hervorhebung im Original)

Kritisch äußert sich auch bell hooks in ihrem 1989 publizierten Werk *Feminist Theory*, wo sie ebenfalls die Weltabgewandtheit und die Fokussierung auf persönliche Stabilisierung problematisiert, die mit Separatismus einhergehe:

¹⁷ Vgl. dazu auch Abschnitt 3.1.1 in dieser Arbeit.

»Despite positive reasons for developing woman-centered spaces [...] like pleasure, support, and resource-sharing, emphasis on creating a counter-culture has alienated women from feminist movement [...]. Longing for community, connection, a sense of shared purpose, many women found support networks in feminist organizations. Satisfied in a personal way by new relationships generated in what was called a ›safe‹, ›supportive‹ context wherein discussion focused on feminist ideology, they did not question whether masses of women shared the same need for community. Certainly many black women as well as women from other ethnic groups do not feel an absence of community among women in their lives despite exploitation and oppression. The focus on feminism as a way to develop shared identity and community has little appeal to women who experience community, who seek ways to end exploitation and oppression in the context of their lives.« (hooks 1989b, 28)

Auf die daran anschließende Frage, ob und wie nicht-weiße Frauen separatistische Räume wie das Michigan Womyn's Music Festival konkret nutzten, lässt sich erneut keine allgemeingültige Antwort geben. An der oben erwähnten, von Cvetkovich und Wahng transkribierten Diskussionsrunde nahmen zwei nicht-weiße Frauen teil, von denen eine die separatistische Strategie verteidigt: »When do women get to have their own space or define a space as theirs? Even black people get to define a space as theirs and people won't overstep it.« (Cvetkovich und Wahng 2001, 148). Auffällig ist ein Gegensatz zwischen den Teilnehmerinnen dieser Diskussionsrunde und einer in *This Bridge Called My Back* veröffentlichten Erinnerung einer nicht-weißen Person. Die Festivalarbeiterinnen betonten den Genuss, der ihnen die Gemeinschaftsarbeit brachte (Cvetkovich und Wahng 2001, 134–138). In dem Text aus dem Sammelband hingegen werden Erfahrungen mit Rassismus und Ausbeutung in separatistisch-feministischen Räumen geschildert.¹⁸

In den 1990er Jahren, als sich die oben genannten Konflikte auf dem Michigan Womyn's Music Festival ereigneten, traten weitere Kritiken neben

18 »I worked so hard as part of a local women's coffeeshop & bookstore, harder than I've ever worked I ordered for the kitchen, & the art shows, did shifts, brought flowers, cleaned, met the pest man & phone man, did entertainment, washed a million coffee cups Recently someone told me that a young lesbian whose parents have given her a law practice, commented that she remembered me I didn't work she said all I did was talk to people I remember her too she was one of the thousands of women whose names & faces I memorized & tried to understand only to have them disappear after 3 months or whenever they found a lover After 3–1/2 years I had so little left of myself so many bitter memories of women who disrespected me & others [...] The lies, pretensions, the snobbery & cliquishness The racism which bled through every moment at every level The terrifying & use-less struggle to be accepted The awful gossip, bitchiness, backbiting & jealousy The gross lack of love« (Chrystos 2002, 72–73).

diese früheren Problematisierungen aus dem intersektionalen Feminismus. Mehrere Arbeiten aus dem neu aufkommenden, weißen Queerfeminismus hinterfragten den übermäßigen Fokus auf Frau-Sein und die Zusammenführung der Identität Frau mit monolithisch gedachter, vermeintlich gesicherter Weiblichkeit. Hier sind insbesondere die frühen Werke von Judith Butler und Wendy Brown zu nennen, die wiederum fundierend waren für weitere Texte von Paul B. Preciado und Jack Halberstam.¹⁹ Die Werke von Butler und Brown nehmen jedoch keinen expliziten Bezug auf die vorangegangenen Kritiken aus dem Black Feminism. Dafür gibt es zwei denkbare Gründe. Zunächst geht es den queerfeministischen Ansätzen weniger um eine Auseinandersetzung mit Separatismus, vielmehr stellen sie merklich auf den damals zeitgenössischen innerfeministischen Kontroversen um Traumata und die Inklusion von trans Menschen scharf. Separatismus wird folglich nur in der Nebenlinie kritisiert. Ebenso intervenieren diese Arbeiten auf eine indirektere Weise in feministische Aktivismen, indem sie primär den Weg über die philosophische Theoriearbeit wählen. Das Michigan Womyn's Music Festival ist in diesen Texten also als eine Art themengebender Nachhall und Ausgangspunkt des theoretischen Nachdenkens präsent. Umgekehrt zeigen sich die frühen Arbeiten des (weißen) Queerfeminismus unter der hier gewählten genealogischen Perspektive als eine verarbeitende Aufzeichnung der damals gegenwärtigen innerfeministischen Debatten.

Der zweite Grund ist hingegen kritisch gegen den frühen Queerfeminismus zu wenden. Butlers grundlegendes Werk *Gender Trouble* geht nicht auf die Rassifizierungen von Geschlecht und die Vergeschlechtlichung von *race* ein, stattdessen liegt der Fokus allein auf der vielgestaltigen Co-Konstituierung von Geschlecht und Begehren (Butler 2016). Die späteren Monografien *Hafß spricht (Excitable Speech)* und *Körper von Gewicht (Bodies that matter)* neh-

19 Dass diese Kritiken auch einen biografischen Hintergrund haben, wird von den Autor:innen oftmals expliziert. So schildert Judith Butler in einem 1992 veröffentlichten Interview ihre ersten Berührungen mit der lesbischen Subkultur der 1970er Jahre: »[A] lot of lesbian culture – women's music, women's culture – always seemed extremely foreign to me. [...] When I entered a lesbian-feminist community, I felt alienation because they were dancing around to women's music and I really couldn't stand it.« (Butler und Kotz 1992). Der Queertheoretiker Jack Halberstam schreibt in ähnlicher Weise: »When I came out in 1980, some white feminists were waging war on transsexuals, whom they saw as interlopers into spaces that women had fought hard to protect from men. Separatism was a thing, and women's bookstores and coffee shops organized around a narrow politics of womanhood. Within such a climate, it was hard to express gender variance of any kind, and even as I embraced the sense of community that feminism offered me, I felt confused by the emphasis on womanhood.« (Halberstam 2018, 107).

men in dieser Hinsicht Korrekturen vor (Butler 2016a, 158–160; 127–128; Butler 2017). Dennoch bleibt zu untersuchen, in welchem Verhältnis die hier herangezogenen queerfeministischen Arbeiten und die vorangegangenen Kritiken des Black Feminism genau stehen. Allerdings kann eine solche Analyse an dieser Stelle nicht geleistet werden. Im Folgenden werde ich mich deswegen darauf beschränken, die queerfeministischen zeitcolorierten Theorieinterventionen in Bezug auf das Michigan Womyn's Music Festival nachzuzeichnen. Dazu werde ich zunächst die genannten Konflikte auf dem Festival näher erläutern.

4.7.2 Safe Space und Trauma: Das Michigan Womyn's Music Festival

Der Platzverweis einer trans Frau im Jahr 1991 führte zur Gründung des sogenannten Camp Trans in der Nähe des Festivals, von dem in den kommenden Jahren mehrere Proteste auf dem Festivalgelände ausgingen. Zwei dieser Aktionen sorgten für besonderes Aufsehen. Im Jahr 1994 liefen sechs trans Personen über das Gelände, protegiert von einer Gruppe von Besucherinnen. Laut Riki Anne Wilchins, der:die an diesem Protestmarsch sowie an der Organisation des Camp Trans beteiligt war, wurde die Gruppe zum Teil mit Applaus und gereckten Fäusten begrüßt. In seiner:ihrer Erinnerung an die Aktion stellt Wilchins zudem indirekt heraus, dass *gender trouble* bereits vor der Ankunft der Protestierenden auf dem Festival existent und geduldet war:

»One woman, dressed entirely in studded chains and leather and sporting an enormous black strap-on, is cavorting along our path. She is going wild as we approach, and I stride up, grasping her dildo firmly, and ask, »Excuse me, can we talk?« [...] As we're walking, festigoers see us, momentarily freeze, then just as abruptly spring back to life, trying to grok who and what we are. Applause breaks out, the odd raised fist, a few waves, and finally lots and lots of smiles. Almost without exception, these women support our cause.« (Wilchins 1997, 114)

Außerdem erhielt das Camp Trans in den folgenden Tagen Unterstützung in Form von Essen und Wasser (Wilchins 1997, 100–108). Deutlich negativer wurde jedoch ein weiterer Protest aufgefasst, der sich im Jahr 1999 zutrug und vom Camp als *direct action* bezeichnet wurde. Ein trans Mann betrat das Gelände und nutzte die öffentlichen Duschen (Browne 2009, 549). Die Reaktionen auf diesen Protest waren größtenteils Wut und Verärgerung, wobei der Grund dafür von der Geographin Kath Browne wie folgt zusammengefasst wird:

»The display of a penis in the female showers problematically perpetuated the association of all trans people (men and women) with what is read as a male embodiment, the penis. Such an invasion runs counter to the Michfest (feminist) ethos of communal living, safety and celebrations of female embodiments.« (Browne 2009, 549)

Die von Browne gewählte Formulierung der »Invasion« wird wiederholt durch eine Teilnehmerin der oben erwähnten Diskussionsrunde unter Festivalarbeiterinnen, die ebenfalls von einer »Invasivität« spricht:

»[W]hat we experienced this year was a kind of invasiveness called direct action, which was not about having a dialogue. Later on, a dialogue did come out of some of what went on, but I felt like our space was violated.« (Cvetkovich und Wahng 2001, 148)

In dieser Debatte oftmals zitiert wird auch eine Erklärung einer Gruppe von trans Frauen aus dem Jahr 2000, die in einem ähnlich alarmierten Ton Sicherheit für Frauen fordern. Diese sei nur möglich, wenn Menschen mit »männlichen« Genitalien ausgeschlossen würden:

»Women, transsexual and non-transsexual, deserve the opportunity to gather together in a safe space, free of male genitals. Bodies do matter. Male genitals can be so emblematic of male power and sexual dominance that their presence at a festival designed to provide safe women's space is inappropriate. People with male genitals who enter the Festival risk offending and oppressing other attendees; we urge them not to do so.« (Elliott et al. 2000)

Als praktikable Lösung schlägt die Erklärung vor, trans Frauen nur dann auf dem Festival zuzulassen, wenn diese vaginoplastische Operationen hatten. Dabei räumen die Autorinnen ein, dass diese Einlasspolitik finanziell gut gestellte, weiße trans Frauen privilegiert und andere diskriminiert (ebd.).²⁰

Ebenfalls im Jahr 1994 setzten die Debatten um den Schutz vor Re-Traumatisierungen ein, deren Mittelpunkt der Auftritt der queeren Punkband Tribe 8 auf dem Festival war. Die Band war bekannt für grafische Performances auf der Bühne wie etwa symbolische Dildo-Kastrationen und Inszenierungen von leichtem BDSM. Außerdem nutzten die Bandmitglieder in ihrer Auftrittsankündigung eine offensive und provozierende Sprache, bei der sie ursprünglich sexistische und homophobe Bezeichnungen in positiv gewendeter Weise auf sich selbst bezogen (Cvetkovich 2003, 83). Beides löste Unmut unter Festivalbesucherinnen aus, wie Ann Cvetkovich beschreibt:

²⁰ Diesen Punkt greift die Schriftstellerin und Aktivistin Emi Koyama in kritischer Absicht auf. Vor allem trans Frauen of Color könnten sich vaginoplastische Eingriffe häufig nicht leisten, deswegen sei die Einlasspolitik des Michigan Womyn's Music Festival nicht nur eine Diskriminierung entlang von Gender, sondern auch entlang von race und Klasse (Koyama 2006, 698–700).

»On the evening of their performance some of this language, offered as incontrovertible evidence that Tribe 8 was promoting violence against women, resurfaced on a protest sign [...]. Other protesters formulated their objections to Tribe 8 in a sign warning survivors of incest and sexual abuse that they might not want to attend the show because it included »explicit sexual violence«, and instructed them about where to seek support if necessary.« (Cvetkovich 2003, 83)

Neben dem Vorwurf der Frauenfeindlichkeit wurde die Band auch beschuldigt, eine mangelnde Sensibilität gegenüber traumatisierten Frauen zu zeigen. Demnach könne ihr Auftritt Flashbacks induzieren und stehe somit quer zum Safe-Space-Konzept des Festivals, wie Cvetkovich erläutert:

»Explanations of why explicit sexual violence in a performance might be disturbing frequently referred to the danger of triggering flashbacks. Tribe 8's performance was not alone in provoking discussions of the *trigger* and *flashback* at Michigan, where the concept of *safe space* is integral to the notion of »womyn's land« as a sanctuary.« (Cvetkovich 2003, 83, Hervorhebung im Original)

Im gleichen Jahr kam es außerdem zu heftigen Auseinandersetzungen um BDSM-Workshops, die auf dem Festivalgelände stattfinden sollten, wobei auch hier auf den Begriff des Traumas Bezug genommen wurde. Auch die Workshops könnten, so die Argumentation, zu Retraumatisierungen unter Opfern von sexualisiertem Missbrauch führen (Cvetkovich 2003, 83–84).²¹

Dass in diesen Kontroversen Begriffe wie Flashback, Trauma und Trigger aufkamen, ist alles andere als unbedeutend. Daran zeigt sich die Präsenz einer ursprünglich aus therapeutischen und medizinischen Kontexten kommenden Sprache, die in vorangegangenen feministischen Kontexten in dieser Form nicht existierte. Zwar standen auch die Frauengruppen der 1970er Jahre oftmals in einer Nähe zu therapeutischen Diskursen, wie gezeigt wurde. Ebenso fokussierten sich die weißen Kollektive der Frauenbewegung auf verengende Weise auf ein Frau-Sein und ein damit verbundenes Leiden. Allerdings blieb dieses Leiden in den hier untersuchten Texten medizinisch unspezifiziert. Es wurde nicht mithilfe des Diskurses um Traumata und Flashbacks zur Sprache gebracht, wie dies im Umfeld der Festivals geschah. Wie also kam es dazu, dass diese Begrifflichkeiten im Feminismus geläufig wurden? Aufschluss gibt ein vielrezipiertes Paper aus dem Jahr 2003 mit dem Titel *Flashbacks and post-traumatic stress disorder*

21 Wie Linda Martin Alcoff festhält, wurde BDSM schließlich in das Festivalprogramm integriert:

»Even the rather orthodox radical feminists who ran the Michigan Womyn's Music Festival from 1976 to 2015 eventually set aside a tent for bondage.« (Alcoff 2018, 5).

der: the genesis of a 20th century diagnosis. In ihm zeichnen die Autor:innen die Co-Evolution von dem medizinischen Konzept des Flashback und der filmischen Verarbeitung des Vietnamkriegs in den 1960er Jahren nach. Zu dieser Zeit begannen Hollywood-Filme, Rückblenden zu früher erlebten Kriegsszenen als Stilmittel zu verwenden, die die soldatischen Protagonisten im Film als abbildartige Intrusionen von Erinnerungen erfuhren (Jones et al. 2003, 162). Damit wurden die psychischen Verletzungen der heimkehrenden Soldaten in eine allgemein zugängliche, typisierende Bildsprache übersetzt, die die Vorstellung dessen konturierte, worin diese Verletzungen genau bestehen. Gleichzeitig wurde so ein prä-theoretisiertes Verständnis davon, was ein Flashback ist, in US-amerikanische Haushalte transportiert. Auch die Verbindung von feministischem Aktivismus und Trauma ist auf die Verbreitung dieser Wissensbestände während des Vietnamkriegs zurückzuführen. Wie Emma Jane Tseris aufzeigt, machten sich feministische Aktivistinnen und Therapeutinnen in den 1980er Jahren den so entstandenen, öffentlichen Traumadiskurs zunutze. Die Diagnose PTSD (Posttraumatic Stress Disorder) wurde nun auch Überlebenden von sexualisierter Gewalt und Kindesmissbrauch gestellt. Ähnlich wie im Fall der Kriegsheimkehrer sollte durch die offizielle Diagnostizierung ein größeres, gesamtgesellschaftliches Problembewusstsein erzielt werden (Tseris 2013, 154–155). Über die Anerkennungskämpfe von Kriegsveteranen und Überlebenden von sexualisierter Gewalt lässt sich also die Verbindung von Traumadiskursen und feministischen Anliegen rekonstruieren. An unter anderem genau dieser wechselseitigen Durchdringung von Feminismus und Trauma setzten jedoch die erwähnten queerfeministischen Kritiken an, wie nun gezeigt werden soll.

4.7.3 Queerfeministische Kritik, oder: Safe Spaces – ein *wounded attachment*?

Wie genau sind die innerfeministischen Debatten um das Michigan Womyn's Music Festival in den Arbeiten des (weißen) Queerfeminismus der 1990er und frühen 2000er Jahre abgebildet? Ein erster Anhaltspunkt liegt in der grundsätzlichen Stoßrichtung dieser Theorierichtung. Sie vereint, dass sie die Instabilitäten von Gender nicht als eine Gefahr für ein feministisches Projekt sieht, sondern im Gegenteil als einen bedeutsamen Ansatzpunkt einer feministischen Kritik. Mit anderen Worten, diese Arbeiten argumen-

tieren, dass die Grenzgebiete von Gender im Feminismus sowohl bedacht werden müssen als auch informativ sein können für feministische Aktivistinnen und feministische Theorie überhaupt. Ein naheliegendes erstes Beispiel ist Judith Butlers prominentes Werk *Gender Trouble*. Hier verweist Butler auf die Möglichkeit einer Verkörperung von Maskulinität durch cis Frauen bzw. einer Feminität durch cis Männer und entwickelt anhand des Begriffs der Performativität einen gendertheoretischen Ansatz, der eine starre, (quasi-)biologistische Verbindung von Weiblichkeit mit Cis-Feminität umgeht. Weiblichkeit und Männlichkeit werden so verständlich als Kopien ohne Original (Butler 2016, 203–204), die in ihrem Geltungsanspruch von gesellschaftlichen Anerkennungslogiken abhängig ist. Dass es möglich oder sogar geboten ist, sich Geschlechtlichkeiten entgegen diesen konstitutiven Logiken anzueignen, demonstriert Butler erneut in *Körper von Gewicht*. In einem komplizierten Manöver setzt sich Butler hier auf einer inhaltlich-theoretischen Ebene mit dem lesbischen Phallus auseinander und bringt ihn zugleich innertextlich zum Einsatz – als die Subjektposition, aus der heraus die Autorität des Phallus unterlaufen wird (Butler 2017, 89–103). Butlers Argumentation zielt dabei auf zwei miteinander verschränkte Kritiken ab. Zunächst wird durch den lesbischen Phallus die heteronormative Bedeutungsökonomie angegriffen, in der der Phallus allein der Konsolidierung von cis Männlichkeit dienen kann. Die Existenz des lesbischen Phallus ist somit eine Störung der gegenwärtigen Geschlechter- und Bedeutungsordnung, insofern er eine selbstautorisierende Inanspruchnahme von cis-männlich codierter Macht darstellt. Allerdings ist der lesbische Phallus – zweitens – keine bloße Perpetuierung von ebendieser Macht. Im Gegenteil untergräbt er deren Grundfesten. Denn die Existenz des lesbischen Phallus – oder, allgemeiner gesprochen: die Möglichkeit einer Verkörperung von Männlichkeit durch Lesben – verdeutlicht, dass Männlichkeit jenseits von Biologismen übernommen werden kann. Dadurch wird deutlich, dass auch die Verkörperung von Männlichkeit durch cis Männer eine solche wiederholte Übernahme ist, so Butler weiter (Butler 2017, 98). Auch sie verlangt die ständige Aufrechterhaltung mithilfe des Phallus und bleibt als solche ungesichert. Butlers Kritik führt somit die Instabilität und »Gemachtheit« sämtlicher Männlichkeiten vor Augen. Sie durchbricht außerdem eine starre Verkettung von Genitalien, Männlichkeit und phallozentrischer Gewalt und plädiert stattdessen dafür, die Bedeutungspluralität von Körperlichkeiten sichtbar zu machen.

Eine expliziter auf trans Identitäten bezogene Weiterführung und eindrückliche Illustration dieser Überlegungen entwickelt Paul B. Preciado in dem 2002 auf Spanisch erstveröffentlichten *Kontrasexuellen Manifest*. Dort schreibt Preciado von dem »performativen Operationstisch«, der das vermeintlich natürlich gegebene Geschlecht erst herstellt: »Wir alle sind über diesen ersten performativen Operationstisch gegangen: Ein Mädchen! Ein Junge!« (Preciado 2003, 94). Der zweite, chirurgische Operationstisch, den trans Personen teilweise in Anspruch nehmen, unterscheidet sich von dem ersten wiederum nur durch die Anwesenheit von »splatter« (Preciado 2003, 94. Hervorhebung im Original). Ähnlich wie Butler kritisiert Preciado außerdem die Bedeutungsmonolithisierung von Männlichkeit im lesbischen separatistischen Feminismus und ruft zur Suche nach nicht-phallogozentrischen Maskulinitäten auf (Preciado 2003, 65). Eine an Butler anschließende popkulturelle Bestandsaufnahme entwickelt wiederum Jack Halberstam in der 1989 veröffentlichten Monografie *Female Masculinity*, die sich unter anderem mit *drag kinging* auseinandersetzt (Halberstam 2006).

Vor dem Hintergrund dieser Kritiken zeigt sich die Beunruhigung über die Genitalien von trans Personen, die sich auf dem Festival zutrug, als ein irritierendes Bestärken von Heteronormativität. Die vermeintliche Geordnetheit von Körpern, Identitäten und Machtverhältnissen wird nicht hinterfragt, sondern im Gegenteil bejaht. Demzufolge gibt es keine vulnerable und schutzbedürftige Männlichkeit und keine Personen mit gesellschaftlich als männlich kodierten Genitalien, die nicht mit Aggressivität, Grenzüberschreitung und Eindringen in Verbindung stünden. Verkörperungen und Bedeutungen jenseits dieses Schemas hingegen sind dieser Vorstellung nach unmöglich. Diese Setzungen sind dabei insbesondere deswegen befremdlich, weil sie in einem lesbischen Kontext gemacht wurden. Wie Gayle Rubin argumentiert, zeigt sich hier eine willkürliche Grenzziehung, nach der maskuline Lesben, die sich als Frauen identifizieren, als schützens- und begehrenswert gelten.²² Die Identifizierung *als* männlich sowie die – angestrebte oder auch nur zugeschriebene – Verkörperung

22 »Some butches are psychologically indistinguishable from female-to-male transsexuals, except for the identities they choose and the extent to which they are willing or able to alter their bodies. Many FTMs live as butches before adopting transsexual or male identities. Some individuals explore each identity before choosing one that is more meaningful for them, and others use both categories to interpret and organize their experience. The boundaries between the categories of butch and transsexual are permeable. There is a deep-rooted appreciation in lesbian culture for the beauty and heroism of manly women. Accounts of butch exploits form a substantial part of

von Maskulinität durch trans Menschen war hingegen Grund für einen Ausschluss. Zudem wird durch das argwöhnische *policing* von Körpern ein feministisch-kritisches Potenzial allgemein verschenkt. Dieses ist, wie Butler und Preciado deutlich machen, dezidiert lesbischen Kontexten und queeren Verkörperungen entnommen, entwickelt anhand dessen jedoch universalisierende, kritische Überlegungen zu Gender allgemein. In diesen wird auf die Angewiesenheit auf aufrechterhaltende Praktiken verwiesen, die sämtliche Geschlechtsidentitäten betrifft. Die formulierte queerfeministische Kritik verbleibt also nicht rein subkulturell und auf spezifische Lebenswelten beschränkt. In dieser Nutzung von einem situiereten, somatisch informierten Wissen für eine weitergefasste Gesellschaftskritik lässt sich außerdem eine lose Parallele zu den Strategien der bewegungspolitischen *consciousness-raising*-Gruppen erkennen. Umgekehrt konturiert dies ein entscheidendes Merkmal des lesbisch-separatistischen Feminismus und seiner Räume. Anders als die Kollektive der 1970er Jahre bietet er kaum Möglichkeiten für ein kritisches »Herausgreifen« auf gesamtgesellschaftliche Zusammenhänge, wobei dies auch schon in den eingangs zitierten Arbeiten des Black Feminism problematisiert wurde.

Wie steht es jedoch um die Traumadiskurse, die ebenfalls im Umfeld des Michigan Womyn's Music Festival aufkamen? Auch hier sind Butlers Arbeiten überaus relevant, wobei sich insbesondere die Monografie *Haß spricht* für eine Rezeption anbietet. Veröffentlicht im Jahr 1997, also drei Jahre nach den Protesten gegen die Band Tribe 8, hält diese Arbeit ein Plädoyer für die Resignifikation. Darunter fasst Butler eine modifizierende Aneignung von verletzenden und potenziell re-traumatisierenden Worten. Ermöglicht wird diese Strategie durch die Tatsache, dass sprachliche Praktiken und Wörter niemals normativ vollständig »gedeckelt« sind oder herrschaftlich endgültig in Beschlag genommen werden können. Vielmehr lassen sich Begriffe aus tradierten Bedeutungsgebunden entwinden und strittig machen, so Butler (Butler 2016a, 226–227). Als Beispiel für eine gelungene Resignifikation nennt Butler dabei »die Umarbeitung von *queer*« als Ausdruck für Verwerflichkeit zu einem Ausdruck für politisierte Zugehörigkeit« (Butler 2017, 176). Wie Butler weiterhin im Anschluss an Foucault betont, handelt es sich bei dieser Umarbeitung um ein Machtgeschehen, insofern das resignifizierende Subjekt sowohl Entmachtung als auch Selbst-

lesbian fiction and history; images of butches and passing women are among our most striking ancestral portraits. [...] Some of these women were likely also transsexuals.« (Rubin 2006, 476).

ermächtigung anstrebt: »Der Zitatcharakter der performativen Äußerung produziert zugleich eine Handlungsmacht und eine Möglichkeit, Handlung zu enteignen.« (Butler 2016a, 139). Ähnlich wie bei den Aneignungen von Gender finden in diesen Bedeutungskämpfen zudem kritische Ent-Naturalisierungen statt. Denn bestehende Deutungshoheiten können mittels der Resignifikation als das historisch gewachsene Produkt einer unendlich re-zitierten, ursprungslosen »Iterabilität« (Butler 2016a, 231) entlarvt werden. Damit wird auch deutlich, dass der Versuch einer Resignifikation laut Butler keinesfalls immer einer Reproduktion von sprachlicher Gewalt gleichkommt. Die aneignende Umdeutung von Begriffen offeriert vielmehr die Möglichkeit, ihnen ihre verletzende Kraft zu nehmen, wie in *Körper von Gewicht* ausgeführt wird:

»Man hat keine instrumentelle Distanz zu den Begriffen, durch die man Verletzungen erfährt. Indem man von solchen Begriffen in Besitz genommen wird und sie aber auch in Besitz nimmt, riskiert man eine Einwilligung, eine Wiederholung, einen Rückfall in die Verwundung. Dies bietet aber auch die Gelegenheit, die mobilisierende Macht der Verwundung, einer Anrufung, die man niemals gewählt hat, auszunutzen. [...] Der Zwang, eine Verwundung zu wiederholen, ist nicht notwendig der Zwang, die Verwundung in gleicher Weise zu wiederholen oder völlig in der traumatischen Sphäre jener Verwundung zu verbleiben. Die Kraft der Wiederholung in der Sprache ist möglicherweise die paradoxe Bedingung, durch die sich ein bestimmtes Handlungsvermögen [...] aus der *Unmöglichkeit* einer Wahl herleitet.« (Butler 2017, 176. Hervorhebung im Original)

Das Risiko einer Re-Traumatisierung bleibt auch in der Resignifikation bestehen, wie Butler in diesem Zitat ausführt. Angesichts der Tatsache, dass sprachliche Gewalt wiederholt und somit perpetuiert wird und zwar unabhängig davon, ob Resignifikationen angestrebt werden oder nicht, müsse dieses Risiko jedoch in Kauf genommen werden. Laut Butler liegt darin sogar eine bedeutsame Handlungsmöglichkeit. Einen ähnlichen Gedanken entwickelt Butler an anderer Stelle in *Haß spricht*, an der die modifizierende Wiederholung als eine unvermeidbare und potenziell heilsame Strategie des »Durcharbeitens« vorgestellt wird:

»Niemand hat jemals eine Verletzung durchgearbeitet, ohne sie zu wiederholen: Ihre Wiederholung ist sowohl die Verlängerung des Traumas als auch das, was noch in der traumatischen Struktur als Distanz zu sich selbst erscheint, die konstitutive Möglichkeit, anders zu sein. Es gibt keine Möglichkeit, *nicht* zu wiederholen.« (Butler 2016a, 162–163, Hervorhebung im Original)

Das implizite Eingeständnis, dass die Nicht-Wiederholung unmöglich ist, machen dabei auch die Festivalbesucherinnen, die vor dem Auftritt von Tribe 8 warnten. Ihre Warnung stellt keinesfalls eine komplettes »Herausdrängen« der als verletzend angesehen Inhalte dar. Vielmehr tauchen sexualisierte Gewalt und Frauenfeindlichkeit auch in den Protesten selbst auf und zwar als eine aufdringliche Leerstelle. Gerade das Setzen einer Unbenennbarkeit und die vage, warnende Andeutung darüber macht in diesem Fall auf das aufmerksam, was nicht konkret ausgesprochen werden kann oder darf. In Form dieser seltsam konturierten Abwesenheit sind die (vermeintlich) gewaltvollen Inhalte folglich auch in den Protesten präsent, die die mit Warnungen versehenen Begriffe nicht explizit wiederholen. Dies bedeutet wiederum, dass auch die Warnungen keinen vollständigen Schutz vor erneuten Verletzungen und Re-Traumatisierungen bieten können. Butler folgend ist allerdings anzumerken, dass die warnende Einklammerung ebenfalls eine modifizierende Resignifikation darstellt. Sie ist eingebettet in eine Sorge, wobei dieser Begriff hier in einem alltagssprachlichen, basalen Sinn verstanden wird. Die Protestierenden auf dem Festival verschrieben sich demnach einer feministisch motivierten Unterstützungsethik gegenüber Subjekten, die sie als vulnerabel und sicherheitsbedürftig erachteten.

Was jedoch sind die zugrundeliegenden Subjektkonstituierungen dieser Sorge? Und was sagen die Proteste auf dem Festival über die dort veranschlagte, implizite Konzeption von Macht aus? In diesen Fragen lässt sich auf ein ebenso analytisches wie überaus kritisches Paper der Politikwissenschaftlerin Wendy Brown zurückgreifen, das ebenfalls zeitnah zu den Festival-Kontroversen veröffentlicht wurde. Dort entwickelt Brown den Begriff des *wounded attachment*: Ein Investiertsein in das eigene Leiden, das so weit geht, dass es zu einem aktiv aufrechterhaltenen, von dem Subjekt benötigten Bestandteil seiner Identität wird. In einem solchen *wounded attachment* perpetuiert das Subjekt nicht nur seinen eigenen Schmerz. Es lässt Leiden zugleich zirkulieren in einer schwierigen, intersubjektiven Ökonomie, die aus Selbstvergewisserung wie auch aus moralisierender Rache besteht, wie Brown formuliert:

»*Ressentiment* in this context is a triple achievement: it produces an affect (rage, righteousness) that overwhelms the hurt, it produces a culprit responsible for the hurt, and it produces a site of revenge to displace the hurt (a place to inflict hurt as the sufferer has been hurt).« (Brown 1995, 68. Hervorhebung im Original)

Dies ist, so Brown weiter, verbunden mit einer allgemeinen Ablehnung von Macht. Oder, um dies in einer nietzscheanischen Terminologie auszudrücken, mit einem mangelnden Willen zur Macht:

»[I]dentity structured by this ethos becomes deeply invested in its own impotence, while it seeks to assuage the pain of its powerlessness through its vengeful moralizing, through its wide distribution of suffering, through its reproach of power as such.« (Brown 1995, 70)

Das Subjekt des *wounded attachment* sieht demnach keine Möglichkeit für Selbstermächtigungen, sondern betrachtet sich als weitgehend handlungsunfähig und buchstäblich ohnmächtig. Außerdem vergönnt es anderen den Griff nach Macht, auch wenn dieser nicht nahtlos an bestehende Macht- und Herrschaftsverhältnisse anschließt. Laut Wendy Brown zieht die Identität des *wounded attachment* deswegen notwendigerweise eine Verfehlung nach sich. Die historisch entstandenen, disparaten und hochgradig intransparenten Verquickungen von Macht, Herrschaft und Gewalt, die tatsächlich das Leiden verursachen, werden nicht erkannt. Stattdessen werden konkrete, gewissermaßen erreichbare Akteur:innen zur Verantwortung gezogen.²³ Das so entstehende Subjekt charakterisiert Brown zudem als ein neoliberales. Denn unter dem Regime der *wounded attachments* können kollektive Anliegen Brown zufolge nur noch entlang von genau abgegrenzten Identitäten formuliert werden, deren »Vertreter:innen« gezwungen sind, um begrenzte institutionelle und staatliche, materielle wie anerkennungstechnische Ressourcen zur Leidensminderung zu konkurrieren. Dies perpetuiert wiederum die Bindung der Subjekte an ihre jeweilige, als unbedingt leibbesetzt gedachte Identität. Als Resultat werde der öffentliche, politische Diskurs ersetzt durch ein aufmerksamkeitsheischendes Beharren auf den jeweiligen Leidensbeständen, die untereinander nivelliert und

23 Eine ähnliche Kritik übt auch Butler in *Haß spricht*. In einer Bekräftigung von Foucault heißt es dort: »Das Subjekt ist für Foucault gerade nicht der Gipfel der Macht.« (Butler 2016a, 126). Er schlage hingegen die »Verschiebung vom Subjekt der Macht auf ein Arrangement von Praktiken« (ebd.) vor. Diesen Punkt bezieht Butler anschließend auf rassistische, sprachliche Gewalt: »Wenn das rassistische Szenario sich auf einen einzelnen Sprecher und seine Adressaten beschränkt, wird das politische Problem als ein Zurückverfolgen des Weges gefaßt, dem die Verletzung vom Sprecher zu der psychosomatischen Konstitution dessen nimmt, der den Ausdruck hört bzw. an den er gerichtet ist. Die komplexen institutionellen Strukturen von Rassismus und Sexismus werden so mit einem Schlag auf das Szenario der Äußerung reduziert, und die Äußerung, die nicht mehr als Sedimentierung vorgängiger Institutionen und Anwendungen aufgefaßt wird, wird mit der Macht ausgestattet, die Unterwerfung der Gruppe, an der sie sich richtet, herzustellen und aufrechtzuerhalten.« (Butler 2016a, 127).

gegeneinander ausgespielt werden (Brown 1995, 65–67; 73–74). Vor diesem Hintergrund warnt Brown auch vor einer voranschreitenden Therapeutisierung des Politischen. So heißt es in *Wounded Attachments* spezifisch mit Blick auf Feminismus: »Our challenge [...] includes guarding against abetting the steady slide of political into therapeutic discourse, even as we acknowledge the elements of suffering and healing we might be negotiating.« (Brown 1995, 75).

Es fällt leicht, Browns Kritik auf den hier untersuchten Kontext des Michigan Womyn's Music Festival zu beziehen. Demnach zeigt sich in der Warnung vor Re-Traumatisierungen und den Protesten gegen Phal-lussymboliken und »unterdrückerische« Sprache ein Insistieren auf einer bestimmten, vermeintlich klar konturierten und in sich »ordentlichen« Identität. Dabei handelt es sich um die Identität als cis Frau, die – in Abgrenzung zu anderen Identitäten – als ein leidendes und schutzbedürftiges Subjekt gedacht wird. Brown folgend entsteht über diese Subjektformierung ein Gefühl von Ohnmacht. Dieses entlädt sich an Personen und Praktiken, die für vermeintliche Privilegien und größere Handlungsmacht einstehen – weswegen es zu den heftigen Debatten um männliche und männlich codierte Genitalien, BDSM und symbolische Aneignungen des Phallus kam. Jenseits dieser konkreten Thematiken kann zudem die von Brown gestellte Gegenwartsdiagnose anhand der Kontroversen auf dem Festival bekräftigt werden. So ließen die Proteste und Ausschlüsse keinen Raum für ein geteiltes feministisches Projekt, das cis und trans Frauen sowie, allgemeiner, trans Personen gleichermaßen einbezieht. Stattdessen verharren sie in einem ökonomisierten Gegeneinander-Aufrechnen von verschiedenen Identitäten. Implizit wurde damit stets die Frage bearbeitet, ob das Bedürfnis nach Sicherheit und eigenen Räumlichkeiten für cis Frauen schwerer wiegt als das von trans Frauen bzw. ob die Aufforderung zur Inklusion von trans Personen ein höheres Gut ist als der Schutz von Frauen vor patriarchaler Gewalt. Eine Auflösung dieser vermeintlichen Widersprüche, etwa in Richtung einer weiter gefassten Gesellschaftskritik, kam jedoch im Kontext des Festivals nicht zustande.

Aus Browns Arbeiten lässt sich jedoch nicht nur eine kritische Perspektive auf diesen spezifischen, lesbisch-separatistischen Safe Space herauskristallisieren. In ihrem Essayband *States of Injury*, in dem auch das Paper zu *Wounded Attachments* veröffentlicht wurde, formuliert Brown interessanterweise eine Art Gegenkonzept für feministische Räume. Dazu unterstreicht Brown zunächst deren Wichtigkeit für die Gegenwart: »What postmodernity

dispersed and postmodern feminist politics requires are cultivated political *spaces* for posing and questioning feminist political norms, for discussing the nature of ›the good‹ for women.« (Brown 1995, 49, Hervorhebung im Original). Diese Räume beschreibt Brown weiter als »heterogen«, »vagabundierend« und radikal basisdemokratisch:

»Our spaces, while requiring some definition and protection, cannot be clean, sharply bounded, disembodied, or permanent: to engage postmodern modes of power *and* honor specifically feminist knowledges, they must be heterogenous, roving, relatively noninstitutionalized, and democratic to the point of exhaustion.« (Brown 1995, 50, Hervorhebung im Original)

Im Anschluss an die in *Wounded Attachments* formulierte Kritik fordert Brown zudem, dass diese Räume einem dezidiert politischen Diskurs dienen sollten, der, so Brown, argumentativ anstatt subjektiv und moralisierend ist:

»Such judgments require learning how to have public conversations with each other, arguing from a vision about the common (›what I want for us‹) rather than from identity (›who I am‹) [...] We may need to learn public speaking and the pleasures of public argument, not to overcome our situatedness, but in order to assume responsibility for our situations and to mobilize a collective discourse that will expand them. [...] [W]e may need to loosen our attachments to subjectivity, identity, and morality and to redress our underdeveloped taste for political argument« (Brown 1995, 51)

Mit diesen Überlegungen knüpft Brown an eine liberal-bürgerliche Haltung an, die den gleichberechtigten und ungehinderten Schlagabtausch und den Streit um das bessere Argument als Inbegriff des Politischen sieht. Die Vieltimmigkeit, die daraus laut Brown entsteht, gilt ihr dabei als Garant gegen eine Essentialisierung von Identitäten. Zugleich wird diese Position jedoch angereichert um das feministische Bekenntnis zur Situiertheit und Verkörperung des Subjekts.

Ich referiere Browns Skizzierung eines liberal-basisdemokratischen Raums auch deswegen, weil Brown diesen Topos ebenfalls in einer direkten Intervention in jüngere Debatten um Safe Spaces in Anschlag bringt. Dazu ist anzumerken, dass der Kontext, in dem diese neueren Safe Spaces situiert sind, abermals ein anderer ist. Nach den 1990er Jahren »migrierten« sie an die US-amerikanischen Hochschulen, wo die Einrichtung solcher Räume seit einigen Jahren diskutiert und von studentischen Aktivist:innen eingefordert wird. Dies impliziert zugleich, dass Safe Spaces nun in dem Kontext auftreten, der einem bürgerlich-liberalen Verständnis nach als der ausgezeichnete Ort von Rede- und Denkfreiheit gilt, nämlich in der akademischen

Welt. Darauf nimmt Brown in einer öffentlichen Rede mit dem Titel *Free Speech is not for Feeling Safe* Bezug. Gehalten im Jahr 2014 an der UC Berkeley, spricht sich die Politikwissenschaftlerin hier mit scharfen Worten gegen die Forderungen nach Safe Spaces auf dem Campus aus. Diese stünden, so Brown, in einer Verbindung zu einem neoliberalen Umbau der Universität, die als Ort des freien Sprechens und Denkens zunehmend zerstört wird:

»The public sphere and a university classroom are not for hanging onto your teddy bears. Your bears have their place, back in your room where you're safe and restored. But when we demand – from the Right OR the Left – that universities be cleansed of what is disturbing, upsetting, enraging, ›offensive‹ or triggering, we are complicit both with the neoliberal destruction of university as a place of being undone, transformed, awakened (rather than a place to get job training) AND with neoliberalism's destruction of public spaces and the distinctive meaning of political rights.« (Brown 2014)

In diesem Zitat nimmt Brown eine Verbindung zwischen Safe Spaces und dem Schutz vor potenziell re-traumatisierenden Inhalten (»Triggern«) vor und bringt Safe Spaces in einen direkten Zusammenhang mit Zensur. Implizit wirft sie den Studierenden, die entsprechende Räume fordern, außerdem eine Selbstinfantilisierung und Selbstentmächtigung vor. Damit schließt Brown merklich an ihre frühere Arbeit zum Konzept des *wounded attachment* an.

Eine ähnliche kritische Analyse formuliert auch Jack Halberstam. Unter direktem Bezug auf die Theorien Wendy Browns veröffentlichte der Queertheoretiker ebenfalls im Jahr 2014 einen vielbeachteten Blogbeitrag. Dieser diagnostiziert eine zunehmende Neoliberalisierung und Therapeutisierung feministischer Diskurse, die Halberstam näher beschreibt als »a rhetoric of harm and trauma that casts all social difference in terms of hurt feelings and that divides up politically allied subjects into hierarchies of woundedness« (Halberstam 2014). Für diese Entwicklung sind Safe Spaces laut Halberstam symptomatisch: Über diese Praxis gerieten noch so unbedeutende, individuelle Verletzungen in den Fokus. Das grassierende Sicherheitsdenken sorge außerdem für inneraktivistische Zensur. Anstatt eines solchen Mikro-*policing* sei eine explizit politische Analyse von rassistischen und kapitalistischen Unterdrückungsweisen gefragt (ebd.). Mit dieser letzten Forderung setzt Halberstam einen Gegensatz, demzufolge entweder eine Hinwendung zu einer Rassismuskritik stattfindet oder eine Forderung nach Safe Spaces. Diese Räume erscheinen unter der von Halberstam formulierten Perspektive somit als ein alleiniges Anliegen von weißen, privilegierten Subjekten. Daran anschließend entwickelt der Essay auch eine betont launische Qua-

si-Genealogie des US-amerikanischen Feminismus, wonach die 1990er Jahre die Absage an den vormals vorherrschenden »weepee white lady feminism« markieren:

»Political times change and as the 1980s gave way to the 1990s, as weepee white lady feminism gave way to reveal a multi-racial, poststructuralist, intersectional feminism of much longer provenance, people began to laugh, loosened up, people got over themselves and began to talk and recognize that the enemy was not among us but embedded within new, rapacious economic systems. [...] [I]n the 1990s, books on neoliberalism, postmodernism, gender performativity and racial capital turned the focus away from the wounded self and we found our enemies and, as we spoke out and observed that neoliberal forms of capitalism were covering over economic exploitation with language of freedom and liberation, it seemed as if we had given up wounded selves for new formulations of multitudes, collectivities, collaborations, and projects less centered upon individuals and their woes.« (Halberstam 2014)

In diesem Zitat überblendet Halberstam die queerfeministische Theoriebildung der 1990er Jahre mit einem »intersectional feminism« und suggeriert somit ein selbstverständliches Einhergehen von beidem. Zudem zieht Halberstam eine weitere Trennlinie, nämlich zwischen den Auseinandersetzungen mit den eigenen konstitutiven Beschädigungen und einer Kritik des hyperkapitalistischen Neoliberalismus. Letztere erfordere eine Abkehr von dem »wounded self«, so der Essay. Safe Spaces hingegen interpretiert Halberstam als ein wiederkehrendes Relikt aus vergangenen Zeiten, in denen Feminismus noch politisch unterentwickelt war.

An diesem Punkt wird deutlich, dass die Befassung mit dem Michigan Womyn's Music Festival und den queerfeministischen, kritischen Antworten auf diesen und andere, gegenwärtige Safe Spaces zu einer ganzen Reihe von komplexen Themenbereichen führt. Dazu zählen: Trauma, Redefreiheit und Neoliberalismus. Wie sich bereits an den Debattenbeiträgen von Brown und Halberstam ablesen lässt, werden diese Themen in der Genealogie der Safe Spaces noch weiter an Dringlichkeit gewinnen. Gründe dafür sind sowohl die bereits erwähnte Verbindung mit Trigger Warnings als auch ihr Auftauchen in der akademischen Welt. Eine genauere Untersuchung dieses Zusammenhangs werde ich im nächsten Kapitel vornehmen und dabei auch auf Browns und Halberstams Kritiken zurückkommen. Vorwegnehmend ist zu sagen, dass ich für eine Entzerrung der von beiden zusammengeführten Topoi plädieren werde. Es ist nicht der Fall, dass Safe Spaces notwendigerweise mit Trigger Warnings oder auch nur mit Traumadiskursen einhergehen müssen. Ebenso wenig steht die Forderung nach universitären Safe

Spaces in einem scharfen Gegensatz zu weitergefassten, kritischen Analysen von Neoliberalismus und Rassismus. Außerdem werde ich in Abgrenzung zu Brown einen verstärkten Fokus auf die Frage legen, welche impliziten Zugangsbeschränkungen der von ihr veranschlagte rational-argumentative Prozess bereits beinhaltet. Anders formuliert: Was gilt im öffentlichen Diskurs überhaupt als legitime und hörbare Äußerung und wer setzt die Parameter dafür? Spezifisch im Hinblick auf Safe Spaces werde ich dabei eine Umkehrfigur veranschlagen. Diese Räume stellen meiner Interpretation nach keine Zensur dar und produzieren diese auch nicht. Stattdessen ist zu fragen, warum völlig intelligible Forderungen nach Safe Spaces im gegenwärtigen Diskurs kaum Chancen haben, gehört zu werden.

In Bezug auf das Michigan Womyn's Music Festival möchte ich abschließend mithilfe von Ann Cvetkovichs Arbeit *An Archive of Feelings* eine Alternativposition zu den Kritiken von Brown und Butler aufzeigen. In dieser Monografie kartografiert Cvetkovich US-amerikanische, lesbische und queere Subkulturen und die dort entwickelten, nicht-professionellen, findigen Praktiken der Traumabewältigung. Dazu zählt Cvetkovich auch die Entstehung eines Moshpits während des Auftritts von Tribe 8 auf dem Festival. Dieses erlaube ein körperliches und sexualisiertes Ausagieren von negativen Affekten sowie eine lustvolle Aneignung der eigenen verkörperten Vulnerabilität. Vor diesem Hintergrund wirft Cvetkovich auch die Frage auf, ob nicht ausgerechnet das Moshpit die Fortführung des Festivalanspruchs war, Lesben und Frauen einen Safe Space bieten zu können:

»It's hard to say whether the mosh pit was a violation of safe space or the preservation of it; in true Michigan spirit, the pit was carefully marked off like other ›special interest‹ audience areas such as the chem- and smoke-free spaces. But within those boundaries, women were free to create their own lezzie version of an ostensibly masculinist tradition, and they proceeded to forge an intricate balance between physical abandon and attention to other bodies. [...] As an initially tentative and then increasingly fearless participant, I can testify that moshing's appearance of physical danger is deceptive, and that one of its pleasures is its power to work with this fear; it offers the physical pleasure of touching lots of different (and at Michigan mostly naked) bodies as well as the psychic pleasure of overcoming resistance to collective and/or anonymous erotic connections. Mosh pits provide an arena for exploring the physical and psychic dimensions of safe space – a process that includes the solicitation of fear and danger.« (Cvetkovich 2003, 84–85)

Ich zitierte Cvetkovichs Argumentation nicht mit der Intention, das Festival gegen Kritiken in Schutz zu nehmen. Mir geht es vielmehr um den Hinweis auf Umgangsweisen mit Traumata, die weder mit einer »traditionellen«, in

erster Linie diskursiv »durcharbeitenden« Therapie noch mit einem liberal-bürgerlichen Diskursideal kurzzuschließen sind. Ich halte es außerdem für lohnend, darüber nachzudenken, wie die von Cvetkovich beschriebenen, spezifisch subkulturellen Praktiken auf eine Makroebene gehoben werden können. Was wäre ihr Pendant zu dem von Brown vertretenen, feministisch gewendeten Topos des argumentativ-rationalen, öffentlichen Diskurses? Ich habe keine umfassende, theoretisierende Antwort auf diese Frage. Allerdings führt bereits diese Überlegung zu einer versprengten Genealogie kritisch-somatischer Praktiken, die ich im Fortgang dieser Arbeit weiter skizzieren werde. Dazu zählt Foucaults kynische Kritik wie auch die von Preciado mitverbreiteten Drag-King-Workshops. Über diese schreibt Preciado rückblickend, dass es sich dabei sowohl um eine kollektive Umarbeitung von Gender als auch um die Schaffung eines eigenen, öffentlichen Raums handele:

»What struck me about that first experience was the power of the workshop as a collective plan of action for the reprogramming of gender, its potential to function as a political laboratory, its denseness in its capacity as public space.« (Preciado 2013, 368–369)

Auf diese Art von Praktiken und Räumen werde ich in Abschnitt 9.5.3 erneut zurückkommen.

4.8 Fazit

Dieses Kapitel befasste sich mit den feministischen Safe Spaces der 1970er und 1990er Jahre und machte deren Veränderungen und Kipppunkte anhand von Foucaults Sorgebegriff fassbar. Eine besonders wichtige Rolle spielten dabei die *consciousness-raising*-Praktiken und die daraus entstehenden kollektiven Räume, die die Frauen- sowie die Schwulen- und Lesbenbewegung etablierten. Anhand von innerfeministisch geteilten »Minimalmerkmalen« von *consciousness raising* wurden diese Räume und Praktiken als (Selbst-)Sorge konzeptualisiert. Zu diesen Gemeinsamkeiten gehören: Die unbedingte Kollektivität der Selbstbefragungen, die beim *consciousness raising* vorgenommen wurden; die gemeinsam erzeugte, affektiv wirksame Einsicht in das Ausmaß der eigenen Gewordenheit durch Macht; die Einübung eines »Rüstzeugs«, das auch über den Safe Space der lokalen Gruppe hinaus zum Einsatz gebracht werden konnte; sowie die Verzahnung von individueller mit gesellschaftlicher Transformation –

wobei letzteres insbesondere auf den radikalen, weißen wie nicht-weißen Feminismus zutraf. In Korrespondenz zu diesen Merkmalen habe ich eine Interpretation von Foucaults Sorgebegriff vorgeschlagen, die auf der Kollektivität und Skalierbarkeit von (Selbst-)Sorge fokussiert. (Selbst-)Sorge ist demnach ein Modus der Subjektformierung, der eine Intervention in bestehende Macht- und Herrschaftsformationen, in Mikro- wie Makrostrukturen tätigt. Indem es sich in diesen Formationen verortet, wird dem selbstsorgenden Subjekt die Dimensionen des herrschaftlichen Zugriffs auf den eigenen Körper und das eigene psychische Leben transparent. Allein die Explizierung des eigenen Werdensprozesses stellt dabei bereits eine Distanznahme von der vorgängigen Subjektformierung dar. Die konkreten, körperlichen wie diskursiven Praktiken, die zu einer solchen (Selbst-)Reflexion nötig sind, erlernt es wiederum von und mit anderen. Im Hinblick auf die bewegungspolitischen Safe Spaces betonte die Interpretation somit ihren propädeutischen und teilweise stark instrumentellen Charakter. Allgemein wurde sowohl innertheoretisch als auch materialbezogen für eine Abgrenzung plädiert: (Selbst-)Sorge nach Foucault ist niemals eine individualistische oder auch nur rein individuumsbezogene Tätigkeit. Ebenso sind die hier untersuchten Safe Spaces nicht bereits deswegen individualistisch oder therapeutisch zu nennen, weil sie auf Befragungen des eigenen Selbst gründeten. Allerdings konnte diese Praxis im weißen Feminismus durchaus in einer Nähe zu therapeutischen Diskursen und Techniken stehen und dabei teilweise individualisierende oder autoritäre Züge annehmen, wie aufgezeigt wurde. Diese beiden Umschlagspunkte sind erneut informativ für das Konzept der (Selbst-)Sorge. Sie verdeutlichen, dass es sich dabei um eine oszillierende, niemals gesicherte Subjektformierung handelt, die nur über die dazugehörige wiederholte (Selbst-)Überprüfung und die Bereitschaft zum korrektiven Eingriff wirksam bleiben kann. Einen zeitgenössischen Gegenentwurf zu den Selbstbefragungen der weißen, radikalen wie bürgerlich-liberalen Gruppen entwickelte hingegen das Combahee River Collective. In ihrer vielrezipierten Erklärung beschrieben die Kollektivmitglieder ihre *consciousness-raising*-Praxis, die, anders als die des weißen Feminismus, die Rassifizierung und Klassenbedingtheit ihrer vergeschlechtlichten Erfahrungen miteinbezog. Darin implizit ist ein stärker auf die Gesamtgesellschaft ausgerichtetes Vorgehen.

In einem nächsten Schritt wandte sich das Kapitel den Safe Spaces des separatistischen Feminismus zu, der in den 1980er Jahren die Frauenbewegung ablöste. Dabei diente das Michigan Womyn's Music Festival und die

damit verbundenen Debatten um Traumatisierungen und die Inklusion von trans Personen als analytisches Prisma. Im Abgleich zur (Selbst-)Sorge arbeitete das Kapitel einen wichtigen Unterschied heraus: Anders als ihre genealogischen »Vorgänger« entwickelten die separatistischen Räume keine »ebenenübergreifende« oder gesamtgesellschaftlich ausweitbare Strategie. Ihr Mangel an antirassistischer Gesellschaftsanalyse wurde dabei bereits in den 1980er Jahren in Arbeiten des Black Feminism kritisiert. Allerdings dienten diese Safe Spaces und der dazugehörige Feminismus in noch einer weiteren Weise als Negativvorlage und Ansatzpunkt von innerfeministischer Kritik. So lassen sich in der damals neu aufkommenden (weißen) queere feministischen Theorie der 1990er und frühen 2000er Jahre theoretische Verarbeitungen der genannten Debatten erkennen, wie anhand der Frühwerke von Wendy Brown, Judith Butler, Jack Halberstam und Paul Preciado aufgezeigt wurde. Diese Arbeiten wurden in der hier entfalteten Genealogie als spezifisch queeres und feministisches Korrektiv zur verlorengegangenen makropolitischen Dimension gelesen. Sie verknüpfen ein situiertes und aus Subkulturen gewonnenes Wissen mit einer umfassenden Kritik an gesellschaftlichen Strukturen wie Heteronormativität und Neoliberalismus. Aber auch hinsichtlich der Traumathematik nahmen sie Interventionen vor. So verbindet Halberstams, Preciados und Butlers Kritiken ein Bekenntnis zur modifizierenden Aneignung, wobei diese insbesondere bei Butler als traumatherapeutische Strategie ausgewiesen wird. Dies stand quer zur sicherheitsbedachten Festivalkultur, die Vermeidungsstrategien und Sorge priorisierte.

Die Rezeption von Browns Arbeit zum *wounded attachment* führte außerdem zu Merkmalen der separatistischen Safe Spaces, die sie als Zeitphänomene des aufkommenden Neoliberalismus erkennbar machten. Dazu zählt ihr Investiertsein in die Identität Frau als leidendes Subjekt, wobei dieses Leiden gegen andere Marginalisierte in Anschlag gebracht wurde. Eine umfassendere Kritik von – rassifizierenden und kapitalistischen – Genderregimen, die die Involvierung *sämtlicher* Subjekte aufzeigt, wurde so erschwert. Neben dieser zunehmenden Neoliberalisierung war die enge Verbindung von Feminismus und Trauma eine weitere »Weichenstellung«, die auf die Safe Spaces der Gegenwart verweist. Dies bedeutet jedoch nicht, dass die rezipierte queere feministische Kritik schlichtweg übertragbar wäre auf heutige Safe Spaces, wie ich argumentiert habe. Erneut bedarf es einer kontextspezifischen Analyse. Die von Brown und Halberstam diagnostizierte Verbindung von Safe Spaces mit Neoliberalismus dient dabei als inhaltliches Signal für die weitere genealogische Untersuchung.

5. Genealogie III: Universitäre Safe Spaces

5.1 Einleitung

Wie im vorherigen Kapitel beschrieben, erstreckten sich die Debatten um die separatistisch-feministischen Safe Spaces bis ins Jahr 2000. Damit bewegt sich die zu entfaltende genealogische Analyse weiter auf die Safe Spaces der Gegenwart und jüngeren Vergangenheit zu. In ihrer Auseinandersetzung mit ebendiesem Zeitabschnitt wendet sie sich im Folgenden dem Kontext zu, über den Safe Spaces in das Bewusstsein der US-amerikanischen Öffentlichkeit gelangten – den US-Hochschulen. Die dortigen, von Studierenden formulierten Forderungen nach entsprechenden Räumen auf dem Campus trafen insbesondere in den Jahren 2014 und 2015 auf große mediale Aufmerksamkeit. Dabei wurden auch die Topoi in Umlauf gebracht, mit denen Safe Spaces weiterhin primär assoziiert werden: Zensur, Kritikfeindlichkeit und generationsbedingte Hypersensibilität. Es ist gerade die enge Verknüpfung von Safe Spaces, Universität und öffentlich-medialen Kontroversen, die eine Betrachtung dieses Kontexts unbedingt notwendig macht.

Wie auch schon die vorangegangenen Kapitel geht auch dieses weiterhin von folgenden Prämissen aus: Der Begriff des Safe Space ist ein Kollektivsingular, das heißt, er beschreibt faktisch viele unterschiedliche Praktiken und Phänomene. Die Safe Spaces der jüngeren Vergangenheit und Gegenwart sind Sedimentierungen ihrer Geschichte. Und schließlich: Die normative Bewertung der jeweiligen Ausformung eines Safe Space gelingt nicht über eine großflächige, zeitdiagnostische Moralisierung, sondern mithilfe einer kleinschrittigen, an Kippunkten interessierten Analyse. Es ist folglich notwendig, entschieden kontextsensitiv zu verfahren. Dies bedeutet zunächst, die Analyse auf das sehr spezifische Umfeld des US-amerikanischen

Campus scharfzustellen. Nicht nur handelt es sich dabei um einen komplexen und politisch hoch umkämpften Zusammenhang, dort bilden sich auch sehr besondere Safe Spaces aus. Erstmals in der hier untersuchten Geschichte dieses Konzeptes existieren Safe Spaces an einer *Institution*. Die Frage, ob diese Räume überhaupt eingerichtet werden können oder sollen, unter welchen Bedingungen dies geschieht und wem ein Safe Space zugestanden wird, ist auf dem Campus dementsprechend nicht nur eine Frage von subkulturellen, innerfeministischen und/oder aktivistischen Auseinandersetzungen. Vielmehr verweisen diese Streitpunkte unweigerlich auf die Universitäten selbst und deren offizielle Standpunkte und Politiken. Bildlich gesprochen addieren sich zu den Fliehkräften, die an Safe Spaces zerren, auf dem gegenwärtigen US-Campus noch weitere und stärkere hinzu.

Wie jedoch kann man sich diesem besonderen Umfeld annähern? Aus der hier veranschlagten machtanalytischen Perspektive kommt es zunächst darauf an, die Kämpfe und Auseinandersetzungen um Safe Spaces auf dem Campus zu verstehen – und dazu ist es notwendig, die verfestigten Strukturen und veränderlichen Machtverhältnisse in den Blick zu nehmen, in denen die Forderungen nach solchen Räumen überhaupt erst aufkommen. Anders formuliert, ich möchte herauspräparieren, was sich genau hinter diesen studentischen Forderungen verbirgt und in welches Umfeld sie intervenieren. Warum kommt das Bedürfnis nach solchen Räumen ausgerechnet auf den US-amerikanischen Campus auf? Welche Bedeutungen kann der Begriff des Safe Space dort annehmen? Wer ist an dieser Bedeutungsgebung beteiligt und wessen Interpretation hat die Oberhand? Unter welchen politischen Bedingungen wird der Begriff des Safe Space eingesetzt, was also ist das politische Klima, in dem er zirkuliert? Dies sind die Fragen, mit denen sich dieses Kapitel in einem ersten Schritt beschäftigt. Auf diese Weise soll der Fokus der Analyse im Vergleich zu den oben genannten zeitdiagnostischen Ansätzen zugleich geöffnet und verkleinert werden. Weiter gefasst ist meine Untersuchung, insofern sie sich nicht nur auf einzelne aktuelle Ereignisse und Vorfälle stützt, sondern auf das spezifische Milieu der US-Universität und dessen Rahmenbedingungen blickt. Gleichzeitig nimmt meine Analyse jedoch eine einzelne Universität als ersten Ansatzpunkt. Dies erlaubt eine detailliertere Betrachtungsweise.

Die Universität, auf die ich mich in diesem Kapitel in einem ersten Schritt fokussiere, ist die Rutgers University in New Brunswick, New Jersey. Diese Universität ist weder besonders noch exemplarisch. Allerdings kann sie – in einer erneut an Foucault angelehnten Art und Weise – als

ein Vergrößerungs- oder Brennglas für eine historisierende Betrachtung dienen. Auf dem Campus der Rutgers University gab es über Jahre hinweg Entwicklungen, die als formierend angesehen werden können für die heutigen geforderten und real existierenden Safe Spaces auf US-Campus. Mit anderen Worten: Anhand der Rutgers University lässt sich genealogisch nachverfolgen, wie die gegenwärtigen, universitären Modelle von Safe Spaces zustande kamen, welche diskursiven und institutionalisierten Weichenstellungen dafür nötig waren. Es ist diese Entstehungsgeschichte, die ich als beispielhaft erachte für die Thematik der universitären Safe Spaces allgemein.¹ Um dies zu verdeutlichen, lege ich in einem ersten Schritt eine genealogisch-lebensweltliche Zustandsbeschreibung an. Diese zeichnet Ereignisse nach, die sich in den letzten Jahren an dieser Universität an der Schnittstelle von Marginalisierung und Sicherheit zugetragen haben. Dabei wird auch ersichtlich, welche Faktoren die Forderungen nach universitären Safe Spaces informieren. Es lässt sich somit herausarbeiten, worauf diese Forderungen abzielen und auf welche Zustände und Bedürfnisse existierende universitäre Safe Spaces antworten – und ob sie dies überhaupt tun.

1 Dazu ist anzumerken, dass die Rutgers University neben dem Oberlin College, der University of Chicago und den Universitäten Yale und Berkeley in medialen Auseinandersetzungen mit universitären Safe Spaces oftmals als prominentes Beispiel auftaucht, an dem die vermeintliche Unintelligibilität und Überdrehtheit heutiger studentischer Forderungen aufgezeigt wird. Im Fall der Rutgers University trug ein Kommentar aus der dortigen Studierendenzzeitung entscheidend zu dieser wiederholten Nennung bei. In diesem wurde die Verwendung sogenannter Trigger Warnings im Seminarraum und auf Lektürematerialien gefordert. Für eine nähere Rezeption vgl. Abschnitt 5.3 in diesem Kapitel. Ein weiterer möglicher Grund ist, dass an der Rutgers University implizit eine bestimmte Klischeevorstellung festgemacht werden kann. So handelt es sich dabei um eine Universität an der Ostküste der USA mit Schwerpunkten auf Gender Studies und afro-amerikanischer Geschichte und einer hauptsächlich links-liberalen Studierendenschaft (Rutgers University – New Brunswick; Prewett 2018) – all dies sind Faktoren, die sich leicht mit einer Forderung nach universitären Safe Spaces assoziieren lassen.

5.2 Forderungen nach Safe Spaces – eine genealogisch-lebensweltliche Spurensuche

Ein wichtiger Aspekt in dem Wunsch nach Safe Spaces auf dem Campus sind die Debatten um die Suizide von LGBT²-Jugendlichen. Diese entwickelten sich in den USA insbesondere im Herbst 2010, nachdem der Tod des Rutgers-Studierenden Tyler Clementi für landesweite öffentliche Aufmerksamkeit sorgte. Der 18-Jährige hatte sich im Sommer gegenüber seinen Eltern als schwul geoutet und im August sein Studium in New Brunswick aufgenommen, nur wenige Wochen später sprang er von einer Brücke in den Hudson River. Dem vorangegangen war ein Angriff auf Clementis Privatsphäre durch andere Rutgers-Studierende: In den USA ist es üblich, im ersten Semester in einem Wohnheim auf dem Campus zu wohnen und sich dort zu zweit ein Zimmer zu teilen. Die *roommates* werden einander durch die Universität zugeordnet. Zwei Tage vor seinem Suizid wandte sich Clementi an die zuständige Verwaltung und bat darum, einen neuen Mitbewohner zu bekommen. Sein damaliger *roommate* namens Dharun Ravi hatte ihn mithilfe seiner Webcam für einige Sekunden bei einem Treffen mit einem Liebhaber beobachtet. Eine zweite Spähaktion verhinderte Clementi selbst, indem er vor dem nächsten Date die Kabel des Laptops und der Webcam entfernte; er wusste von den Plänen seines Mitbewohners über dessen Twitteraccount, wo dieser eine weitere »viewing party« angekündigt hatte. Ob der Mitbewohner ein geschlossen homophobes Weltbild hat, ist nicht klar. Genauso wenig lässt sich rekonstruieren, welche Rolle der Vorfall in Clementis Entscheidung zum Suizid spielte (Parker 2012).

Nach Bekanntwerden des Falls ereignet sich in den USA eine öffentliche Diskussion um die Selbstmordgefährdung von LGBT-Jugendlichen, in der sich etwa die Talkmasterin Ellen DeGeneres sowie der damalige Präsident Barack Obama positionierten (Friedman 2010; The Obama White House 2010). LGBT-Organisationen forderten harte Strafen für Ravi und dessen Bekannte, die in das Geschehen eingeweiht war. Das Verhalten der Studierenden wurde dabei häufig als homophobes Online-Mobbing aufgefasst, auch

2 Die hier verwendete Abkürzung LGBT (Lesbian, Gay, Bisexual, Trans) orientiert sich am Debattegeschehen, das ebendiese Identitäten wiederholt thematisiert. Meine Absicht ist folglich nicht, diese Identitätsnennungen als vollumfänglich darzustellen. Im Verlauf des Kapitels verwende ich außerdem die Begriffe »queer« und »Queers«, die in diesem Abschnitt als deskriptive Oberbegriffe gedacht sind.

in der medialen Berichterstattung (Parker 2012). Einen anderen, weniger individualpsychologischen Akzent hingegen setzte die an der Rutgers University ansässige Gruppe *Queering the Air*. In einem Statement wies diese auf die Mitverantwortung der Universität hin, die die Sicherheitsbelange von LGBT-Studierenden jahrelang vernachlässigt habe:

»Rutgers' President, Richard McCormick says, ›I believe we did all we could and we did the right thing.‹ We strongly disagree. Two students [Ravi und seine Bekannte] are being scapegoated for the failure of the university to provide a safe environment for Rutgers' diverse community. We continue to demand answers and action on long-standing complaints about the campus climate for lesbian, gay, bisexual, transgender, and queer (LGBTQ) people and other historically-marginalized populations.« (Zitiert nach: Franke 2010)

Das Vergeltungsbedürfnis im Fall Clementi äußere sich außerdem in rassistischen, anti-asiatischen Angriffen auf Ravi und seine Bekannte, so das Statement weiter. Gegen den indischen Staatsbürger Ravi würden Rufe laut, er solle doch »nach Hause gehen« (Franke 2010).

Zwei Jahre nach dem Suizid von Tyler Clementi publiziert die *New York Times* eine Reportage, die interessanterweise tatsächlich auf ein Bemühen der Rutgers University um Sicherheit für LGBT-Studierende hindeutet. Berichtet wird von zahlreichen neuen Maßnahmen in diesem Bereich. In einem Wohnheim existiert ein Stockwerk nur für LGBT- und LGBT-freundliche Studierende. Im Zuordnungsverfahren der Mitbewohner:innen können Studierende angeben, mit (anderen) LGBT zusammenleben zu wollen. Der Etat des Rutgers Center for Social Justice and LGBT Communities wurde von 40.500 US-Dollar im Jahr 2011 auf 70.000 US-Dollar im Jahr 2012 erhöht. Das Zentrum stellt nicht nur Ansprechpersonen für LGBT, sondern wendet sich auch aktiv an andere Studierende, wie die damalige Leiterin des Zentrums betont:

»Ms. Kurtz said one of the big priorities of her job was to ›create allies‹ – people whose identities do not correspond to any of the initials in her portfolio, but who consider themselves friendly to the cause or causes and want to learn more about how to help.« (Kaminer 2012)

Trainingsprogramme zum Thema LGBT für Studierende und Dozierende seien ausgebucht und die Nachfrage nach den von dem Zentrum herausgegebenen »Ally«-Ansteckern sei enorm. Diese Veränderungen schlugen sich auch in den landesweiten Rankings der US-Universitäten nieder:

»[T]his week, Campus Pride, an organization that rates schools based on the inclusiveness of their policies, upgraded Rutgers's main campus in New Brunswick to the maximum rating, five stars. Out of the 32 possible categories in which a school can distinguish itself, Rutgers scored in 31.« (Kaminer 2012)

Auf diese Rankings, die Universitäten entlang der von ihnen getroffenen Maßnahmen für Queers bewerten, werde ich im Verlauf des Kapitels näher eingehen. An dieser Stelle ist einordnend anzumerken, dass an der Rutgers University noch weitere identitätspolitische Zentren existieren, die auf dem Campus Ansprechpartner:innen, Räume und Ressourcen für eine bestimmte Gruppe von Marginalisierten zur Verfügung stellen. Neben dem Center for Social Justice existieren dort auch ein Women's Center sowie das Paul Robeson Cultural Center für Universitätsangehörige of Color. In der Thematik der universitären Safe Spaces kommt diesen Zentren eine immens wichtige Bedeutung zu, insofern sie im alltäglichen Sprachgebrauch mit »Safe Space« oder vergleichbaren Begriffen umschrieben werden. In Bezug auf die Rutgers University entnehme ich dies den Selbstdarstellungen der entsprechenden Organisationen. Auf der Facebookseite der feministischen Rutgers University Women's Center Coalition heißt es: »The center serves as a place for people to come together and interact within a safe space.« (Rutgers University Women's Center Coalition). In ähnlicher Weise charakterisiert sich das Paul Robeson Cultural Center auf seiner Website: »PRCC functions as a safe haven, ›home away from home‹ and community hub« (Paul Robeson Cultural Center). Aber auch über diese spezifische Hochschule hinaus findet eine entsprechende Begriffsverwendung statt, wie ein Online-Kommentar des Studenten Cameron Okeke zeigt. Unter der Überschrift *I'm a black UChicago graduate. Safe spaces got me through college* bezeichnet Okeke das Zentrum für People of Color an der University of Chicago als einen Safe Space (Okeke 2016). Einen weiteren Beleg liefert ein Blick auf thedemands.org. Die Webseite, die 2016 eingerichtet wurde, listet Forderungen von antirassistischen Universitätsgruppen an 80 verschiedenen US-Hochschulen auf und stellt damit eine der wenigen Ressourcen dar, die eine detaillierte Auskunft über die Forderungen der studentischen Aktivist:innen geben. Ist dort von einem »safe space« die Rede, bezieht sich dies in den meisten Fällen auf ein kulturelles Zentrum für Universitätsangehörige

rige of Color. Drei Studierendengruppen fordern unter diesem Schlagwort wiederum bezahlbare Wohnheimplätze exklusiv für Studierende of Color.³

»Safe Space« kann an den US-Hochschulen also einen Informations- und Gemeinschaftsraum oder auch ein Wohnheim für eine bestimmte marginalisierte Gruppe bezeichnen. Dies impliziert mehrere Punkte. Zunächst beziehen sich die entsprechenden Forderungen auf konkrete, physische Orte. Im Fall der Wohnheimplätze hat der Ruf nach diesen Räumen einen ökonomischen Hintergrund. Außerdem kann er sich auf Orte beziehen, die in dieser Form bereits an zahlreichen US-Hochschulen seit Jahrzehnten etabliert sind. Das Paul Robeson Cultural Center an der Rutgers University existiert etwa seit 1967 (Paul Robeson Cultural Center), das LGBT-Zentrum seit 1992 (Center for Social Justice Education & LGBT Communities a). Ebenso sind Wohnheime exklusiv für Studierende, die einer Minderheit zugehören, keine Seltenheit an US-Hochschulen. Beides widerspricht der gängigen Vorstellung, dass universitäre Safe Spaces ein neuartiges, gegenwartsspezifisches Phänomen seien. Bedeutsamerweise werden die Verständnisse von Safe Spaces als Wohnheime und Zentren in den gegenwärtigen Debatten allerdings oftmals überlagert durch eine andere Vorstellung, nämlich der eines Seminarraums als einem Safe Space.

Auch dieser Strang der Debatte lässt sich mit Blick auf die Rutgers University genauer fassen und genealogisch zurückverfolgen. So veröffentlichte die dortige Studierendenzzeitung *The Daily Targum* im Februar 2014 eine Online-Kolumne, die, anders als thedemands.org, in den darauffolgenden Monaten und Jahren in zahlreichen Medienkommentaren zitiert wurde. Der Artikel befasst sich mit sogenannten Trigger Warnings – meist schriftlichen Warnhinweisen, die vor potenziell verstörenden und/oder retraumatisierenden Inhalten (»Triggern«) warnen. Diese stellten ein hilfreiches und sogar notwendiges Werkzeug im Seminarraum dar und sorgten dort für mehr Sicherheit und Inklusion, so die Kolumne. Am Ende des Beitrags heißt es dazu: »[B]y creating trigger warnings for their students, professors can help to create a safe space for their students – one that fosters positive

3 Ein kulturelles Zentrum fordern Studierende an der Webster University, der California State University, East Bay, der Clemson University, der Iowa State University, der Mississippi State University und der Rhode Island School of Design. Wohnheimplätze fordern Studierende an der California State University, LA, der University of California, Irvine und der University of California, LA. Erwähnt wird der Begriff des Safe Space außerdem von Studierenden am Amherst College – um anzukreiden, dass ihre Hochschule genau dies für Studierende of Color nicht ist (thedemands.org).

and compassionate intellectual discussion within the collegiate classroom.« (Wythe 2014). Der Artikel verweist in seiner Begründung mehrmals in appellativer Weise auf emotionale Belastungen unter Studierenden: »Within our classrooms, we must be aware of the fact that many of our students enter – and exit – our University with serious traumas, which can cause emotional or psychological distress within our own classrooms.« (Wythe 2014). Gleichzeitig hebt die Kolumne jedoch die Machbarkeit von Trigger Warnings hervor und betont, dass sie Studierenden mit Traumata zu einer besseren Planung verhelfen könnten. An diesen Stellen argumentiert der Artikel mit einem managementartigen, zweckorientierten Pragmatismus:

»Likewise, due to trigger warnings' simplicity, professors can implement these triggers in various ways. During the beginning of a course, professors can add these warnings on their syllabi, informing students which books possess triggering material and which books are trigger-free. These simultaneously allows students to plan their reading schedule ahead of time for tackling triggering passages and/or discussing an alternate reading schedule with their professor at the beginning of the semester. Professors can also dissect a narrative's passage, warning their students which sections or volumes of a book possess triggering material and which are safer to read. This allows students to tackle passages that are not triggering but return to triggering passages when they are fully comfortable.« (Wythe 2014)

Im Jahr 2014 befand sich die öffentliche Debatte um Safe Spaces auf ihrem Höhepunkt. Die – an vielen Stellen in einem sachlichen Tonfall geschriebene – Kolumne wurde eingespeist in landesweite, erbitterte Diskussionen und diente zahlreichen Medien als Beweis für die endgültige Verweichlichung der heutigen Studierenden und die völlige Absurdität ihrer Forderungen.⁴ Bedeutsam ist diese Kolumne jedoch noch aus einem weiteren Grund. Mit ihrer weitläufigen Rezeption wurde zugleich ein bestimmtes Verständnis sowohl von Safe Spaces als auch von Trigger Warnings transportiert. Die Warnungen, zusammen mit dem zugrundeliegenden Traumadiskurs, werden in der Kolumne eng verbunden mit dem Begriff des Safe Space. Dementsprechend wird davon ausgegangen, dass es das Ziel von Trigger Warnings sei, einen solchen Raum zu schaffen. Diese vermeintlich notwendige, quasi naturalisierte Paarung von Trigger Warnings und Safe Spaces

4 Diese Position vertreten – in der Reihenfolge – Artikel aus dem *Guardian*, der *New York Times* und der Zeitschrift *The Atlantic* (Flood 2014; Medina 2014; Lukianoff und Haidt 2015); im deutschsprachigen Raum vertritt etwa ein Kommentar aus der *Neuen Züricher Zeitung* diese Meinung (Zimmermann 2016).

ist bemerkenswert, denn sie findet sich bis heute in zahlreichen, sowohl innerfeministischen als auch öffentlich-medialen Auseinandersetzungen mit dem Konzept.

Ich möchte den Fortlauf der Debatten weiter illustrieren anhand von zwei Redeauftritten, die zwei Jahre später an der Rutgers University mit einem Abstand von nur zwei Monaten stattfanden. Den Anfang machte der ultra-rechte Publizist Milo Yiannopoulos, der im Februar 2016 im Rahmen seiner *The Dangerous Faggot-Tour* auf dem Campus in New Brunswick sprach. In dem Vortrag fallen die Begriffe »safe space« und »trigger warning« häufig. Milo Yiannopoulos macht beide Konzepte zum Inbegriff einer überbordenden Political-Correctness-Kultur (The College Fix 2016, Minute 28:16-28:18). Auf dem Campus seien sie nichts Geringeres als ein Angriff auf das Ziel von Bildung, Menschen herauszufordern und neuen Ideen auszusetzen:

»Up against that mission [...] is a culture of safe spaces and trigger warnings which seeks to insulate people from anything that might traumatize or upset them. Of course, they are not really traumatized or upset; they are just upset that someone disagrees with them. In my view, anybody who asks for a trigger warning or a safe space, should be immediately expelled.« (The College Fix 2016, Minute 14:56-15:19)

Seine Bemerkungen zu Trigger Warnings und Safe Spaces verbindet der glühende Trump-Anhänger mit einem Rundumschlag: Heutiger Feminismus wird bezeichnet als »modern, intersectional, far-left feminism, lesbianic movement« (The College Fix 2016, Minute 6:11), muslimische Immigrant:innen importierten »barbaric, backward cultures« (The College Fix 2016, Minute 49:51-49:53), während die USA ein Mekka der Demokratie und Menschenrechte seien: »There is a safe space in America, it's called the United States« (The College Fix 2016, Minute 35:52-35:56).

Das Thema Sicherheit für Marginalisierte auf dem Campus wird von Yiannopoulos ebenso schnell abgehakt. Die sexualisierte Gewalt gegen Frauen an Universitäten, die in den USA unter dem Stichwort *campus rape culture* behandelt wird, gäbe es in der Form nicht:

»There is just one rape crisis on campus [and that is] the lesbian rape crisis. If you look at the statistics from the Department of Justice, you will see that – vastly, disproportionately – the women who report sexual assault on campus describe themselves as lesbians. If there is a rape epidemic on campus, it is not being committed by men.« (The College Fix 2016, Minute 7:11-7:40)

Die klassisch rechtspopulistische und neo-nazistische Strategie eines atemlosen Thesenhoppings, der sich der Publizist bedient, führt schließlich zu

einer expliziten Parallelisierung zwischen dem Ku-Klux-Klan und der *Black-Lives-Matter*-Bewegung. Deren Forderung nach eigenen Safe Spaces für People of Color sei ein Ruf nach Segregation (The College Fix 2016, Minute 10:37-10:57). Das Publikum begleitet Yiannopoulos' Vortrag mit zustimmenden Zwischenrufen und Gejohle, »Black Lives Matter«-Rufe werden rasch übertönt durch »Trump, Trump«-Geschrei (The College Fix 2016, Minute 8:51-10:04). Nach etwa einer Viertelstunde stehen Protestierende aus dem Publikum auf, schmieren sich rote Farbe über Gesicht und Kleidung und verlassen mit erhobener Faust den Raum. Auf ihre »Black Lives Matter«-Rufe antworten große Teile des Publikums erneut mit »Trump« (The College Fix 2016, Minute 15:52–18:33).

Die zweite Rede, aus der hier zitiert werden soll, stammt von Barack Obama, der anlässlich des 250. Jubiläums der Rutgers University im Mai 2016 auf der Graduierungsfeier sprach. Das Ereignis fand große mediale Beachtung, denn der damalige Präsident äußerte sich erstaunlich offen zu den Thematiken Political Correctness und Redefreiheit auf dem Campus. Seine Kritik fällt dabei zweifach aus. Rechtspopulistische, anti-intellektualistische Difframierungsstrategien nennt Obama ignorant: »That's not challenging political correctness. That's just not knowing what you're talking about.« (Zitiert nach: The White House, Office of the Press Secretary 2016). Gleichzeitig wendet sich Obama an die Graduierenden und ruft sie zu einem robusten, weniger ängstlichen Diskussionsverhalten auf:

»If you disagree with somebody, bring them in [...] and ask them tough questions. Hold their feet to the fire. Make them defend their positions. [...] Don't be scared to take somebody on. Don't feel like you got to shut your ears off because you're too fragile and somebody might offend your sensibilities.« (Zitiert nach: The White House, Office of the Press Secretary 2016)

Es ist davon auszugehen, dass dieser Appell auch vor dem Hintergrund der Debatten um Trigger Warnings und Safe Spaces geschieht und somit die vorherrschende Interpretation dieser Praktiken aufgreift. Demzufolge stehen beide in einer Verbindung mit studentischer Hypersensibilität und Vermeidungsverhalten. Als Gegenpunkt dazu setzt Obama die Vorstellung eines fairen, demokratischen Wettstreits um die besseren Argumente und Ideen, wobei dieser Topos an noch einer weiteren Stelle in der Rede des US-Präsidenten zu finden ist. So wendet Obama ihn gleich zu Beginn positiv auf die Rutgers University und deren Studierende an: »Every day, tens of thousands of students come here, to this intellectual melting pot, where ideas

and cultures flow together among what might just be America's most diverse student body.« (Zitiert nach: The White House, Office of the Press Secretary 2016). In diesem Zitat wird zusätzlich noch ein weiteres Bild aufgerufen, nämlich das einer Einheit in einer Vielfalt. Trotz der großen Diversität stellten die Studierenden einen einzigen »student body« und einen »melting pot« dar. Dies führe zu dem produktiven und friedlichen Austausch, der unter Rutgers-Studierenden geschehe, so impliziert das Zitat.

Die beiden Redeauftritte können, so meine Interpretation, exemplarisch für einen rechtspopulistischen und einen bürgerlich-liberalen Teil des Diskurses um universitäre Safe Spaces stehen. Beide kommen aus unterschiedlichen, in vielen Punkten gegensätzlichen politischen Richtungen und sind somit in ihrer Haltung und ihren Aussagen keinesfalls gleichzusetzen. Dennoch gibt es inhaltliche Teilüberschneidungen. In beiden wird die Forderung nach Safe Spaces psychologisiert und mit Fragilität und Überempfindlichkeit assoziiert. In beiden werden diese Räume ausschließlich als diskursbereinigte, »intellektuelle Safe Spaces« begriffen. Und beide setzen demgegenüber eine Resilienz als wünschenswert, wobei Obama diese als Voraussetzung für einen demokratischen, pluralen Aushandlungsprozess begreift, Yiannopoulos hingegen als Teil eines notwendig individualistisch-sozialdarwinistischen Begegnungsmodus.

Im Hinblick auf den Vorwurf der Hypersensibilität möchte ich zum Schluss auf einen weiteren Faktor eingehen, der dem Ruf nach universitären Safe Spaces meiner Ansicht nach zugrunde liegt. Dieser soll verdeutlicht werden anhand von Begebenheiten und Befunden, die abseits von spektakelartigen, außergewöhnlichen Auftritten prominenter Redner auf dem Campus liegen. So ereigneten sich im Jahr 2017 mehrere rassistische Vorfälle an der Rutgers University in New Brunswick. Flyer der neo-nazistischen *white-supremacy*-Gruppen Vanguard America und Identity Evropa wurden auf dem Campus gefunden. In einem der universitätseigenen, öffentlich zugänglichen Busse wurde ein handgemalter Sticker entdeckt: »Black Lives Don't Matter«. Vor dem Paul Robeson Cultural Center, dem Treffpunkt und Gemeinschaftsraum für Schwarze Studierende, fand sich ein Schild: »Imagine a Muslim Free America« (Israel und Herzog 2017). Im gleichen Jahr deckte die Studierendenzeitung auf, dass ein Flyer einer lokalen konservativen Studierendengruppe in Inhalt und Design einem Flugblatt von Vanguard America nachempfunden war. Die Gruppe beschuldigte die Zeitung daraufhin, »fake news« zu verbreiten (Weill 2019). Im März 2018 wurden an mehreren Orten auf dem Campus erneut Flyer von Identi-

ty Evropa gefunden, unter anderem vor einem Studierendenwohnheim namens Sojourner Truth Apartments (Zapata 2018). In diesem Zusammenhang bezeichnend sind die offiziellen Statements der Universität zu den jeweiligen Vorfällen. Ähnlich wie Obama bemüht ein Sprecher im Jahr 2017 das Bild einer allgemein aufgeschlossenen, diversen und wertorientierten Gemeinschaft: »Rutgers University – New Brunswick condemns all acts and statements of bigotry, racism, anti-Semitism and white supremacy, which have no place in our society or on our campus.« Generell stehe Rutgers für »diversity, inclusivity and respect for people of all backgrounds«. Der Sprecher tätigt außerdem einen Verweis auf Formalien. Das Anbringen der Flyer sei von der Universität nicht genehmigt worden: »The flyers were not posted by a recognized university organization, and were in violation of our posting guidelines and policy.« (Zitiert nach: Israel und Herzog). Das Statement des Universitätssprechers im Jahr 2018 wiederum ist nahezu wortgleich mit dem aus dem vorherigen Jahr: »Rutgers University – New Brunswick condemns all forms of bias, which have no place in our society or on our campus ... The flyers were not posted by a recognized University organization and violated our posting guidelines and policy.« (Zitiert nach: Zapata 2018. Auslassung im Original).

Ebenfalls im Jahr 2017 berichteten lokale Medien über Sigma Chi, eine der größten Studentenverbindungen an der Rutgers University (CSBN News, ohne Autor:in 2017; Parent 2017). Diese wurde beschuldigt, während einer gemeinsamen Party Mitgliedern einer Studentinnenverbindung das Beruhigungsmittel Xanax in die Drinks gegeben zu haben. Dem vorangegangen war eine offizielle Beschwerde. Eine weitere Studentinnenverbindung berichtete von Drohungen durch Sigma Chi gegen ihre Mitglieder (Herzog 2017). Die Rutgers University löste die betreffende Organisation auf, worauf die Gruppe einen kurzen Satz auf ihrer Facebook-Seite postete: »We're not suspended... You're suspended.« (Zitiert nach: Herzog 2017). Zwei Jahre zuvor, im August 2015, veröffentlichte die Rutgers University – New Brunswick den Gesamtreport zu mehreren Umfragen zu sexualisierter Gewalt, die im Wintersemester 2014/2015 unter insgesamt 12.343 Studierenden durchgeführt wurden (McMahon et al. 2015b, 4). Darin geben 20% der befragten weiblichen Bachelorstudierenden an, an der Rutgers University unerwünschtem sexuellem Kontakt ausgesetzt gewesen zu sein. Für LGBT-Studierende liegt das Risiko, sexualisierte Gewalt zu erfahren, dabei zwei- bis dreimal höher, so die Studie (McMahon et al. 2015b, 5). Sexualisierte Gewalt wird von der Mehrheit der Befragten (61%) als ein

ernstes Problem auf dem Campus angesehen (McMahon et al. 2015a, 7). Die Umfrage ermittelt außerdem die Sichtweise der Studierenden auf bestehende universitäre Maßnahmen. Viele der Befragten seien mit den jetzigen Angeboten zufrieden, so die Studie, allerdings nicht alle:

»Conversely, several students discussed campus investigations into sexual assault taking too long; accused the university of not appropriately punishing perpetrators of sexual violence; or feeling that the administration did not adequately address the issue.« (McMahon et al. 2015a, 8)

Was sagen diese Befunde und Ereignisse über die Forderung nach Safe Spaces und die Darstellungen der studentischen Aktivismen im öffentlichen Diskurs? Meiner Ansicht nach wird daran deutlich, dass es sich bei den – vielstimmigen, jeweils unterschiedlichen – Forderungen nach Safe Spaces eben nicht um hysterische, weltfremde Reflexe handelt, sondern dass sie eine eigene Begründetheit haben. Diese liegt auch in real existierenden, mehr oder weniger unverdeckt zutage tretenden Gewalt- und Machtausübungen auf dem Campus. Dies festzustellen bedeutet nicht, universitäre Safe Spaces völlig aus der Kritik zu nehmen. Auch möchte ich Räume exklusiv für Marginalisierte nicht als ein Allheilmittel gegen jegliche Formen von Macht und Gewalt auf dem Campus setzen. Ebenso wenig soll mit dem Verweis auf die Aktualität solcher Verhaltensweisen und Strukturen eine naive Überzeugungsarbeit geleistet werden, so als entstünde die Ablehnung von Safe Spaces lediglich aus einem Mangel an Information. Ich möchte vielmehr auf ein entscheidendes Merkmal der gegenwärtigen Debatten hinweisen. Es ist erstaunlich, dass der Ruf nach universitären Safe Spaces kaum jemals mit der Existenz von Rassismus, Heteronormativität, sexualisierter Gewalt und Übergriffigkeit auf dem Campus in Verbindung gebracht wird. Oder, um diesen Punkt schärfer zu formulieren: Es ist fraglich, warum eine großflächige Synthetisierungsleistung aus den Stichworten Zensur, Political Correctness, Überempfindlichkeit und Infantilisierung als Erklärung herhalten muss, obwohl es naheliegender wäre, in der Lebenswelt des Campus nach Gründen für Safe-Space-Forderungen zu suchen. Dass dies meistens nicht geschieht, kann als ein Hinweis auf die Persistenz rechtspopulistischer Topoi und Diskussionsweisen gewertet werden. Es ist wie gesagt nicht der Fall, dass bürgerliche Oppositionen gegenüber Safe Spaces und rechtspopulistische Diffamierungen inhaltlich und stilistisch deckungsgleich sind. Dennoch ist es bemerkenswert, dass auch in einem bürgerlichen Diskurs das Bedürfnis nach Kategorisierung und Beurteilung überwiegt gegen-

über der Frage, *was denn* nun eigentlich unter dem Begriff des Safe Space gefordert ist. Auf diese Weise wird auch hier die Möglichkeit, dass damit intelligible und eventuell legitime Anliegen kommuniziert werden, oftmals von vornherein ausgeschlossen. Gerade eine bürgerliche Haltung mit ihrem Investment in Informiertheit und Überbieten durch Argumentation zeigt sich dabei als seltsam voreingenommen.

Allerdings können diese Überlegungen nicht dazu dienen, zu einer bedingungslosen Befürwortung von Safe Spaces auf dem Campus überzugehen. Denn dies würde bedeuten, die Pluralität dieser Räume zu übergehen, wie dies auch ein rechtspopulistischer und bürgerlicher Diskurs tut. Stattdessen muss beachtet werden, dass sich der Begriff des Safe Space im universitären Umfeld auf sehr unterschiedliche Phänomene bezieht. Die Forderung nach einem sicheren Seminarraum etwa muss gesondert betrachtet werden von den erwähnten identitätspolitischen Zentren und deren Arbeit. Eine solche schrittweise Analyse werde ich nun vornehmen. Ich beginne dabei mit der Vorstellung vom Seminarraum als Safe Space und deren genealogischer Rückverfolgung.

5.3 Trigger Warnings. Der Seminarraum als Safe Space

5.3.1 Eine Genealogie der Trigger Warnings

Wie gelangte der Begriff des Safe Space von schwul-lesbischen und feministischen Kontexten in den Bereich des Akademischen? Wie kam es zu der Zusammenführung von Safe Space, Seminarraum und Trigger Warnings? Sucht man nach der Verbindung zwischen diesen früheren Safe Spaces und der heutigen Forderung nach sicheren Seminarräumen, so stößt man auf akademische Arbeiten aus der Pädagogik. In diesem Feld wird das Konzept des Safe Space interessanterweise bereits seit Jahrzehnten diskutiert. Wie auch schon im Falle der lesbisch-separatistischen Safe Spaces setzte der explizite Bezug auf diesen Begriff dabei in den 1990er Jahren ein. Erhellend ist hier ein Paper des Didaktikprofessors Robert Boostrom aus dem Jahr 1998, das eine zunehmende Verbreitung des Schlagwortes »Safe Space« in der Pädagogik registriert. In entsprechenden Vorträgen und Publikationen, die Boostrom rezipiert, tauche dieser Begriff seit Beginn des Jahrzehnts immer häufiger auf, er sei somit eine »emerging metaphor« (Boostrom 1998, 398). Ähnlich wie die heutigen Debatten verstehen diese Beiträge unter einem

Safe Space dabei eine inkludierende, positive Lernatmosphäre (Boostrom 1998, 400–405). Allerdings ist anzumerken, dass sich sowohl Boostrom selbst als auch die von ihm zitierten Arbeiten mit Klassenräumen und Schüler:innen befassen, nicht mit Universitäten und Studierenden. Genauer gesagt geht es in diesen Beiträgen um schüchterne, verängstigte Kinder mit Lernschwierigkeiten (Boostrom 1998, 400–401). Marginalisierung und Traumata werden hingegen nicht explizit erwähnt. Ungeachtet dessen lässt sich anhand von Boostroms Paper die Schlussfolgerung ziehen, dass Safe Spaces bereits vor den aktuellen Debatten in einer Verbindung mit Lernen und Unterrichten standen.

Anhand von weiteren Papers aus der Pädagogik und Didaktik kann nun weiterverfolgt werden, wie die Themen Trauma und Marginalisierung auch in diesen Bereichen immer mehr an Bedeutung gewinnen. Frühere Arbeiten zu Safe Spaces beschäftigen sich weiterhin mit der Frage, wie Lernen allgemein kollaborativer und inklusiver gestaltet werden kann (Holley und Steiner 2005; Redmond 2010). In den letzten Jahren verbinden Papers diese Thematik hingegen dezidiert mit Marginalisierung, binden Überlegungen zu Traumata mit ein und knüpfen so etwa an feministische *disability studies* an (Byron 2017; Carter 2015; Kafer 2016). In diesen neueren Papers wird dementsprechend auch die Thematik der Trigger Warnings diskutiert. Anders als vielfach angenommen kamen die Warnungen jedoch nicht zusammen mit dem Diskurs um universitäre Safe Spaces auf, wie ein Beitrag von Sarah Colbert aufzeigt. Demzufolge haben sie im Vergleich zu Safe Spaces eine deutlich jüngere Geschichte. Ihr Ursprung liegt online, wo sie als Praxis erstmals in den frühen 2000ern auf Blogplattformen wie Tumblr und LiveJournal auftauchten. Hier wurden bestimmte Beiträge mit schriftlichen Warnungen überschrieben, insbesondere wenn sie Darstellungen von sexualisierter Gewalt, Essstörungen und anderem selbstverletzendem Verhalten beinhalteten. Diese Warnungen wurden vergleichsweise lose angewandt und noch nicht explizit als »Trigger Warning« bezeichnet. Zu ihrer Bezeichnung kamen sie schließlich auf feministischen Blogs und Websites, wo sie auch erstmals als systematisierte Technik etabliert wurden. Teilweise werden Beiträge dort bis heute mit »TW« oder auch »CN« (»content note«) überschrieben, gefolgt von einem entsprechenden Inhaltshinweis (Colbert 2017, 10–12).

Warum wurden Trigger Warnings jedoch ausgerechnet im Online-Feminismus adoptiert, wie gelangten sie von Websites wie Tumblr in einen dezidiert feministischen Kontext? Die Verbindung zu den frühen

Warnungen auf Blogplattformen ist meiner Deutung nach zunächst eine thematische. In ihrer ursprünglichen, noch nicht so benannten Form waren Trigger Warnings nicht explizit feministisch, jedoch waren die Inhalte, vor denen sie warnten, bereits »gegendert«. Ein Opfer sexualisierter Gewalt zu sein wird in der Regel mit Weiblichkeit assoziiert. Gleiches gilt für Essstörungen und den Drang zur Selbstverletzung. Dieser thematische Fokus setzt sich bis in die Gegenwart fort: Sehr häufig werden Trigger Warnings in Bezug auf sexualisierte Gewalt und insbesondere Vergewaltigung verwendet. Ein ähnlicher Hintergrund lässt sich auch in der oben zitierten Kolumne ausmachen, die für Trigger Warnings im Seminar plädiert. So nennt der Artikel an zwei Stellen »häusliche Gewalt« als Thema, vor dem gewarnt werden sollte (Wythe 2014). Die Motivation hinter Trigger Warnings zeigt sich also auch dort als eine im weiten Sinne feministische. Dies gibt wiederum Aufschluss darüber, wie dieses Instrument und die damit verbundenen traumazentrierten Safe Spaces den US-amerikanischen Campus erreichten: Eine Mischung aus feministisch-aktivistischen und pädagogischen Diskursen fungierte als »Transportmittel«, wobei sich diese Diskurse untereinander zunehmend überlappten.

Anhand dieser Genealogie lässt sich nun der Frage nachgehen, welches Subjekt im Zentrum des neueren Diskurses um Trigger Warnings und Safe Spaces steht. Die Antwort darauf ist komplizierter als sich zunächst vermuten lässt. Zwar verweisen diese Diskurse deutlich auf ein bestimmtes Subjekt, nämlich die vulnerable, von sexualisierter und anderer »geschlechtsspezifischer« Gewalt betroffene Frau. Dies gilt auch für den spezifischen Fall des Seminarraums. So schreibt etwa die Soziologin Sarah Bracke: »While the debate is often held in gender-neutral terms, thus suggesting that this might be the case for every student in the classroom, the figure of the female survivor of rape strongly informs the discussions.« (Bracke 2016, 68). Trigger Warnings und die dadurch zu schaffenden Safe Spaces werden also stark entlang von Gender gedacht. Demnach sind es primär weibliche, verletzte Studierende, für die sichere Seminarräume geschaffen werden sollen. Gleichzeitig stellt Bracke jedoch heraus, dass der Ruf nach sicheren Seminarräumen häufig universalistisch gehalten wird (ebd.). Dies ist meiner Interpretation nach nicht nur oberflächliche Rhetorik, sondern ein bedeutsamer Aspekt: Daran zeigt sich eine gegenwärtige Tendenz zu einer Öffnung oder zumindest zu einer unklarer werdenden Abgrenzung des Safe-Space-Begriffes im universitären Kontext. Deutlich wird dies insbesondere mithilfe einer Kontrastierung zu den vorangegangenen Safe Spaces. Bis in die

1990er Jahre hinein war das Konzept für ein Zusammentreffen von Zugehörigen zu einer bestimmten, entlang einer Identität vermeintlich exakt definierte Gruppe reserviert. Bezogen auf den Seminarraum löst die Forderung nach Sicherheit hingegen diese Identitätsgrenzen auf, insofern hier völlig unterschiedlich positionierte Personen aufeinandertreffen. Ähnliches lässt sich über die identitätspolitischen Zentren auf dem Campus sagen. Auch hier setzt eine Teilnahme nicht mehr unbedingt eine bestimmte Subjektposition voraus. Das LGBT-Zentrums an der Rutgers University etwa hat sogar zum erklärten Ziel, nicht-queere Universitätsangehörige zu informieren und in die eigene Arbeit einzubinden.

Zuletzt zeigt sich eine solche Unschärfe auch spezifisch an Trigger Warnings. Die Warnungen schwanken stets zwischen zwei Diskursen: Den Bezug zu Traumatisierungen tragen sie mit dem Begriff »Trigger« bereits im Namen. Weil sie jedoch häufig im Zusammenhang mit »geschlechtsspezifischen« Themen und in feministischen Kontexten eingesetzt werden, verweisen sie auch auf politische Marginalisierungen. Dies lässt den Kreis der Adressat:innen unklar werden. Es ist eben nicht festgelegt, ob Trigger Warnings Sicherheit für marginalisierte, traumatisierte oder marginalisierte *und* traumatisierte Personen schaffen sollen. Tatsächlich steht diese Verschwommenheit häufig im Zentrum der innerfeministischen Debatten, die Trigger Warnings umgeben. Dabei lassen sich meiner Interpretation nach zwei grundsätzliche Positionen ausmachen: Eine kritische, die auf den Begriff des Traumas und seine ent-differenzierenden Effekte fokussiert ist, sowie eine stärker feministisch-aktivistische, die unter anderem auf den praktischen Nutzen von Trigger Warnings verweist.

5.3.2 Sorgeethik und Kritik: Zwei feministische Positionen zu Trigger Warnings

Aus der ersten Perspektive wird häufig kritisiert, dass Trigger Warnings die Unterscheidung zwischen marginalisierten Subjekten auf der einen und traumatisierten Subjekten auf der anderen Seite zunehmend verwischen. So sind traumatische Verletzungen eben nicht an bestimmte (marginalisierte) Identitäten gebunden, sondern können prinzipiell jeden treffen. Umgekehrt ist es nicht der Fall, dass jede gesellschaftlich marginalisierte Person auch traumatisiert ist. Eine solche Vermengung ist dieser Argumentation zufolge jedoch nicht nur faktisch falsch, sondern auch politisch unklug. Denn die

Nutzung von Trigger Warnings sei Ausdruck und Mittel einer zunehmenden gesamtgesellschaftlichen Therapeutisierung und Individualisierung, bei der soziale und politische Zustände in ihrem strukturellen Gehalt verschleiert und so letztlich unbenennbar würden. Daran anschließend wird die Forderung nach Trigger Warnings oftmals als neoliberal kritisiert. Innerfeministisch wird diese Position insbesondere durch den Queertheoretiker Jack Halberstam vertreten. Dessen kritischer Blogpost über Trigger Warnings schreibt das zugrundeliegende Streben nach Sicherheit außerdem einem – zugespitzt dargestellten – *whiny white women feminism* zu, den Halberstam als überholtes Relikt der zweiten Frauenbewegung charakterisiert (Halberstam 2014), wie bereits dargestellt wurde.⁵

Eine ähnlich kritische Position vertritt Lisa Duggan. Ebenfalls in einem Blogbeitrag hebt die Historikerin hervor, dass die Vorstellung von Trauma, die den Warnungen zugrunde liegt, sehr schematisch und vereinfacht ist. Demnach stellt ein Trigger eine Art »Erinnerungshaken« dar. Dies impliziert, dass ein Trauma eine Verletzung ist, die »aktiviert« wird, wenn die betroffene Person in eine Situation gerät, die der ursprünglich traumatisierenden hinreichend ähnelt. Traumatisierung und Re-Traumatisierung verhalten sich dieser Vorstellung zufolge also spiegelbildlich. Beispielsweise würden Personen, die sexualisierte Gewalt erfahren haben, auch von Darstellungen von sexualisierter Gewalt »getriggert«. Demgegenüber macht Duggan deutlich, dass Auslöser von Retraumatisierungen in der Regel keinen inhaltlichen Bezug zu der ursprünglichen Gewalterfahrung haben. Sie müssen auch nicht sprachlich oder bildlich verfasst sein. Vielmehr, so Duggan, können auch Geräusche und Gerüche »triggernd« sein. Duggan verweist außerdem auf das weite Spektrum an affektiven Umgangsweisen mit erlebten traumatischen Verletzungen, zu denen auch Spott, Zynismus und Verballhornung zählen können (Duggan 2014).

Eine daran anschließende, jedoch stärker affekttheoretisch informierte Kritik lässt sich unter Bezug auf Lauren Berlants 2011 publizierte Essayammlung *Cruel Optimism* entwickeln. Hier zeigt Berlant auf, dass der Begriff des Traumas bereits eine spezifische innere Funktionsweise hat, die eine bestimmte Form von Leidenserfahrung über anderen priorisiert. So stellt ein Trauma der gängigen Vorstellung zufolge ein unerwartetes Hereinbrechen von Leid dar, eine akzidentielle und katastrophale Zerstörung sämtlicher Gefühle von Sicherheit und Vertrautheit. Diese Vorstellung

⁵ Für eine ausführlichere Rezeption vgl. Abschnitt 4.7.3 in dieser Arbeit.

impliziert jedoch, dass sich das betroffene Subjekt vormals in gesicherten, heilen Lebensumständen befand, deren Verlust es traumatisiert. Demgegenüber stellt Berlant ein Leiden, das dauerhaft, normalisiert und somit nicht skandalisierungsfähig ist. Ein solches Leiden wird in der Essaysammlung etwa mit dem titelgebenden Begriff des »cruel optimism« bezeichnet. Er beschreibt ein hoffnungsvolles Investiert-Sein in konservative und neoliberale Glücksversprechen, deren Scheitern jedoch offensichtlich ist. Ein weiteres, von Berlant entwickeltes Konzept ist der »slow death« – ein Leiden, das sich über eine dermaßen lange Zeitspanne erstreckt, dass es kaum mehr als solches benannt werden kann (Berlant 2011). Diese Überlegungen werfen nun Rückfragen an Trigger Warnings auf: Können derartige Zustände von andauernden, zutiefst habitualisierten und deswegen eventuell nicht artikulierbaren negativen Affekten von den Warnungen eingefangen werden? Oder setzen sie nicht bereits eine Selbsttransparenz voraus, bei der die Betroffenen ihr Leiden genau kennen und dieses in Worte fassen können? Ich kann diese Fragen nicht endgültig beantworten. Mit Duggan teile ich jedoch folgende Beobachtung: Trigger Warnings scheinen angesichts von Darstellungen von Gewalt und Diskriminierung stets bestimmte Affekte zu präsumieren – Angst, Schrecken, Unwohlsein, Verstörtsein. Es sind jedoch zahlreiche unterschiedliche emotionale Antworten auf diese Darstellungen denkbar, wobei diese zum Teil weniger konturiert und reflexiv greifbar sind. Als lose Beispiele lassen sich nennen: Desinteresse, Zynismus, Abgestumpftheit, Abgeklärtheit, Neugier, Verwunderung, Wut. Diese Kritik lässt sich weiter zuspitzen anhand der Frage, mit welcher Vorstellung von der Funktionsweise von Affekten Trigger Warnings arbeiten. Diese wirkt vor dem Hintergrund des bisher Gesagten reichlich mechanistisch. Demnach sind Affekte das Resultat eines kaum Variation zulassenden Reiz-Reaktion-Schemas, was sie wiederum in der Logik der Warnungen vorhersehbar macht. Von einem solchen reduzierten emotionalen Tableau ist jedoch noch nicht einmal im Fall einer Traumatisierung auszugehen. Unter einer genealogischen Perspektive lassen sich zuletzt weitere Foucault-orientierte Arbeiten zur Traumathematik heranziehen, die das historische Gemachtsein des Krankheitsbildes herausstellen. Hinter der vereinheitlichenden Rede von »dem Trauma« verbergen sich, so machen diese Arbeiten deutlich, überaus heterogene Diskursformationen, die in wechselseitigem Austausch mit ihrer jeweiligen Entstehungszeit stehen (Leys 2000; Young 1997). Leys stellt dabei heraus, dass die Diagnose Trauma bereits an sich überaus offen

und wenig abgegrenzt ist (Leys 2000, 1–17). Auch dies lässt den deskriptiven und politischen Wert des Traumbegriffes fraglich werden.

Befürworter:innen von Trigger Warnings weisen hingegen darauf hin, dass eine trennscharfe Unterscheidung von Marginalisierung und Traumatisierung eine artifizielle, theoretisch gesetzte ist. Diese entspricht in vielen Fällen nicht der Lebensrealität derer, die im Fokus von Trigger Warnings stehen. Demnach geht es diesem Instrument um eine zweifache Vulnerabilität. Mit Trigger Warnings sollen Personen angesprochen werden, die Diskriminierungs- und Gewalterfahrungen gemacht haben *und* – eventuell aufgrund dessen – traumatisiert sind. Dass diese Verbindung der zwei Diskurse nicht unbedingt kritikwürdig ist, ließe sich auch mit einem Blick auf die hier entfaltete Genealogie zeigen. Bereits in den 1970er Jahren verknüpften Feministinnen ein bestimmtes politisches Anliegen, nämlich den Kampf gegen sexualisierte Gewalt, mit einem gemeinhin anerkannten, medizinischen Diskurs, dem des Traumas (Tseris 2013, 154). Dies verhalf dem feministischen Aktivismus zu mehr Sichtbarkeit und Geltungsanspruch. Das Zusammenführen von Trauma- und Feminismuskurs hat sich also in anderen Kontexten eben nicht als entpolitisierend, sondern im Gegenteil als politisch wirksam erwiesen. Eine solche Argumentation stellt somit bestimmte feministische Praktiken in den Vordergrund, an die Trigger Warnings dieser Interpretation nach anschließen.

Vertreten wird diese Position unter anderem von Sara Ahmed in einem 2015 publizierten Artikel. Dort formuliert die interdisziplinär arbeitende Theoretikerin in eindrücklichen Worten eine Verteidigung von universitären Safe Spaces und Trigger Warnings. Letztere seien keine perfekte Maßnahme, könnten aber dennoch für mehr Teilhabe sorgen. Dies gelte insbesondere vor dem Hintergrund von sexualisierter Gewalt gegen Frauen:

»I would describe trigger warnings as a partial and necessarily inadequate measure to enable some people to stay in the room so that ›difficult issues‹ can be discussed. [...] Sexual harassment is a social justice issue. We are talking about women who have to exit the institution to survive the institution. [...] We need to support, stand with, and stand by, those students who are fighting to survive hostile institutions.« (Ahmed 2015)

Ein weiteres Beispiel ist ein 2014 publizierter, abwägender Essay der feministischen Autorin of Color Roxane Gay. Dort werden Trigger Warnings beschrieben als »ineffective, impractical and necessary for creating safe spaces all at once.« (Gay 2014, 151). Allgemein äußert sich Gay, die in dem Essay auch auf eigene Erfahrungen von Retraumatisierungen Bezug nimmt,

verhalten kritisch zu den Warnungen. Zugleich hebt die Autorin jedoch die Bedeutung hervor, die Trigger Warnings für manche Personen haben können:

»Trigger warnings aren't meant for those of us who don't believe in them just like the Bible wasn't written for atheists. Trigger warnings are designed for the people who need them, who need that safety. Those of us who do not believe should have little say in the matter. We can neither presume nor judge what others might feel the need to be protected from.« (Gay 2014, 153)

»Intellectually, I understand why trigger warnings are necessary for some people. I understand that painful experiences are all too often threatening to break the skin. Seeing or feeling yourself come apart is terrifying.« (Gay 2014, 152)

Sowohl Ahmed als auch Gay machen in ihren Debattenbeiträgen eine einfache, jedoch oft übersehene Feststellung: Das grundsätzliche Anliegen von Trigger Warnings ist es, andere bei ihrer Seminarteilnahme zu unterstützen. Unter anderem soll vulnerablen Personen auf diese Weise signalisiert werden, dass sie »nicht allein« sind. Vor dem Hintergrund dieser Motivation erscheint es mir treffend, Trigger Warnings als eine Sorgepraxis zu charakterisieren. Diese schließt jedoch weniger an die selbstreflektorische (Selbst-)Sorge an, die die *consciousness-raising*-Gruppen der 1970er Jahre betrieben. Vielmehr geht es, ähnlich wie bei den feministisch-separatistischen Räumen der 1990er Jahre, um eine Sorge in einem stärker alltagssprachlichen Sinn – um ein Sich-Kümmern um traumatisierte und beschädigte Subjekte.

Damit ließe sich die prinzipielle Offenheit von Trigger Warnings begründet erklären. Als eine affektive Sorgearbeit legen sie sich nicht klar auf ein bestimmtes Subjekt fest. Vielmehr handelt es sich um eine responsive Tätigkeit, die je nach Bedarf und Situation anders ausgestaltet wird. Die Unschärfe von Trigger Warnings ist demzufolge weniger ein Defizit, das an einer praktischen Umsetzung hindert, sondern im Gegenteil charakteristisch für die Funktionsweise der Warnungen *als* Sorge. Insbesondere mit Bezug auf Roxane Gay kann nun eine pragmatische Position eingenommen werden: Trigger Warnings helfen einigen Personen, anderen nicht. Unter einer bestimmten feministischen, an einer kollektiven Sorgearbeit interessierten Perspektive reicht diese Tatsache aus, um den Gebrauch von Trigger Warnings zu befürworten. Demnach ist es unerheblich, was sich von einem theoretischen und – in vielen Fällen – von vornherein *kritischen* Standpunkt darüber sagen lässt. Was zählt, ist der Nutzen für die Betroffenen.

5.3.3 Zwischenposition, oder: Ein anderer Begriff von Sorge

Dies sind zwei innerfeministischen Positionen, die sich in Bezug auf Trigger Warnings feststellen lassen. Keine von beiden ist vollständig falsch. Ebenso wenig sind diese Positionen jedoch für sich genommen zufriedenstellend. So laufen die Beiträge von Halberstam und Duggan Gefahr, zu einem routiniert wirkenden Kritikgestus zu werden, der über die Köpfe derer hinwegtheoretisiert, die affektiv und intellektuell in die Warnungen investiert sind. Eine pragmatische, allein an Sorgearbeit interessierte Position geht jedoch allzu schnell über berechnete Problematisierungen hinweg. In diesem Kapitel möchte ich deswegen eine Argumentation entwickeln, die eine Alternative bieten soll zu der Dichotomie von Sorge auf der einen und Kritik auf der anderen Seite. Es gilt, Rufe nach Sicherheit und Sorge in ihrem Erfahrungswissen ernstzunehmen. Gleichzeitig muss die geforderte Sorge jedoch genauer differenziert und kritisch befragt werden.

In Bezug auf Trigger Warnings bedeutet dies, sie zunächst als ein Werkzeug von feministisch motivierter Sorgearbeit anzuerkennen und in eine Tradition zu stellen mit anderen feministischen Auseinandersetzungen mit Traumata. Dies erlaubt es, eine beschwichtigende Perspektive einzunehmen. Eine solche feministische Sorgearbeit um traumatisierte Studierende vollzog sich an US-Hochschulen – weitgehend unbemerkt von der öffentlichen Aufmerksamkeit – bereits vor der Entwicklung von Trigger Warnings. Und es ist wahrscheinlich, dass an zahlreichen Hochschulen Warnungen auf Seminarpläne gesetzt wurden und werden, ohne dass dies zu erbitterten und empörten Diskussionen führt. Dies gilt es auch in einer feministischen Kritik zu bedenken, will man die ohnehin schon reichlich überemotionalisierten Debatten nicht noch weiter anheizen. Unter dem Stichwort der Sorge muss jedoch auch ein weiterer Aspekt aufgegriffen werden. Wem wird die Aufgabe des Sich-Kümmerns im Kontext von Trigger Warnings genau übertragen? Wer leistet diese Form von affektiver Arbeit – und wird sie sinnvoll umverteilt?

Wie Duggan in ihrem Beitrag herausstellt, betreffen Trigger Warnings und die Debatten darum ausschließlich Geistes- und Sozialwissenschaften, denn nur in diesen Fachbereichen werden potenziell »triggernde« Themen wie sexualisierte Gewalt im Rahmen des Seminars behandelt (Duggan 2014). Es sind also in erster Linie Dozierende an diesen Instituten, die die mit Trigger Warnings verbundene Sorge ausführen sollen. In dem feministischen Sorgeskollektiv, das sich über die Nutzung der Warnungen formiert,

tauchen sie als verantwortungsvolle, erwachsene Ansprechpartner:innen auf. Diese Rolle wurde von Dozierenden teilweise kritisiert. So wurde angemerkt, dass es sich bei dem Setzen von Trigger Warnings um eine extensive und sogar potenziell endlose Arbeit handelt, insofern die Gestalt und Anzahl der individuellen Trigger unerschöpflich ist.⁶ Unter dieser Perspektive können Dozierende der ihnen zugedachten Aufgabe niemals völlig gerecht werden. Gleichzeitig übt die bloße Möglichkeit, die Warnungen verwenden zu können, moralischen Druck aus. Wer sie nicht nutzt, setzt sich dem Verdacht aus, gegenüber den Anliegen und Bedürfnissen von Traumatisierten nicht ausreichend sensibilisiert zu sein. Zuletzt wird in dieser Rollenverteilung allzu leicht übersehen, dass nicht nur Studierende mit spezifischen Vulnerabilitäten leben. Gerade Dozierende, die Seminare zu »sensiblen«, unter Umständen »triggernden« Themen wie etwa Sexismus und Rassismus anbieten, tun dies eventuell aufgrund der eigenen Biografie. Hinzu kommt, dass Lehrpersonen in den Geistes- und Sozialwissenschaften häufig prekär beschäftigt sind. An diesem Punkt zeigt sich das Risiko eines verengten Blickwinkels, das besteht, wenn die Frage nach Sorgebedürftigkeit und aktivistischer Intervention primär anhand von Traumata verhandelt wird.

Dozierende sind jedoch nicht die einzigen Akteur:innen, die im Kontext der Trigger Warnings Sorgetätigkeiten ausüben oder ausüben sollen. Denn in die Rolle von verantwortungsvollen, aufmerksamen Subjekten kommen auch Studierende. Online finden sich Berichte über Seminarteilnehmende, die die Befürchtung äußern, bestimmte Inhalte und Aussagen könnten andere, augenscheinlich marginalisierte Teilnehmende »triggern«. Dies führt teilweise dazu, dass Studierende Trigger Warnings für andere einfordern (Neutill 2015; Halberstam 2014). Mit anderen Worten, Studierende sind besorgt um andere Studierende und rufen deswegen Dozierende zu einer Sorge auf. Es besteht also die Möglichkeit eines verschiebenden In-die-Pflicht-Nehmens, einer Übertragung von Sorgegefühlen. Weiteren Berichten zufolge geben Studierende außerdem an, von Seminarinhalten »getriggert« zu werden, die sie nicht aus einer Erste-Person-Perspektive betreffen. So gibt

⁶ Vgl. dazu folgendes Zitat der Philosophin Rachel McKinnon: »It's almost utterly unpredictable what will trigger people. [...] [W]e'd have to essentially say: ›This course may contain triggers.‹ If we tried to list them all, we'd fail (because we can't predict how something we think is benign and unrelated is really someone's #1 trigger) and the list would be massive.« (Zitiert nach: Goguen 2014). In ähnlicher Weise charakterisiert die ehemalige Hochschuldozentin Rani Neutill die Praxis der Trigger Warnings in einem Erfahrungsbericht als ausufernd (Neutill 2015).

es einen Bericht über weiße Studierende, die sagen, sie seien »getriggert« durch Darstellungen von Rassismus (Smith 2014). Beide Verhaltensweisen – die Fürsorge und das eigene »Getriggert-Sein« – können dabei in einer Verbindung zueinander stehen. In einem Seminar brachen weiße Studierende in Tränen aus, weil es rassistische Darstellungen zum Inhalt hatte und Studierende of Color ihrer Ansicht nach dadurch zu Schaden kommen könnten (Neutill 2018). Studierende agieren also heftige Affekte aus – sie sind »getriggert« – angesichts der Vermutung, dass andere »getriggert« sein könnten.

Ich möchte diese Phänomene zusammenfassend als sekundäre Sorge beschreiben. Sie unterscheidet sich meiner Interpretation nach von den bislang besprochenen Weisen von Sorge, also von einer feministischen Hinwendung zu Traumatisierten und Verletzten und auch von einer übenden (Selbst-)Sorge. Denn diese sekundäre Sorge setzt eine seltsame und zutiefst egozentrische Aneignung von Affekten voraus. Ihr zugrunde liegt die Vorstellung, dass Studierende wissen können, wie sich andere, marginalisierte Studierende angesichts von Gewalt- und Diskriminierungsdarstellungen im Seminar fühlen – diese werden »getriggert«. Und nicht nur das: Studierende können diese – von ihnen angenommene – emotionale Reaktion in anderen exakt nachvollziehen, weil auch sie angesichts von Seminarinhalten »getriggert« werden. Ein Demonstrieren von Handlungsfähigkeit durch marginalisierte und vulnerable Subjekte, etwa in Form einer eigenen Positionierung, wird dabei ausgeschlossen. Stattdessen findet eine Inanspruchnahme von fremder Erfahrung statt. In einer Art emotionalen Stellvertretertums werden negative Affekte vorausseilend vorweggenommen und körperlich inszeniert, wobei die aufgewählten Studierenden als Fürsprecher:innen *und* Geschädigte zugleich auftreten. Das Resultat ist eine diffuse Ununterscheidbarkeit, die Trigger Warnings im Kontext des Seminarraums ermöglichen. An die Stelle einer Aufmerksamkeit gegenüber spezifischen Vulnerabilitäten und Verletzungen tritt ein obskurer Universalismus: Alle sind irgendwie emotional betroffen, also sind auch alle irgendwie schutzbedürftig. Die Frage, *wem* die Warnungen im Seminarraum zu mehr Sicherheit verhelfen sollen, wird durch ein solches sekundäres Sorgeverhalten also noch weiter verkompliziert. Dies bedeutet nicht, dass jede Verwendung von Trigger Warnings derartige intersubjektive Dynamiken zur Folge hätte. Ebenso wenig wird durch die Existenz einer sekundären Sorge eine nicht-übergreifige Sorge im Seminarraum völlig übertüncht oder verunmöglicht. Es stellt sich jedoch die Aufgabe, den Übergang, die Umschlagspunkte zwischen diesen Formen von Sorge zu bestimmen.

Dazu beziehe ich mich auf ein weiteres Theoriegebiet, das neben dem erwähnten pädagogisch und feministisch informierten Diskurs eine große Relevanz für das Thema Sicherheit im Seminar hat. Dieses Theoriegebiet ist die Critical Race Theory. Hier existieren nicht nur zahlreiche Arbeiten, die sich in grundlegender Weise mit der Funktionsweise von Sicherheitsforderungen auseinandersetzen. Zahlreiche Werke beziehen sich auch direkt auf die fortlaufende Debatte um Safe Spaces und insbesondere auf die Frage nach sicheren Seminarräumen. Diese Argumente und Textstellen sollen nun betrachtet werden.

5.3.4 Der Seminarraum als Safe Space: Perspektiven aus der Critical Race Theory

Was genau bedeutet es, wenn weiße Studierende angeben, durch Darstellungen von Rassismus »getriggert« zu werden? Warum existiert eine vorausseilende, den Anderen konsumierende Art von Sorge im Seminarraum? Welche Subjektkonstituierungen stehen hinter diesen Phänomenen? Um diesen Fragen weiter nachzugehen, müssen zunächst einige Überlegungen zum Thema Sicherheit angestellt werden. Dazu ist in einem ersten Schritt festzuhalten, dass Sicherheit oftmals als ein ausschließlich positiver und in diesem Sinne unproblematischer Wert betrachtet wird. Diese Grundannahme wird in dem hier untersuchten Kontext durch die von Trigger Warnings transportierte Universalisierung verstärkt. Über die Warnungen wird das Safe-Space-Konzept geöffnet und Sicherheit als ein allgemein anzustrebender Wert gesetzt, wie argumentiert wurde. Alle Teilnehmenden sollen sich demnach im Seminar wohl und sicher fühlen können.

Deutlich ambvalentere Auseinandersetzungen mit der Thematik der Sicherheit finden sich hingegen innerhalb der Critical Race Theory. Zwar wird in verschiedenen, zum Teil bereits zitierten Arbeiten die Bedeutsamkeit von eigenen, sicheren Räumen für People of Color und insbesondere Frauen of Color herausgestellt (Lorde 1993, 217; hooks 1989a, 19; Ahmed 2012, 36). hooks bezieht sich dabei sogar explizit auf die Universität.⁷ Gleichzeitig existieren jedoch auch mehrere Arbeiten, die den Wert von Unsicherheit betonen. Aud-

⁷ »Black folks coming from poor, underclass communities, who enter universities or privileged cultural settings unwilling to surrender every vestige of who we were before we were there, all ›sign‹ of our class and cultural ›difference‹, who are unwilling to play the role of ›exotic other‹ must cre-

re Lorde etwa schreibt in einem Essay über das Sprechen aus unterlegenen Subjektpositionen heraus, welches häufig Mut erfordert. Sicherheit bringt Lorde hingegen mit Schweigen in Verbindung und Schweigen mit einem Erhalt des Status Quo (Lorde 1984). In ähnlicher Weise äußert sich James Baldwin. In der Essaysammlung *Nobody knows my name* wird Unsicherheit als Bedingung für Veränderung betrachtet: »Any real change implies the break-up of the world as one has always known it, the loss of all that gave one an identity, the end of safety.« (Baldwin 1962, 117). bell hooks wiederum formuliert diese Überlegung mit dezidiertem Bezug auf den Seminarraum. Gegenüber der Vorstellung von einem sicheren Lernen plädiert die Theoretikerin in *Teaching Community* für eine Pädagogik des Risikos:

»Working with white students on unlearning racism, one of the principles we strive to embody is the value of risk, honoring the fact that we may learn and grow in circumstances where we do not feel safe, that the presence of conflict is not necessarily negative but rather its meaning is determined by how we cope with that conflict. Trusting our ability to cope in situations where racialized conflict arises is far more fruitful than insisting on safety as always the best of our basis for bonding.« (hooks 2003, 64)

Laut hooks muss Lernen also nicht immer in einem Modus der Sicherheit erfolgen. Im Gegenteil kann eine kollektive Auseinandersetzung mit Rassismus von entstehenden Konflikten sogar profitieren, solange mit diesen produktiv umgegangen wird. Diese kritischen Ausführungen stehen zum Teil in einem deutlichen Gegensatz zu den affirmativen Bezügen auf Sicherheit, die sich in – oftmals weißen – feministischen Kontexten finden lassen. Die dort präsenten Assoziationen werden von der Critical Race Theory umgekehrt. Unsicherheit steht aus den dort formulierten Perspektiven für Sprechen, Handeln, Fortschritt und Transformation. Sicherheit hingegen wird verbunden mit Schweigen und Stagnation.

Dies ist jedoch nicht der einzige Grund, warum die Forderung nach Sicherheit innerhalb dieses Theoriegebiets oftmals hinterfragt wird. Mehrere Arbeiten weisen weiterhin auf einen institutionalisierten weißen Sicherheitsanspruch hin, der eine der fundamentalen Funktionsweisen von Rassismus darstellt. In diesem Sicherheitsanspruch findet eine Umkehrung tatsächlich bestehender Macht- und Herrschaftsverhältnisse statt: Die bloße Anwesenheit von People of Color wird als aktive Ursache von Unsi-

ate spaces within that culture of domination if we are to survive whole, our souls intact.« (hooks 1989a, 19).

cherheit für *Weiß*e aufgefasst (Ahmed 2007, 161–163; Fanon 2016, 95, 130; hooks 1989b, 56). In mehrheitlich weißen sozialen Räumen besteht demnach von vornherein ein Verdachtsmoment gegen People of Color. Nicht-Weiß-Sein wird assoziiert mit Aggression, Feindseligkeit und Täterschaft, Weiß-Sein hingegen mit Unschuld, Schutzbedürftigkeit und Opferstatus. Dies bedeutet auch, dass die Möglichkeit, Sicherheit für sich einzufordern, nicht jedem Subjekt gleichermaßen offensteht. Vielmehr sind bestimmte Sicherheitsforderungen von vornherein gegenüber anderen privilegiert. Die Ansprüche weißer Subjekte haben eine höhere Chance auf Anerkennung als die von nicht-weißen. Dabei ist es nicht der Fall, dass die Sicherheitsbedürfnisse von People of Color einfach »übersehen« werden. Vielmehr lässt sich der moralisierende, diskursive Vorteil von weißen Personen gezielt gegen letztere mobilisieren, wobei dieser Mechanismus verschiedene »Schärfegrade« annehmen kann. Ein Beispiel ist der Vorwurf der Aggression und Unsensibilität gegenüber Kritiker:innen von Rassismus, die damit zum Schweigen gebracht werden sollen; ein weiteres die rechtfertigende Rede von »Selbstverteidigung«, die angesichts der polizeilichen und zivilen Morde an People of Color häufig bemüht wird.⁸

Diese Überlegungen aus der Critical Race Theory haben weitreichende Folgen für eine Auseinandersetzung mit der Thematik der Sicherheit und spezifisch mit der Frage nach einem sicheren Seminarraum. Soll ein Seminar zu einem Safe Space gemacht werden, liegt dem eine bestimmte Vorstellung über die Funktionsweise von Sicherheit zugrunde. Demnach erleben marginalisierte und/oder beschädigte Subjekte alltäglich einen Mangel von Sicherheit. Folglich muss ihnen zu mehr Schutz verholfen werden, um so das Seminar zu einem sicheren Raum für alle zu machen. Betrachtet man die zitierten Arbeiten aus der Critical Race Theory, zeigt sich diese Denkweise jedoch als reduzierend und zu kurz gegriffen. Denn es ist nicht der Fall, dass Sicherheit eine Ressource ist, die schlichtweg »gerecht« unter sämtlichen Subjekten aufgeteilt werden müsste. Vielmehr hat diese eine bestimmte innere Ökonomie, die einigen Subjekten zuspiziert und andere benachteiligt. Bereits die Möglichkeit, Sicherheit einzufordern, besteht nicht voraussetzungslos. Stattdessen muss sie im Falle einiger Subjekte gegen ein ganzes Bündel aus Diskursen, Institutionen und individuellen Widerständen durchgesetzt werden. Dies geschieht jedoch nur um den Preis der Unsicher-

⁸ Über die Rolle der Selbstverteidigung in antirassistischen Kontexten und den weißen Anspruch darauf schreibt Elsa Dorlin (Dorlin 2020, 133–175; 227–229).

heit – für sich selbst und für andere. Denn, wie sich anhand von Arbeiten aus der Critical Race Theory deutlich machen lässt, kann Sicherheit für Marginalisierte nur dann geschaffen werden, wenn privilegierte, weiße Subjekte in ihrem eigenen Sicherheitsanspruch effektiv hinterfragt werden. Die Forderungen nach Sicherheit sind somit ein diskursives Kampffeld, auf dem ein Ringen mit und um Macht stattfindet. Dementsprechend ist auch nicht davon auszugehen, dass marginalisierten Subjekten automatisch geholfen ist, wenn allgemein für mehr Sicherheit plädiert wird. Solche universell gehaltenen Forderungen riskieren im Gegenteil, bestehende Sicherheitsansprüche weiter zu bestärken. Bevor derartige Losungen herausgegeben werden, muss zunächst gefragt werden, welche Subjekte sich in dem betreffenden Raum *bereits* sicher fühlen können.

Welche praktischen Konsequenzen ein solches verkompliziertes Sicherheitsverständnis nach sich zieht, zeigen mehrere Texte aus der Critical Race Theory, die sich dezidiert mit der Frage nach einem sicheren Seminarraum auseinandersetzen. Eine äußerst kritische Perspektive nimmt Katherine McKittrick ein. Im Jahr 2014, also auf dem Höhepunkt der medialen Safe-Space-Debatte, weist die interdisziplinär arbeitende Theoretikerin in einem Interview mit dem Historiker Peter James Hudson auf gleich mehrere Problematiken hin:

»I wonder a lot about why the classroom should be safe. It isn't safe. I am not sure what safe learning looks like because the kinds of questions that need to be (and are) asked, across a range of disciplines and interdisciplines, necessarily attend to violence and sadness and the struggle for life. How could teaching narratives of sadness ever, under any circumstances, be safe!? And doubled onto this: which black or other marginalized faculty is safe in the academy, ever? Who are these safe people? Where are they? But there is also, on top of this all, an underlying discourse, one that emerges out of feminism and other ›identity‹ discourses, that assumes that the classroom should be safe. This kind of ›safe space‹ thinking sometimes includes statements on course outlines about respect for diversity and how the class (faculty? students?) will not tolerate inappropriate behavior: racism, homophobia, sexism, ableism. This kind of hate-prevention is a fantasy to me. It is a fantasy that replicates, rather than undoes, systems of injustice because it assumes, first, that teaching about anti-colonialism or sexism or homophobia can be safe (which is an injustice to those who have lived and live injustice!), second, that learning about anti-colonialism or sexism or homophobia is safe, easy, comfortable, and, third, that silencing and/or removing ›bad‹ and ›intolerant‹ students dismantles systems of injustice. Privileged students leave these safe spaces with transparently knowable oppressed identities safely tucked in their back pockets and a lesson on how to be aggressively and benevolently silent. The only people harmed in this process are students of colour, faculty of colour, and those who are the victims of potential yet unspoken intolerance. I call this a white fantasy because, at least for

me, only someone with racial privilege would assume that the classroom could be a site of safety! This kind of privileged person sees the classroom as, a priori, safe, and a space that is tainted by dangerous subject matters (race) and unruly (intolerant) students. But the classroom is, as I see it, a colonial site that was, and always has been, engendered by and through violent exclusion!« (Hudson und McKittrick 2014, 237–238)

Der Forderung nach einem sicheren Seminarraum liegt also laut McKittrick ein gewohnheitsmäßiger Anspruch auf Sicherheit zugrunde. Diesem zufolge *war* dieser Raum sicher, bevor Thematiken wie Rassismus, Queerfeindlichkeit und Sexismus angesprochen wurden. Gewalt und Diskriminierung werden somit als Intrusionen in eine ansonsten geschützte, vertraute Welt verstanden, nicht aber als gelebte, tatsächliche und notwendigerweise zu thematisierende Realität. Eine solche Forderung kann folglich nur aus einer privilegierten Position heraus gestellt werden. Zudem nimmt McKittrick in diesem Zitat andere Subjekte in den Fokus, als dies in den – affirmativen oder kritischen – Auseinandersetzungen mit universitären Safe Spaces meist geschieht. Der übliche Bezug auf die Figur der weiblichen, verletzlichen Studierenden bleibt aus. Stattdessen werden die Auswirkungen auf andere Subjekte betrachtet: Marginalisierte Dozierende, aber auch nicht-marginalisierte Studierende.

Dazu stellt McKittrick fest, dass der Seminarraum für Schwarze Dozierende kein sicherer Ort ist. Dies lässt sich auch nicht durch im Seminar veranschlagte Sicherheitsmaßnahmen beheben. Denn solche Maßnahmen haben den unbeabsichtigten Effekt, weiße, nicht-queere und privilegierte Studierende in ihrem Sicher-Sein zu bestätigen. Konkret nennt McKittrick Absichtserklärungen, die eine »Null-Toleranz-Politik« gegenüber Gewalt und Diskriminierung anzeigen. Diese führen nicht etwa zu einem tatsächlichen Abbau von Gewalt- und Machtverhältnissen. Vielmehr unterstützen derartige Ansätze eine bestimmte Haltung in weißen, privilegierten Studierenden, die als Zurschaustellung einer teilnahmslosen Pseudo-Toleranz beschrieben werden kann. Einem Sprechen über Rassismus, Sexismus und Queerfeindlichkeit wird mehr oder weniger höflich, aber desinteressiert begegnet. An mehreren Stellen im Zitat beschreibt McKittrick auch ein passives-aggressives Schweigen. Dieses Schweigen ist im Seminar die sicherere Position: Es verhindert, dass Teilnehmende als diskriminierend und gewaltvoll »entlarvt« werden. Nicht zu sprechen, erlaubt demnach, die eigenen Haltungen und Einstellungen zu maskieren. Dieses Verhalten ist jedoch wiederum kompatibel mit der Forderung, dass im Seminar keinerlei Gewalt und Diskriminierung geschehen solle, es also sicher sein soll. Praktiken wie

die wohlwollenden Absichtserklärungen sind somit eher ein oberflächliches Konfliktmanagement als ein tatsächliches Eintreten für Marginalisierte.

Mit dieser Einschätzung ist McKittrick nicht allein. So nehmen auch Zeus Leonardo und Ronald K. Porter in einem im Jahr 2010 veröffentlichten Paper mit dem Titel *Pedagogy of fear: toward a Fanonian theory of ›safety‹ in race dialogue* eine ähnliche Kritik vor. In deutlichen Worten werden dort die gleichen Dynamiken problematisiert: »[A] space of safety is circumvented, and instead a space of oppressive color-blindness is established. It is a managed health-care version of anti-racism, an insurance against ›looking racist‹.« (Leonardo und Porter 2010, 147). Die freundlich-unbeteiligte Haltung, die McKittrick skizziert, wird außerdem von bell hooks beschrieben und auch hier führt dies zu einer scharfen Kritik an der Vorstellung eines sicheren Seminarraums:

»Indeed, exposing certain truths and biases in the classroom often created chaos and confusion. The idea that the classroom should always be a ›safe‹, harmonious place was challenged. It was hard for individuals to fully grasp the idea that recognition of difference might also require of us a willingness to see the classroom change, to allow for shifts in relations between students. A lot of people panicked. What they saw happening was not the comforting ›melting pot‹ idea of cultural diversity, the rainbow coalition where we would all be grouped together in our difference, but everyone wearing the same have-a-nice-day smile.« (hooks 1994, 30–31)

hooks zufolge ist es notwendig, Rassismen unter weißen Kommiliton:innen anzusprechen und somit deren passive Haltung zu durchbrechen. Gleichzeitig stellt sich die Theoretikerin gegen eine leicht konsumierbare, von Antagonismen geklärte Rede vom »*melting pot*« und der »kulturellen Diversität«. Diese sei wenig hilfreich in einer antirassistischen, pädagogischen Arbeit, sondern erschwere im Gegenteil eine tatsächliche Auseinandersetzung mit Rassismen, so hooks.

Interessanterweise steht diese höfliche, risikoarme und unbeteiligte Teilnahme am Seminar jedoch in einem genauen Gegensatz zu den affektiven Geschehnissen, die im Zusammenhang mit Trigger Warnings beschrieben wurden. Letztere bestanden in einer stellvertretenden, stark ausgeprägten, emotionalen Involvierung. Weiße Studierende wurden von Darstellungen von Rassismen in hohem Maße *angegangen*. Die Haltung, die von McKittrick, hooks, Porter und Leonardo charakterisiert wird, lehnt hingegen jegliches persönliche Engagement ab. Stattdessen findet ein Über-Sich-Ergehen-Lassen statt. Themen wie Rassismus, Sexismus und Queerfeindlichkeit werden im Seminar abgesessen, denn sie haben ver-

meintlich »nichts mit mir zu tun«. Ein Sprechen über Rassismus, Sexismus und Queerfeindlichkeit wird so zu einem Spezialdiskurs, der nicht-marginalisierte Personen in keiner Weise betrifft. Das Wissen um Gewalt und Diskriminierung wiederum wird zu einem handlichen Gegenstand, der bequem mit nach Hause genommen werden kann, aber ansonsten keinerlei Wirkung entfaltet, wie McKittrick deutlich macht.

Die zugrundeliegenden Subjektkonstituierungen scheinen also völlig unterschiedliche zu sein. Auf der einen Seite steht eine Überfürsorge für Marginalisierte, auf der anderen eine pseudo-tolerante Distanznahme. Bei genauerer Betrachtung lassen sich jedoch Gemeinsamkeiten ausmachen. So geht es beiden Haltungen in erster Linie um eine Selbstbespiegelung: Es besteht kein tatsächliches Interesse am Anderen, dessen Reden, Handeln und Fühlen fällt nicht ins Gewicht. Stattdessen steht das eigene Selbst im Fokus. Damit verknüpft ist ein weiterer Punkt. Angesichts einer Thematisierung von Gewalt und Diskriminierung im Seminar versprechen beide Haltungen *Sicherheit*. Denn sie immunisieren die Subjekte, die sich über sie formieren, gegen eine an sie gerichtete Kritik. Angesichts von einem passiven, freundlich-desinteressierten Schweigen oder einem hochemotionalen, vermeintlichen »Einfühlen« in Betroffene greift der Vorwurf des Sexismus, Rassismus oder der Queerfeindlichkeit nicht mehr. Genauso wenig findet eine Selbstbefragung statt, die eigene Verwicklungen in Macht- und Gewaltverhältnisse zum Vorschein bringen könnte. Es zeigen sich also nicht die exakt gleichen, aber dennoch in bestimmten Punkten ähnliche Subjektformierungen. Diese beruhen in erster Linie auf einer Abwehr. Der bloßen Möglichkeit, dass die entsprechenden Subjekte in irgendeiner Weise selbst Macht und Gewalt ausüben könnten, wird ein Riegel vorgeschoben. Das Selbst, das sich über diese Haltungen formiert, ist sich somit in einem Punkt sicher: Ich kann nicht rassistisch, sexistisch oder queerfeindlich sein. Und noch in einem weiteren Aspekt behält das sich konstituierende Subjekt einen sicheren Boden unter den Füßen. Lediglich marginalisierte Personen gelten ihm als durch Gewalt, Macht und Herrschaft geformt. Die eigene Subjektivität hingegen erscheint intakt und »nicht-betroffen«, insofern sie lediglich durch das Leiden der Anderen erschüttert wird. Dass aber gerade die Hindisziplinierung zu einem solchen protektionsfähigen, vermeintlich unbeschädigten und in diesem Sinne als souverän gedachten Subjekt eine konstitutive Machtausübung darstellt, bleibt unthematisiert. Mit anderen Worten, verschwiegen wird die eigene Subjektwerdung, die eine machtförmige ist – wobei dies nicht impliziert, sämtlichen Identitäten die gleichen

Gewalterfahrungen zuzuschreiben oder die Existenz von Privilegien zu leugnen.

Die zwei vermeintlich gegensätzlichen Haltungen einer affektiven Überinvestierung und einer affektiven Ablösung haben also einen gemeinsamen Ursprung, nämlich sich einer kritischen Auseinandersetzung zu entziehen. Beide stellen also Abwehrhaltungen dar. Beide werden außerdem unterstützt durch die verallgemeinerte Forderung nach einem sicheren Seminarraum. Dieser Befund gibt wichtige Hinweise für die weitere Analyse. So wurde deutlich, dass die geschilderten Vorfälle rund um Trigger Warnings nicht einfach nur als besonders skandalöse Ausnahmen zu lesen sind. Vielmehr sind sie eingebettet in einen weiter gefassten Zusammenhang aus Habitualisierungen und Selbstbezügen, der sich im spezifischen Kontext der Universität formiert. Eine individualisierende und psychologisierende Erklärung greift bei diesen Phänomenen demnach zu kurz. Stattdessen muss diese, so benannte sekundäre Sorge vor dem Hintergrund von kollektiven Subjektformierungen betrachtet werden, deren Gründe wiederum weiter zu untersuchen sind. Aber auch die innerhalb der Critical Race Theory formulierten kritischen Überlegungen zur Funktionsweise von Sicherheit sind richtungsgebend. Sicherheit, so wurde deutlich, ist nicht per se positiv und erstrebenswert. Vielmehr muss den Forderungen nach Sicherheit mit Vorsicht begegnet werden, denn sie können in einer erstaunlichen Komplizenschaft mit Macht und Herrschaft stehen. Auch diesen Punkt gilt es in Bezug auf die US-amerikanische Universität genauer herauszuarbeiten.

5.4 Universitäre LGBT-Safe Spaces

5.4.1 Safe-Space-Programme

Damit beende ich die Analyse des Zusammenhangs von Sicherheit und Seminarraum und wende mich nun einer anderen Art der universitären Safe Spaces zu – den Zentren für marginalisierte Studierendengruppen. Wie bereits angedeutet, nehmen diese Räume in der gegenwärtigen Debatte eine andere Rolle ein als die Seminare. In den erhitzten Diskussionen um Safe Spaces auf dem Campus finden sie kaum Erwähnung. Dies ist auch deswegen bemerkenswert, weil der Begriff des Safe Space in einem alltäglichen

Sprachgebrauch enger mit diesen Zentren verbunden ist als mit Lehrveranstaltungen.

Dies gilt interessanterweise insbesondere für LGBT-politische Zentren auf dem Campus, wie sich erneut zunächst am Beispiel der Rutgers University – New Brunswick deutlich machen lässt. Auf der Homepage des dortigen LGBT-Zentrums findet sich eine dezidierte Verwendung des Begriffes Safe Space. Diese bezieht sich weniger auf die eigenen Räumlichkeiten als vielmehr auf eine campusweite Arbeit. So bietet das Zentrum ein Trainingsprogramm zu queeren Identitäten und Anliegen an, das den Namen Safe(R) Space trägt:

»Safe(R) Space is a campus wide program designed to visibly identify students, staff, and faculty peers who support the LGBTIA population, understand some of the issues facing LGBTIA individuals, and are aware of various LGBTIA-affirming resources on campus. This 3 hour training program provides a foundation of knowledge to be an effective ally to LGBTIA students and to those who may be questioning their gender or sexuality.« (Center for Social Justice Education & LGBT Communities b)

Mit diesem Angebot ist die Rutgers University nicht allein. Landesweit existieren entsprechende Workshopreihen an Universitäten, die mit Abwandlungen des Begriffes Safe Space bezeichnet werden.⁹ Unabhängig von den einzelnen Hochschulen gibt es außerdem externe Organisationen, die Ressourcen und Personal für Trainings vor Ort anbieten. Die Freiwilligenorganisation The Safe Zone Project etwa stellt einen »Fahrplan« für entsprechende Workshops zur Verfügung (The Safe Zone Project a). Eine weitere Anbieterin ist die NGO Campus Pride. Auf ihrer Homepage heißt es: »The Campus Pride Safe Space Program is a nationally recognized program that provides training and signage for institutions committed to supporting LGBTQ students.« (Campus Pride). In ihrem Paper mit dem Titel *Creating Safe Places: A Collaborative Autoethnography on LGBT Social Activism* nennen Young und McKibban nennen außerdem die Programme Safe Spaces, Safe Harbors, Safe Space Ally, and SAFE on Campus (Young und McKibban 2014, 362).

Was bedeutet der Begriff »signage« in diesem Kontext? Damit wird auf eine weitere gängige Praxis hingewiesen, die oftmals, aber nicht notwendigerweise mit den Safe-Space-Trainings verbunden ist. Nach Absolvieren des Kurses erhalten die Teilnehmenden einen Sticker mit den Worten »Safe

⁹ So liefert eine einfache Google-Suche mit den Stichworten »safe space training college« zahlreiche Links zu Homepages von verschiedenen US-Hochschulen und deren Programmen.

Space« oder »Safe Zone«. Dieser kann etwa auf die Tür des eigenen Büros an der Universität oder des Zimmers im Wohnheim geklebt werden. Auf diese Weise können sich Universitätsangehörige öffentlich als queer und/oder queerfreundlich markieren, ihre Solidarität ausdrücken oder für mehr Sichtbarkeit von Queerness auf dem Campus sorgen. Hinweise auf die weite Verbreitung dieser Sticker und Zeichen gibt es zahlreiche. In ihrer stadtgeschichtlichen Analyse *Safe Space. Gay Neighborhood History and the Politics of Violence* schreibt die Kulturwissenschaftlerin Christina B. Hanhardt: »At many colleges and universities the mere words safe space on a sticker on a door may signal that those inside are sympathetic to LGBT students« (Hanhardt 2013, 30). Ein weiteres Beispiel liefert das erwähnte autoethnografische Paper, in dem die zwei Autorinnen ihre Umsetzung eines Safe-Zone-Workshops beschreiben. Dort heißt es: »My Safe Zone sign hung outside my office door that semester, the same sign I had carried with me from university to university.« (Young und McKibban 2014, 364). Zu denken ist auch an den eingangs zitierten Zeitungsartikel über die LGBT-Politik der Rutgers University. In diesem ist die Rede von »Ally«-Ansteckern in Regenbogenfarben, die vom dortigen LGBT-Zentrum herausgegeben und in solidarischer Absicht von Universitätsangehörigen getragen werden.

Wo nahmen diese Praktiken ihren Anfang? Tatsächlich sind Safe-Space-Programme und -Zeichen an US-Universitäten so etabliert, dass sich ihr genauer Ursprung nicht mehr zurückverfolgen lässt. The Safe Zone hält dazu auf der Homepage fest: »Who invented Safe Zone Trainings? We're not sure. Our exposure to the term »Safe Zone« meaning LGBTQ+ awareness and ally workshops was within higher education« (The Safe Zone Project b). Allerdings lassen sich allgemeinere Entwicklungslinien ausmachen. Bereits im Kapitel zu schwul-lesbischen Bars wurde die immense und zugleich diffizile Bedeutung von Sicherheit im Zusammenhang mit Queerness aufgezeigt. Ein erster Hinweis auf organisierte Sicherheitsmaßnahmen im Rahmen von schwul-lesbischem Aktivismus findet sich erneut in Hanhardts Studie: Dort beschreibt die Kulturwissenschaftlerin selbstorganisierte Straßenpatrouillen, die in den Großstädten New York und San Francisco in den 1970er Jahren Schwule und Lesben vor Gewalt schützen sollten. Die Gruppen, die hauptsächlich aus schwulen weißen Männern bestanden, gaben dazu Trillerpfeifen aus. In den schwul-lesbischen Vierteln konnten sie genutzt werden, um andere Passant:innen sowie die Polizei zu alarmieren. In San Francisco wurden die Pfeifen sogar zu einer Art Willkommensgeschenk, mit dem Zugezogene in der lokalen Subkultur begrüßt wurden. Ähnlich wie die Sticker wur-

den sie so zu einem Zeichen von *community* und einem gemeinsamen Streben nach Sicherheit (Hanhardt 2013, 100–102) – wobei dieses Sicherheitsstreben zur Verbreitung einer rassifizierenden Verdachtslogik sowie zu einer Komplizenschaft mit der Polizei beitrug, wie sowohl Hanhardt als auch ihre Rezipientin Elsa Dorlin herausarbeiten (Hanhardt 2013, 106–107; Dorlin 2020, 178–187)

Ein weiterer wichtiger Faktor in der Verbreitung der Safe-Space-Programme sind die öffentlichen Debatten über die Suizide von queeren Jugendlichen und jungen Erwachsenen in den USA. Dies wurde bereits deutlich anhand der Chronologie zu den Geschehnissen an der Rutgers University. Auf den Tod des Studierenden Tyler Clementi im Jahr 2010 folgte eine bessere Finanzierung des dortigen LGBT-Zentrums, ausgebuchte Workshopreihen und eine große Nachfrage nach »Ally«-Buttons. Auch der bereits referenzierte akademische Selbstreport zum Safe-Zone-Training erwähnt die Suizide. Diese werden von den beiden Workshopleiterinnen Stephanie L. Young und Amie R. McKibban in einer Ankündigungsmail als direkte Motivation für die Trainings angegeben:

»On October 11th, Stephanie sent out an email campus wide. »With the recent media attention given to the pattern of LGBT youth suicides (e.g., Tyler Clementi, Raymond Chase), advocates are demanding national action be taken to address youth bullying, harassment, and the need for safety and inclusion for LGBT students at high schools, colleges, and universities', it began.« (Young und McKibban 2014, 366)

Allgemein ist dieses Paper ein interessantes Dokument, denn es liefert einen Einblick in den Ablauf und die Intention der Safe-Space-Workshops. Mit ihm lassen sich nun einigen grundlegenden Fragen nachgehen: Wer gibt diese Workshops und wer nimmt typischerweise an ihnen teil? Wie genau wird dort gearbeitet? Was bedeutet »Safe Space« in diesem Zusammenhang?

Grundsätzliche Stoßrichtung des Papers von Young und McKibban ist eine Affirmation von Safe-Space-Programmen. Die Autorinnen beschreiben dort die Planung und Durchführung eines entsprechenden Trainings im Herbstsemester 2010 an der University of Southern Indiana. Das Paper selbst wurde im Juni 2014 veröffentlicht. Es nimmt keinen Bezug auf die skandalisierenden Medienberichten über Safe Spaces, die ebenfalls größtenteils 2014 einsetzten. Auch die innerfeministischen Debatten um das Konzept bleiben unerwähnt, jedoch ist anzunehmen, dass die Arbeit als Gegenentwurf zu diesen Kontroversen entstand. Zudem referieren Young und McKibban mehrere Papers, die sich kritisch zu den Safe-Space-Trainings

äußern. Diese beinhalten häufig den Vorwurf, die Workshops seien nicht dazu geeignet, strukturelle Queerfeindlichkeit auf dem Campus zu bekämpfen. Demgegenüber verteidigen Young und McKibban dieses Konzept: »While there are limitations to the impact of Safe Zone trainings, these programs reflect institutional changes and recognition of the needs of LGBT students, faculty, and staff.« (Young und McKibban 2014, 363).

Ein Begriff, der in dem Paper sehr häufig fällt, ist der des »ally«. Er wird dabei gleich zu Beginn des Papers gleichgesetzt mit Unterstützer:in, Befürworter:in von queeren Identitäten und Personen, sowie mit »sicherer Person«¹⁰. Auch in den Selbstbezeichnungen der beiden Autorinnen taucht er auf: McKibban organisiert den Workshop als »straight ally« (Young und McKibban 2014, 378). Außerdem werden die 68 Teilnehmenden an mehreren Stellen des Papers als »allies« adressiert. So schildern Young und McKibban die Vorbereitungen zu dem Workshop, die etwa das Verfassen eines Handbuchs umfassen, das den Abschnitt »Strategies for Being an Effective Ally« beinhaltet (Young und McKibban 2014, 375). An anderer Stelle heißt es, der Workshop sei ein »collective ›safe space‹ for allies« (Young und McKibban 2014, 378–379). McKibban beschreibt zudem eine emotionale Ansprache, mit der das zweitägige Training endet und die ebenfalls in erster Linie an »allies« gerichtet ist:

»This training is just the beginning of becoming an ally«, I say. I continue to explain that becoming an ally is about empowerment, social justice, and visibility. I play the video we planned to end with. Pictures, combined with statistics, scroll across the screen as Sia sings ›Breath [sic!] me‹. The room is quiet. I stand motionless, as pictures of my loved ones move across the screen.« (Young und McKibban 2014, 369)

An diesem Zitat wird noch ein weiterer Punkt deutlich. Der Workshop arbeitet nicht nur mit Informationsmaterialien wie dem Handbuch, sondern auch mit emotionalisierten, quasi »immersiven« Techniken. Diese umfassen auch Imaginationsübungen, wie Young schildert:

»Somewhere in the middle of the workshop, I tell the students to close their eyes. ›Imagine‹, I say. ›Imagine that you are with someone you love and that you are walking through the woods. Feel the calm and serenity‹. With my words, I carry them into a safe of comfort and love. Then, Amie and I shatter that place. ›Fag!‹ ›Dyke!‹ ›Queer!‹ we yell. This is how homophobia feels. It is a jarring activity that reinforces the urgency to address gay, lesbian,

¹⁰ Der Begriff »sicher« wird an dieser, sowie an weiteren Stellen im Paper, in Anführungszeichen verwendet: »›safe‹ person, advocate, or ally for LGBT students« (Young und McKibban 2014, 362).

bisexual and transgender issues. It is an emotional activity that reminds them of the hate against LGBT persons. It is a moment where they are reminded of their work as allies.« (Young und McKibban 2014, 369)

Die genaue Motivation hinter diesen Techniken wird in dem Paper weiter erläutert. Young und McKibban betonen, dass sie nicht beabsichtigen, Queers als schutzbedürftige, bemitleidenswerte Opfer darzustellen (Young und McKibban 2014, 375–377). Stattdessen sollen die Workshop-Aktivitäten zu Empathie anregen, so die Autorinnen:

»Particularly, when we advise allies that they shouldn't ›feel sorry for people who are LGBT‹, we reinforce not sympathy, but empathy for individuals who identify as LGBT. Empathy provides a starting point for students to see, appreciate, and respect the differences and similarities of our relational identities.« (Young und McKibban 2014, 376)

Empathie wiederum wird unter Bezug auf den Philosophen Roman Krznaric bestimmt als »the imaginative act of stepping into another person's shoes and viewing the world from their perspectives« (Young und McKibban 2014, 376). Ziel der Übungen ist es demnach, ein tiefgreifendes Verständnis für die Lebensrealitäten queerer Personen zu entwickeln. Und Empathie, verstanden als ein temporäres Einnehmen des Standpunktes von queeren Personen, sei ein Mittel dazu.

Diese Zitate ermöglichen es nun, den Gebrauch des Begriffes »Safe Space« in diesem Kontext besser zu verstehen. Das von Young und McKibban durchgeführte Training strebt eine zweifache Implementierung von Safe Spaces an. In einem ersten Schritt entsteht innerhalb des Workshops selbst ein Safe Space, in dem sich Personen affektiv öffnen können gegenüber »schweren« Themen. Dies wird von Young explizit hervorgehoben: »Not only are we theoretically talking about Safe Zones, but we also are collectively co-constructing a ›safe space‹ during the workshop.« (Young und McKibban 2014, 378). Allerdings ist der so geschaffene sichere Raum kein Selbstzweck. Vielmehr zielt der Workshop in letzter Konsequenz darauf ab, dass Personen Safe Spaces *für andere* einrichten können. Diese Befähigung geht dabei, Young und McKibban folgend, über die Teilnahme an dem Workshop hinaus und erschöpft sich auch nicht in der physischen Kennzeichnung etwa des eigenen Büros durch einen Safe-Space-Aufkleber. Für Young und McKibban ist stattdessen entscheidend, dass die kennzeichnende Person durch kontinuierliche Arbeit an sich selbst zu einem »ally« wird. Sie muss verlässlich sein, Lernwillen beweisen, sich dauerhaft kümmern und ein

tiefgreifendes Verständnis für Queers aufbringen. Erst dadurch kann ein Safe Space geschaffen werden.

Wie lassen sich diese Praktiken und Diskurse konzeptualisieren? Erneut bietet sich der Begriff der Sorge an – aus gleich mehreren Gründen. Zunächst lässt sich Sorge in einem eher alltagssprachlichen Sinn in Anschlag bringen. Die Workshopprogramme und die dadurch zu schaffenden Safe Spaces sind motiviert durch ein Besorgt-Sein um Queers, deren Vulnerabilitäten und Suizidalitäten im Fokus stehen. Es existiert also eine Beunruhigung oder Bestürzung über das Leiden Anderer und ein Bemühen, ebendieses Leiden zu lindern. Jedoch zeigen sich auch Merkmale, die stark an den Sorgebegriff nach Foucault erinnern. So streben die Safe-Space-Programme nicht nur eine Vermittlung von Faktenwissen an, sondern wollen die Teilnehmenden zu grundlegenden Veränderungen in ihren Sichtweisen auf die Welt und Bezügen zu sich selbst bewegen. Dabei operieren sie mit komplexen, sowohl intersubjektiven als auch individuellen Praktiken des Sich-Kümmerns. Für die Teilnehmenden sollen die Workshops etwa der Ausgangspunkt für eine langfristige Auseinandersetzung mit sich selbst sein, bei der sie ständig dazulernen und ihre eigenen Qualitäten als »ally« immer wieder auf den Prüfstand stellen. Sie werden also angehalten zu einer ausdauernden, subjektformierenden Sorge um sich selbst. Zugleich werden sie zu Sorgeobjekten für die Workshopleitenden. Letztere nehmen die Teilnehmenden für die Dauer des Workshops an die Hand und unterstützen sie auf ihrem Weg zu ihrer Identität als »ally«.

In dieser kontinuierlichen Arbeit an sich selbst und dem pädagogisch-didaktischen Moment zeigen sich Motive, die im vorangegangenen Kapitel bereits in Bezug auf die antike (Selbst-)Sorge genannt wurden. Ein Vergleich zwischen diesen Sorgepraktiken und denen der Safe-Space-Workshops ist also naheliegend. Genauso wird jedoch bereits an diesem Punkt ersichtlich, dass beide Arten von Sorge trotz geteilter formaler Merkmale nicht gleichzusetzen sind, dass die Safe-Space-Programme also keine Form von störungswilliger und aufbegehrender Selbstformierung sind. Eine entsprechende Diskussion über Gemeinsamkeiten und Unterschiede werde ich jedoch erst in den Abschnitten 5.6.3 und 5.6.4 führen. Momentan gilt es, weiter bei dem konkreten Phänomen der Safe-Space-Programme zu bleiben und dabei insbesondere näher auf die damit verbundenen Subjektkonstituierungen einzugehen. Dazu komme ich erneut auf die Frage zurück, wer genau in diese Trainings involviert ist. Diesmal geht es jedoch weniger um faktische Begebenheiten und formale Kriterien als vielmehr um implizite

Zugangsvoraussetzungen. Wer genau sind die queerfreundlichen Personen (»allies«), die durch die Workshops formiert werden sollen? Und wie müssen Queers sein, um für diese Art von Sorge infrage zu kommen? Als was für Subjekte erscheinen sie in den Techniken und Diskursen des Trainings?

5.4.2 LGBT-Safe Spaces – für wen?

Um diese Fragen zu beantworten, nehme ich zunächst den zentralen Begriff des »ally« in den Fokus. Es ist wichtig zu betonen, dass dieser nicht unbedingt gleichzusetzen ist mit »nicht-queer«. So ist es etwa durchaus denkbar, dass sich beispielsweise lesbische cis Frauen als »allies« für trans Personen sehen und im Zuge dessen auch an den angebotenen Workshops teilnehmen. Vieles deutet jedoch darauf hin, dass mit diesem Begriff im Regelfall nicht-queere Verbündete bezeichnet werden. In dieser Weise wird er etwa in dem oben erwähnten Artikel zur LGBT-Politik der Rutgers University expliziert, der in dieser Sache wiederum die damalige Leiterin des queeren Zentrums zitiert (Kaminer 2012). Unabhängig von dieser Frage signalisiert er jedoch immer eine Differenz in den Identitäten. Ein »ally« zu sein bedeutet ein Engagement für Personen, deren Selbstdefinition anders ist als die eigene. Oder, um dies stärker auf die Thematik der Safe Spaces zu beziehen: Ziel der intersubjektiven Sorge der »allies« ist es, Safe Spaces über verschiedene Identitäten hinweg zu schaffen.

Gleichzeitig konstituiert sich über die Trainings, die Sticker und die Selbstbezeichnungen als »allies« abermals ein abgegrenztes, moralisches Sorgeskollektiv. Alle diese Praktiken sind gemeinschaftlich. An der Universität bewirken sie ein Zugehörigkeitsgefühl: Wir sind diejenigen, die sich vertrauenswürdig und verantwortungsvoll um (andere) Queers kümmern. Deutlich wird dies an einem weiteren Zitat aus dem Paper von Young und McKibban. Dort beschreibt Stephanie Young die Abschlusszene des Workshops aus ihrer Sicht:

»One of the final activities of the workshop is a slide show. As images roll across the screen, my emotions are heightened. My heart quivers with pain. Sia sings, »Be my friend/Hold me, wrap me up/Unfold me, I am small and needy/Warm me up and breathe me«. The statistics of depression, suicide, and violence roll across the screen. My heart throbs with anger. The injustice. The injustice! How can we live in a world that allows this? How can we allow this? My heart is swelling with hope. I can feel the tears welling up in my eyes.

This is real. We are making a difference. We are here. And you are not alone.« (Young und McKibban 2014, 370)

Dies führt zu der zweiten relevanten Frage dieses Abschnitts, der nach den implizierten und transportierten Bildern von Queerness in den Safe-Space-Workshops. Wie bereits erwähnt, versichern die Autorinnen der zitierten Arbeit an mehreren Stellen, queere Personen nicht als hilflose, bedürftige Opfer darstellen zu wollen. Angesichts des obigen Zitates fällt es jedoch schwer, diesen Beteuerungen zu glauben. Wie werden Queers in der beschriebenen Videomontage gezeigt, wenn nicht als bemitleidenswert und uniform leidend? Es finden sich auch keine Hinweise auf alternative Darstellungen von Queerness – etwa als handlungsfähig, widerständig und aufbegehrend. Die entsprechenden Identitäten wirken somit seltsam lustbefreit, handzahn und behaglich. Dies macht queere Personen wiederum zu Subjekten einer möglichen Selbstbespiegelung. Indem sich das kollektive Wir der »allies« den vermeintlichen Bedürfnissen queerer Personen zuwendet, findet es in den Safe-Space-Programmen Anerkennung und moralische Bestätigung in seinem Handeln und in seinen Selbstbildern. Die Programme, die Sicherheit für Queers auf dem Campus zum Ziel haben, konsolidieren demnach das Selbstverständnis nicht-betroffener Universitätsangehörige, unter ihnen zahlreiche nicht-queere Personen. Auch darin sind die Workshops sichere Räume für »allies«.

Die einseitigen Darstellungen von Queerness haben wiederum Implikationen für die Frage, welche queeren Subjekte sich überhaupt für die zugrundeliegende Sorge qualifizieren können. Dieser lässt sich unter Bezug auf weitere Arbeiten aus der queerfeministischen Theorie nachgehen. Mehrere wichtige Punkte formuliert Jack Halberstam: In einem Online-Text macht der Queertheoretiker zunächst darauf aufmerksam, dass die öffentliche Auseinandersetzung mit den Suiziden queerer junger Menschen stets mit einer bestimmten Figur arbeitet. Diese besteht in dem effeminierten, schwulen Jugendlichen, der an Schulen und Universitäten allzu leicht zum Mobbingopfer würde. Unabhängig vom Wahrheitsgehalt dieser Vorstellung erschöpft sich Queerness jedoch nicht in dieser Figur. Es existiert etwa auch die maskuline, jugendliche Lesbe, die selbst gewaltsam ist und ihr Umfeld schikaniert, wobei sich Halberstam selbst im Text freimütig zu einer solchen Vergangenheit bekennt. Daran anknüpfend formuliert Halberstam einen weiteren Kritikpunkt. Jung, weiblich und queer zu sein bedeutet nicht, ein einziges Jammertal aus Leiden und Frust zu durchschreiten. Vielmehr

wirft Halberstam die Frage auf, ob es angesichts von heteronormativem Druck und unrealistischen, bisweilen tödlichen Schönheitsidealen nicht sogar besser ist, queer zu sein. Für Mädchen und junge Frauen bedeute dies häufig einen Ausweg aus den an sie gerichteten gesellschaftlichen Erwartungen (Halberstam 2010).¹¹ Mit der gewaltbereiten, jungen Lesbe beschreibt Halberstam somit eine queere Subjektivität, die sich nicht nahtlos in ein Leidens- und Bedürftigkeitsnarrativ einfügen lässt. Dies führt wiederum zu Rückfragen an die Safe-Space-Programme. Welchen Platz nehmen solche Identitäten in den Sorgebeziehungen zwischen Queers und »allies« ein, die durch die Workshops etabliert werden sollen? Inwiefern können diese Veranstaltungen der Vielfalt und Komplexität von Queerness gerecht werden?

Aber nicht nur bestimmte queere Subjektivitäten sind in dem von Young und McKibban beschriebenen Workshop merkwürdig abwesend. Auch die Thematiken Klasse und *race* werden ausgespart. Zwar findet sich in dem Paper ein kurzer Verweis auf Intersektionalität.¹² Ausführlicher erwähnt werden jedoch andere Thematiken, über die im Workshop geredet wird – etwa der Unterschied von Sex und Gender, Bezeichnungen, Vorurteile und queerer Slang (Young und McKibban 2014, 368). Dieser verengende Fokus auf Queerness als unklassifizierte, nicht klassen-konnotierte Begehren und Geschlechtsidentitäten führte zu mehreren Kritiken an den Safe-Space-Programmen. So charakterisiert Catherine Fox die Workshops und Sticker in einem Paper als weiße, heteronormative und klassenblinde Praktiken

11 Vgl. dazu auch folgendes Zitat aus *The Queer Art of Failure*: »Where feminine success is always measured by male standards, and gender failure often means being relieved of the pressure to measure up to patriarchal ideals, not succeeding at womanhood can offer unexpected pleasures.« (Halberstam 2011, 4). Eine ähnliche Umkehrfigur nimmt auch Paul B. Preciado vor. In seinem Werk wird Queerness nicht als bemitleidenswerter Zustand gedacht, der sich als rezeptiver Ort von Protektion und normalisierenden Privilegien anbietet. Vielmehr verhandelt Preciado die Notwendigkeit, Cis-Hetero-Normativität zum Angriffsfeld eines queeren, lebensweltlichen Kritikwissens zu machen. Bezeichnend ist hier Preciados Essay *Anal Terror*, in dem Preciado ebendiese Normativität und insbesondere die Entstehung des Phallus auf die Kastrierung des Anus zurückführt (Preciado ohne Datum, 124–126). Eine solcher Perspektivenwechsel impliziert folgendes: »It is no longer about the defense of the demands of innocent and oppressed minorities, of victim-homosexuality, of Oedipal, guilty, shameful and miserable homosexuality.« (Preciado ohne Datum, 149).

12 »[W]e must be vigilant in creating awareness that all of us hold intersecting identities that are shaped by constructions of gender, race, class, and sexuality, making us different« (Young und McKibban 2014, 376).

(Fox 2007). Fox beschreibt außerdem, wie die Aufkleber an dem Fachbereich für Englisch, an dem sie promovierte, immer weiter verbreitet wurden und schließlich völlig an Bedeutung verloren:

»[A]n e-mail was sent to the departmental listserv announcing that Safe Space decals could be found in the mailroom, available for people to pick up if they were interested in being allies and displaying them in their office. As a new member to this community, I was shocked. This distribution of stickers implied that safe spaces could be constructed de facto by putting a sign on a door; no dialogue or education was necessary.« (Fox 2007, 502)

Kritisiert wird auch die moralische Selbstvergewisserung, die mit dem Gebrauch der Aufkleber einhergeht:

»Departmental spaces demarcated with safe-space symbols construct a kind of collective identity for English departments – one that suggests that ›we‹ in English are benevolent and good people who are generally more open and accepting of differences than are others.« (Fox 2007, 497)

Von einer ähnlich negativen Entwicklung berichten Sandy Alvarez und Jeffrey Schneider. In dem von ihnen geschilderten Fall waren jedoch keine Personen aus einem bestimmten Fachbereich involviert. Vielmehr schaltete sich die Universität ein, um die Durchführung einer Safe-Space-Initiative zu beeinflussen, die ursprünglich von queeren Universitätsangehörigen gestartet wurde:

»[T]hey were told that because the Affirmative Action Office had paid for the Safe Zone placards that their office was going to assume leadership of the program and design its user(read hetero)-friendly programming. At this point, a group of concerned campus members met to try to determine a point of action. Their main concern was to re-establish Project Safe Zone as a LGBTQ initiative that welcomed heterosexual support as opposed to a hetero initiative that celebrated heterosexual open mindedness.« (Alvarez und Schneider 2008, 72)

An diesem Punkt zeigt sich ein ähnliches Bild wie schon im Falle der Trigger Warnings. Erneut haben wir es mit Sorgestrategien zu tun, die Marginalisierten dienen sollen, und erneut laufen sie Gefahr, auf Seiten der Sorgenenden zu einer narzisstisch motivierten, vereinnahmenden Praxis zu werden, die in erster Linie den »allies« dient. Unter dem Regime dieser Sorge sind die Safe-Space-Sticker und -Trainings nicht nur ein Zeichen von Solidarität. Sie stehen auch für eine beunruhigende Aneignung von Queerness. In eine leicht konsumierbare Form gebracht, lassen sich queere Identitäten über die Aufkleber und Workshops zur Schau stellen – und mit ihnen die eigene, allgemeine Queerfreundlichkeit, Moralität und Fortschrittlichkeit.

Allerdings bleibt es nicht bei dieser Art von Vereinnahmung. Über den Bezug zu Empathie als Lerntechnik, wie ihn Young und McKibban beschreiben, wird abermals ein seltsames emotionales Stellvertretertum erzeugt. Denn zu der Selbstformierung des »ally« gehört, zumindest in der Auffassung von Young und McKibban, ein intensives Einfühlen in die Erfahrungswelten (anderer) queerer Personen. So sollen die Teilnehmenden des Trainings auf einer affektiven Ebene verstehen, was Feindlichkeit gegenüber Queers für diejenigen bedeutet, die damit direkt konfrontiert sind. Erneut ist also eine Art Übernahme von Betroffenheit im Spiel. Dabei wird nicht nur unhinterfragt davon ausgegangen, dass ein solches Vertauschen von Perspektiven möglich ist. Eine so verstandene Empathie wird auch als erstrebenswert oder sogar moralisch geboten gesetzt. Was bedeutet es jedoch, wenn »allies« dazu angehalten werden, sich empathisch gegenüber (anderen) Queers zu verhalten? Laut Young und McKibban trägt Empathie dazu bei, »Unterschiede« zwischen Subjekten hervortreten zu lassen (Young und McKibban 2014, 376. Eigene Übersetzung). Dieser Punkt wird in dem Paper nicht weiter ausgeführt und kann somit auf verschiedene Weisen gedeutet werden. So ist denkbar, dass die Teilnehmenden durch die beschriebenen Übungen die Grenzen oder gar Unmöglichkeit eines empathischen Perspektivwechsels erkennen sollen. Innerhalb der Sorgebeziehung zwischen »ally« und (anderen) Queers erlauben Einfühlungs- und Imaginationstechniken jedoch auch das genaue Gegenteil, nämlich eine vorwegnehmende Pseudo-Erkenntnis. Demnach haben »allies« bereits verstanden. Das vermeintlich uniforme Leiden von Queers lässt sich für sie allein durch Empathie begreifen. Es ist somit nicht weiter nötig, auf vielfältige Narrative von queeren Personen einzugehen sowie auf deren unterschiedliche Erfahrungen und Umgangsweisen mit Gewalt und Diskriminierung. Die Subjektformierung als »ally« zeigt sich somit – ähnlich wie schon im Fall von Trigger Warnings – auf eine seltsame Weise als gleichermaßen voraussetzungslos und nicht-investiert wie emotional immens fordernd. Dies ist auch deswegen erstaunlich, weil unter Bezug auf eine von Jan Slaby formulierte Kritik an Empathie (Slaby 2014) auch auf eine genau entgegengesetzte Nicht-Notwendigkeit verwiesen werden kann. Für eine politische Solidarität oder eine emotional unterstützende Sorgearbeit ist ein exaktes Einfühlen in die andere Person nicht zwingend erforderlich.

Eine Beschäftigung mit der zentralen Figur des »ally« kann jedoch nicht bei den bisherigen Überlegungen stehenbleiben, insofern diese Subjektivität nicht isoliert und ohne dazugehörigen Kontext existiert. Dementsprechend

muss genau dieser Kontext nun näher untersucht werden. Mein Interesse gilt dabei zunächst der Rolle, die die Universität als Institution in den Safe-Space-Programmen spielt.

5.5 Safe Spaces unter dem Regime der *diversity*

5.5.1 Zum Verhältnis von Safe-Space-Programmen und Universität

Inwiefern die jeweilige Universität konkret in die Safe-Space-Programme involviert ist, ist von Universität zu Universität unterschiedlich. Mal werden sie direkt von den universitären LGBT-Zentren durchgeführt, mal mit finanzieller Unterstützung der Universität (Young und McKibban 2014, 366) und mal tätigt die Hochschule sogar eine Intervention in ein vormals unabhängiges Safe-Space-Programm, wie Alvarez und Schneider schildern (Alvarez und Schneider 2008, 72). Abseits von solchen Fallbeispielen lässt sich jedoch eine Art und Weise ausmachen, in der Safe Spaces und die jeweilige Institution universitätsübergreifend verbunden sind. An den US-Universitäten sind Safe Spaces Teil von einer ganzen Reihe an weitverbreiteten Praktiken und Diskursen, die oftmals unter einem bestimmten Stichwort zusammengefasst werden – dem der *diversity*. Dieser Begriff ist alles andere als klar umrissen. In einem hochschulpolitischen Kontext wird er meist auf drei Weisen verwendet. Zunächst beschreibt er eine allgemeine Wertegrundlage, der sich die Institution als Ganzes verschrieben hat, und die mit Toleranz, Respekt und Offenheit umschrieben werden kann. In dieser Form ist *diversity* ein wichtiger Bestandteil der allgemeinen Öffentlichkeitsarbeit und Imagepflege der Universität. Außerdem erscheint *diversity* in den entsprechenden Diskursen als eine statistische Tatsache. Bereits aufgrund der faktischen Zusammensetzung der Studierendenschaft wird diese oftmals als *divers* bezeichnet. Und schließlich bezeichnet *diversity* ein Engagement für marginalisierte und/oder minoritäre Studierende, das von der Universität entweder direkt initiiert oder in irgendeiner Weise unterstützt wird.

Insbesondere anhand der letzten Bedeutung wird deutlich, dass es sich bei den Safe-Space-Programmen um eine *diversity*-Maßnahme handelt. Allerdings spielen diese auch im Zusammenhang mit Werbung eine wichtige Rolle. Denn in den zahlreichen Rankings der US-Hochschulen, die Studienanfänger:innen als Orientierung dienen, existieren auch solche spezifisch zum Thema Queerfreundlichkeit. Die Workshops können helfen, die Uni-

versität weiter oben zu platzieren. Die NGO Campus Pride etwa, die selbst solche Trainings anbietet, schreibt: »A Safe Space Program is one of the measures of a supportive campus on the Campus Pride Index.« (Campus Pride). Die Universitäten können also von der Existenz eines Safe-Space-Programmes profitieren, unabhängig davon, ob es von der Hochschule selbst oder in Eigenregie von einzelnen Universitätsangehörigen durchgeführt wird. Diese Art von Safe Spaces ist somit nicht unbedingt eine dezidiert universitäre, institutionalisierte Maßnahme. Dennoch sind *diversity*-Politiken das Umfeld, in dem universitäre Safe Spaces zirkulieren, ob dies nun intendiert ist oder nicht.

Daran lässt sich mit einer weiteren Beobachtung anschließen. Vergleicht man die Safe Spaces auf dem Campus mit vorangegangenen Kontexten, so zeigt sich, dass sich diese Räume in einer neuartigen Beziehung zur Universität als Institution befinden. In früheren feministischen und schwullesbischen Kontexten standen Institution und Safe Space in einem mehr oder weniger ausgeprägten Antagonismus zueinander. Die queeren Bars wurden von der Polizei und dem Ordnungsamt hochgenommen; und die hier untersuchten feministischen Räume, die sich in wechselnden Gestalten von den 1970er bis zu den 1990er Jahren bildeten, erfuhren zwar eine zunehmende Institutionalisierung, behielten jedoch ihre basisaktivistische Ausrichtung. Auf dem Campus hingegen sollen Safe Spaces weder gänzlich unterbunden noch vollkommen den organisierenden Personen überlassen werden. Vielmehr geht es um einen bestimmenden Eingriff: Die Universität beansprucht für sich, die Safe-Space-Programme selbst zu initiieren, durchzuführen oder in dieser Angelegenheit zumindest »das letzte Wort« zu haben. Ihre Haltung ist demzufolge nicht komplett freigebig, aber dennoch liberal, permissiv und sogar freundlich und unterstützend. Safe Spaces werden nicht verboten, sondern in einer spezifischen, von der Universität festgelegten Form befürwortet. Ähnliches lässt sich über die Subjektformierung des »ally« sagen, die ebenfalls nicht abgelehnt wird, sondern im Gegenteil erwünscht ist, wie sich an dem Bereitstellen von Safe-Space-Stickern und »ally«-Buttons durch die Universitäten zeigt.

Unter einer kritischen Perspektive tragen diese Überlegungen nicht gerade dazu bei, diese Art von universitären Safe Spaces in einem besseren Licht erscheinen zu lassen. Nicht nur haben die Praktiken und Diskurse der

diversity in den letzten Jahren vermehrt Kritik auf sich gezogen.¹³ Im Vergleich zu vergangenen Safe Spaces wirken die Safe-Space-Programme auch erschreckend verflacht und in ihrem antagonistischen Potential gebändigt. Gegenüber der Universität ist ihr Modus keine selbstbewusste, ermächtigte Konfrontation, sondern eine notgedrungene oder gar freundliche Kooperation. Als Teil von *diversity* werden sie von der jeweiligen Institution zudem zu ihrem Vorteil genutzt. Safe Spaces, die ursprünglich aktivistische Praktiken oder subkulturelle, überlebenstechnisch motivierte Räume waren, werden an den Universitäten somit zu einem oberflächlichen Werbemittel, zum Wettbewerbsfaktor in Universitätsrankings. Daraus ließe sich nun ein ernüchterndes Fazit ziehen: An den US-amerikanischen Universitäten vollzieht sich derzeit eine Instrumentalisierung von Safe Spaces, die sogar mehrfach, von verschiedenen Seiten durchgeführt wird. Nicht nur die »allies« machen sich diese Praxis zu eigen. Auch die Universität strebt mittels des von ihr geführten *diversity*-Diskurses an, Safe Spaces für ihre Zwecke zu mobilisieren. Damit verbunden ist ein weiterer Befund: Der tatsächliche Nutzen der Safe-Space-Programme für Marginalisierte darf bezweifelt werden. Ebenso steht zur Diskussion, ob die Sorge, zu der die Workshop-teilnehmenden angehalten werden, eine tatsächliche Hinwendung zu den Subjekten darstellt, um die die Workshops kreisen. Daran anschließend ließe sich die These aufstellen, dass diese neueren Safe Spaces entgegen ihrer Intention keine »wirkliche« Sorgepraxis sind.

Mit dieser Schlussfolgerung könnte die Analyse beendet werden. Allerdings möchte ich dafür plädieren, die Untersuchung fortzusetzen und dabei auch am Begriff der Sorge festzuhalten. Denn es sollte nicht vergessen werden, dass der hier veranschlagte Sorgebegriff nach Foucault in einer zunächst sehr formalen Weise eine bestimmte Form von machtförmigen und affektgetränkten »Fabrizierungen« von Subjektivität beschreibt. Anders formuliert bezeichnet der Begriff hier eine Menge an Praktiken, über die das praktizierende Subjekt sich selbst zum Gegenstand seiner Aufmerksamkeit macht und zwar mit dem Ziel, das eigene Selbst zu modifizieren. Eine solche Tätigkeit umfasst auch eine emotionale Involvierung, allerdings ist damit keine Aussage über deren Authentizität oder »Tiefgang« getroffen. Dieser Sorgebegriff schließt somit die Tätigkeiten der »allies« nicht aus, im Gegenteil. Es sind fortlaufende Praktiken wie der Besuch von Work-

¹³ Eine Übersicht über bestehende *diversity*-kritische Literatur legt Sara Ahmed vor (Ahmed 2012, 13–15).

shops, das Nutzen von Stickern und Trigger Warnings und, allgemeiner, die kontinuierliche Weiterbildung und »bewusstwerdende« Arbeit an sich, mit denen sich Subjekte zu »allies« machen. Dabei ist erneut zu betonen, dass das Selbstverständnis als »ally« in den Workshopprogrammen gerade über emotionalisierte Techniken und affektive Einbindungen erzeugt werden soll. Auf die hier untersuchten Safe-Space-Programme übertragen bedeutet dies, dass sie trotz oder gerade wegen ihrer Dysfunktionalität etwas *leisten*. Denn deren angestrebte Subjektformierungen geschehen unabhängig davon, dass sie den intendierten Zweck einer »tatsächlichen« Sorge verfehlen. Dieser Aspekt wird jedoch unsichtbar gemacht, wenn nur auf die fehlende authentische Emotionalität der Universität und der »allies« verwiesen wird. Ebenso muss bedacht werden, dass eine solche Sorge im Sinne Foucaults auch auf eine subtilere und deutlich alltäglichere Weise ablaufen kann, als dies in den beschriebenen Safe-Space-Workshops mit ihren Transformationsdramatiken geschieht. Genau dieser Aspekt von Sorge wird überaus wichtig, wenn die Praktiken und Diskurse von *diversity* miteinbezogen werden. Denn diese umfassen auch eine deutlich »leisere« subjektformierende Arbeit, die jedoch keinesfalls losgelöst sind von den bislang beschriebenen Phänomenen im Umfeld von Trigger Warnings und Safe-Space-Programmen. Eine Beschreibung dieser Subjektkonstituierungen steht noch aus. Ebenso bedarf es einer eingehenderen Analyse von *diversity* als dem Umfeld, in dem sich die universitären LGBT-Safe Spaces situieren.

Für diese Untersuchungen reicht das bisher erarbeitete Begriffswerkzeug nicht mehr aus, wie sich bereits im Kapitelverlauf abzeichnete. Die Sorge, die sich im Kontext der US-Universität bildet, unterscheidet sich trotz struktureller Ähnlichkeiten von einer ermächtigenden (Selbst-)Sorge, wie sie sich in den *consciousness-raising*-Gruppen der 1970er Jahre ausbildete. Eine Analyse, die weiterhin mit dem Begriff der Sorge arbeitet, hat also zur Aufgabe, dieses Werkzeug weiter auszudifferenzieren. Insbesondere müssen die Merkmale herausgearbeitet werden, die die spezifischen Formen von Sorge, die sich in der bisherigen Untersuchung zeigten, von denen einer kritisch-selbstsorgenden Praxis abhebt. Diese theoretisierende Unterscheidung kann erneut mithilfe von Foucaults Werk vorgenommen werden, wobei das Konzept der *Gouvernementalität* besonders einschlägig ist. Dieses werde ich dementsprechend im Folgenden rezipieren und dabei auch ein innertheoretisches Ziel verfolgen. Der Begriff der Sorge wird in der aktuellen deutschsprachigen Foucault-Sekundärliteratur oftmals allein mit Blick auf das Spätwerk verhandelt. Dadurch wird dieser jedoch in eine

allzu enge Verbindung mit Freiheit und Kritik gebracht, die die von Foucault vorgenommene Charakterisierung von gouvernementalen Regierungen als Praktiken der Sorge vernachlässigt.¹⁴ In meiner Interpretation plädiere ich hingegen dafür, Christoph Menkes viel zitiertes Bild der »Kippfigur« (Menke 2003, 285) ernster zu nehmen. Nicht nur in Foucaults Genealogie des Subjektes allgemein, sondern auch in dem spezifischen Begriff der Sorge liegen Freiheit und Herrschaft erstaunlich nah beieinander. Sorgeförmige Tätigkeiten sind somit keine Praktiken, die sich gänzlich in die eine oder andere Richtung vereinnahmen ließen oder exemplarisch für diese stehen könnten. Anders formuliert, sie bleiben in Foucaults Denken dauerhaft unterscheidungsbedürftig, wie ich im Folgenden argumentieren werde.

Im Hinblick auf *diversity* rezipiert dieses Kapitel außerdem die kritische Phänomenologie Sara Ahmeds, wobei insbesondere die 2012 erschienene Monografie *On Being Included. Racism and Diversity in Institutional Life* im Fokus steht. Die gemeinsame Lektüre dieser beiden Theorien ist kein naheliegendes Manöver, insofern sich Foucaults praxeologische Subjektphilosophie bekanntlich von der »klassischen« Phänomenologie abgrenzt. Im Hinblick auf den hier untersuchten Kontext treffen sich beide Ansätze jedoch in vielen Punkten. Dies beginnt bei vorgehenstechnischen Parallelen. So schreibt Ahmed in der Einleitung von *On Being Included*, die zentrale Frage ihrer Untersuchung sei »what diversity does« (Ahmed 2012, 12). Es ist genau diese Frage nach der genauen Funktionalität, der Foucault in seinen Genealogien nachgeht. In der Beantwortung macht Ahmed zudem sichtbar, wie *diversity* paradoxerweise auch durch eine Unterlassung und Nicht-Aktivität eine – subjektformierende – Effektivität entfalten kann. Dabei spielen sorgende Diskurse und Praktiken erneut eine zentrale Rolle, wie Ahmed verdeutlicht. Im weiteren Fortgang dieses Kapitels interessiert

¹⁴ Dies mag auch daran liegen, dass Foucault-Rezeptionen weiterhin daran interessiert sind, insbesondere anhand des Spätwerks ein weit verbreitetes Vorurteil zu zerstreuen, wonach Foucault das Subjekt als gänzlich »vermachtet« denken würde. Dies ist auch merklich die Motivation hinter dem von Petra Gehring und Andreas Gelhard herausgegebenen Sammelband zur *parrhesia* (Gehring und Gelhard 2012a). Insbesondere der darin veröffentlichte Beitrag von Markus Gabriel betrachtet den Begriff der Sorge ausschließlich mit Blick auf das Spätwerk (Gabriel 2012). Das Gleiche gilt für die Monografie von Hannah Holme (Holme 2018, 43–56), die allerdings an anderer Stelle auf nationalistische und rechtspopulistische Vereinnahmungen des Sorgebegriffs verweist und diesem somit eine grundsätzliche Ambivalenz zuschreibt (Holme, 284). Eine allzu enge Verbindung von Sorge mit Kritik, Aufklärung und Freiheit nimmt auch Andreas Gelhard in einem neueren Beitrag vor (Gelhard 2020).

mich außerdem eine weitere lose Gemeinsamkeit zwischen Foucault und Ahmed, die darin besteht, Räumlichkeit in eine Analyse von Macht- und Subjektivierungsverhältnisse miteinzubeziehen. Mit Ahmeds Studien zu Institutionen und *diversity* kann die Untersuchung dabei näher an die Gegenwart gerückt und um eine explizitere Thematisierung von Rassismen ergänzt werden. Bevor ich mich diesen Punkten zuwende, gehe ich jedoch näher auf den von Ahmed herausgearbeiteten Zusammenhang von *diversity* und Sorge ein.

5.5.2 Diversity als ent-aktivierende Sorgepraxis

Den Funktionsweisen von *diversity* in einem universitären Betrieb geht Ahmed in der Monografie *On Being Included. Racism and Diversity in Institutional Life* nach. Dabei dienen politische Theorien sowie eine kritisch gewendete Phänomenologie als theoretischer Ansatzpunkt, das empirische Material bilden hingegen von Ahmed geführte Interviews mit 21 *diversity*-Beauftragten an australischen und britischen Hochschulen. Einer von Ahmeds Befunden ist besonders zentral für die hier vorgenommene Untersuchung: *Diversity* arbeitet mit dezidiert *positiven* Affekten. Deutlich ablesen lässt sich dies an dem entsprechenden Diskurs. »Schwierige« Begriffe, die potenziell einer Kritik und/oder Anklage dienen können, wie etwa Rassismus, Sexismus, Gewalt und Ungerechtigkeit, finden sich in der Sprache der *diversity* selten wieder, wie Ahmed hervorhebt. Stattdessen wird Bezug genommen auf Werte wie Toleranz, Gleichheit und Vielfalt. Häufig wird *diversity* auch als eine allgemeine Bereicherung für alle dargestellt. Von einer »diversen« Studierendenschaft kann jede einzelne Studierende profitieren und lernen, so wird durch Broschüren, Erklärungen und Websites vermittelt (Ahmed 2012, 53–81). Ähnlich verhält es sich mit der entsprechenden Bildersprache. Diese besteht oftmals aus Gruppenfotos von lächelnden, glücklichen weißen und nicht-weißen Personen (Ahmed 2012, 51–56).¹⁵

Damit verknüpft ist ein weiterer Aspekt, der das Handeln der Universitäten betrifft. Im Zusammenhang mit *diversity* zeigen sich die Hochschulen, wie bereits in Bezug auf ihre oftmals permissive Haltung gegenüber Safe Spaces deutlich wurde, als weitgehend wohlwollend. Marginalisierte Studie-

¹⁵ Dass damit auch der Eindruck einer größeren »Vielfalt« generiert wird als dies an den Universitäten tatsächlich statistisch gesehen der Fall ist, stellt Ahmed an gleicher Stelle heraus.

rende und deren Bedürfnisse, so wird mithilfe von *diversity*-Maßnahmen signalisiert, liegen der Universität am Herzen. Sie ist daran interessiert, dass sich diese Studierenden auf dem Campus wohlfühlen. Über *diversity* positionieren sich die Universitäten somit als fürsorglich, »gut zu ihren Studierenden« und geradezu mütterlich. Darin ist auch ein bestimmtes Selbstverständnis implizit, wonach die entsprechend positionierte Universität mehr sein möchte als eine »bloße« Lehranstalt, die ein Bildungsangebot zur Verfügung stellt. Bei diesem Selbstverständnis handelt es sich nicht nur um eine bloße Außendarstellung in dem Sinne, dass die Hochschulen dies ohne jegliche Begründungen von sich behaupten. Vielmehr kann in dieser Außendarstellung auf real existierende Praktiken wie das Einstellen von *diversity*-Beauftragten, das Einrichten von Stabstellen und eben die Durchführung von Safe-Space-Programmen verwiesen werden. Zusätzlich zu dieser Kommunikation »nach außen« hat *diversity* zudem Effekte »nach innen«, auf die Angehörigen der Universität. Und auch dort zielt sie in erster Linie auf positive Affekte ab. So wird über die entsprechenden Praktiken und Diskurse eine Identifizierung mit der Universität ermöglicht: Universitätsangehörige können stolz darauf sein, dass sich »ihre« Hochschule in dieser Weise engagiert. Dass diese als eine Trägerin von bestimmten Werten, als eine Verfechterin der »guten Sache«, auftritt, gibt also Anlass zu einer protektiven Haltung, die als eine Art Institutionspatriotismus beschrieben werden kann. Eine ähnliche Bindung an die jeweilige Hochschule findet auch über die praktische Seite von *diversity* statt. So sind sämtliche Studierenden und Dozierenden dazu angehalten, sich an den *diversity*-Aktionen und -Initiativen auf dem Campus zu beteiligen. Dies zeigte sich auch an den Safe-Space-Programmen, die explizit *alle* Universitätsangehörigen ansprechen sollen. Darin angelegt ist zugleich die Aufforderung, das Zusammenleben auf dem Campus »zur eigenen Sache zu machen«, sich um die Universität und die dazugehörigen Personen zu bemühen und sich in ihrem Sinne zu engagieren. Auch auf diese Weise zielt *diversity* auf eine engere Beziehung zwischen Institution und Institutionsangehörigen ab. Etabliert werden soll eine emotionalisierte, bejahende Verbundenheit.

Anhand dieser Überlegungen lassen sich nun weitere Aussagen über die Funktionen von *diversity* treffen. Es handelt sich dabei nicht nur um eine universitäre *top-down*-Agenda, sondern auch um ein kollektivierendes Projekt, in das möglichst viele Personen mithilfe von ausschließlich positiven Anreizen und Affekten involviert werden sollen. Ausführlicher formuliert: *Diversity* stellt laut dem Diskurs der Universitäten ein »geteiltes Bemühen«

dar – und zwar nicht deswegen, weil rassistische, sexistische, queerfeindliche Positionen und Haltungen unter Universitätsangehörigen vorzufinden sind. Vielmehr sind ein vermeintlich gemeinsamer, positiver Wertekanon sowie ein gemeinschaftlicher Zusammenhalt die Faktoren, die die Universität als Ganzes zu diesem Engagement verpflichten. Dies verweist auf eine bestimmte Subjektkonstituierung. *Diversity* erlaubt es, sich selbst als Teil eines moralisch-politischen Sorgekollektivs zu sehen. Die Universität wird verstanden als ein Wir, das für Vielfalt und Toleranz steht und somit abgegrenzt ist gegenüber Personen und Institutionen, die gewaltvoll und diskriminierend sind. Gegenüber Marginalisierten wiederum ist dieses Wir aufmerksam, sorgend und moralisch gut. Anhand dessen lässt sich nun herausarbeiten, inwiefern die umfassendere Programmatik der *diversity* auch abseits von hoch emotionalisierten Workshops affizierende und subjektformierende Effekte hat. Ihre Diskurse und Praktiken erlauben ein entlastendes Zugehörigkeitsgefühl zu einer sich als tolerant verstehenden Gemeinschaft und zwar ohne dass dafür ein individuelles Engagement nötig wäre. Im Gegenteil können *diversity*-Maßnahmen sogar bewirken, dass die Bereitschaft zu einem konkreten Tätigwerden abnimmt, wie Ahmed argumentiert. Denn *diversity* erzeugt »a feeling that we are doing enough, or doing well enough, or even that there is nothing left to do« (Ahmed 2012, 101). An anderer Stelle schreibt Ahmed auch in treffender Weise von einem »collective without individuals« (Ahmed 2012, 45), das sich als Ganzes für verantwortungsbewusst hält, ohne Einzelne in die Verantwortung zu nehmen.

Diese Haltung, bei der Anspruch auf Nachsicht, Protektion und Affirmation erhoben wird, zeigt sich insbesondere dann, wenn sich Studierende dem von der Universität geführten Sorgediskurs verweigern, wie Ahmed verdeutlicht. Ihre Monografie schildert einen Vorfall an einer Hochschule im United Kingdom, an der internationale Studierende rassistische Drohungen und Gewalt meldeten. Die Studierenden kritisierten außerdem das Fehlen von geeigneten Ansprechpartner:innen. Ahmed zitiert die Antwort der Hochschule, die die Vorwürfe gegenüber einer Zeitung weit von sich weist:

»There are indeed risks of speaking about racism. We learn from the responses of the college: The spokeswoman said: ›This could not be further from the truth. The college prides itself on its levels of pastoral care.‹ The response not only contradicts the students' claims (›nothing could be further from the truth‹) but also promotes or asserts the good will of the college. I am especially interested in how ›pastoral care‹ creates an idea of the organization as ›being caring.‹ Pastoral care is tied to an organizational ideal as being good: we do not have a problem (with racism, with responding to those who experience racism?) *because we*

care for these students. The response to a complaint about racism and how the college handles the complaint thus takes the form of an assertion of organizational pride.« (Ahmed 2012, 144. Hervorhebung im Original)¹⁶

Der gekränkte Ton der Sprecherin sowie der Verweis auf die Sorge der Universität sind bezeichnend. Die Hochschule positioniert sich hier als eine Institution, die Anerkennung für ihr Engagement erwarten kann. Die Studierenden, die die Kritik übten, wirken dadurch undankbar und ignorant. Die Hochschule wiederum wird im Statement der Universität zur Leidtragenden. Wie Ahmed weiter formuliert:

»The organization becomes the subject of feeling, as the one who must be protected, as the one who is easily bruised or hurt. [...] To speak about racism would hurt not just the organization, reimagined as a subject with feelings, but also those subjects who identify with the organization. They would be hurt by what is heard as a charge, such that the charge becomes about their hurt.« (Ahmed 2012, 147)

Eine Kritik an bestehenden Rassismen wird innerhalb des *diversity*-Diskurses also als eine Absage an die gesamte Institution und ihre vermeintliche Gemeinschaft gesehen, als ein schmerzvoller oder geradezu beleidigender Bruch mit der geforderten positiven Identifizierung. Darin zeigt sich außerdem erneut eine Abwehrhaltung. An der Universität *kann* es keinen Rassismus geben, denn dazu ist sie viel zu sorgend. Und auch das Bild, das im *diversity*-Diskurs von Marginalisierten gezeichnet wird, ist bereits bekannt. Eine Kritik, mit der sich ebendiese Studierende in eine unabhängige Subjektposition begeben, ist darin nicht vorgesehen. Marginalisierte Studierende gelten also als sorge- und schutzbedürftig, nicht aber als autonom und handlungsfähig.

Dass sich ähnliche Dynamiken bereits in der Betrachtung von Trigger Warnings und Safe-Space-Programmen zeigten, ist überaus wichtig. Daraus lässt sich schließen, dass bestimmte, kollektive Subjektkonstituierungen im hier untersuchten Kontext in Form eines sich wiederholenden, wenn auch nicht in allen Fällen exakt gleichen Musters auftreten. Allerdings finden sich diese Parallelen nicht nur auf einer horizontalen Ebene, das heißt verstreut in mehreren, mehr oder weniger gleichwertigen universitären Kontexten. Vielmehr geschehen diese Subjektformierungen auch

¹⁶ Die Formulierung über »pastoral care« ist bemerkenswert, denn sie deckt sich exakt mit dem Vokabular, mit dem Foucault die neuzeitlichen Praktiken eines Regiertwerdens mittels Sorge beschreibt, wie ich im nächsten Abschnitt aufzeigen werde.

entlang einer Vertikalen, auf verschiedenen, einander übergeordneten Ebenen. Dies kann vor allem an dem Grad der Institutionalisierung festgemacht werden, die Trigger Warnings, Safe Spaces und *diversity* jeweils erfahren haben. Trigger Warnings sind in den seltensten Fällen eine offizielle *policy* der Universitäten. Sie werden vielmehr innerhalb von zahlenmäßig überschaubaren, gewissermaßen »lokalen« Sorgeskollektiven genutzt.¹⁷ Ihre allgemeine Stoßrichtung ist stark feministisch-mikropolitisch. Safe Spaces hingegen stehen an den Hochschulen an einer Schnittstelle zwischen Aktivismus und Institution. Durchgeführt werden die Workshops häufig von Personen mit einem aktivistischen Hintergrund. Zugleich stehen die Safe-Space-Programme jedoch, wie deutlich wurde, in mal engeren, mal loseren Beziehungen zur Universität und deren *diversity*-Politiken. *Diversity* wiederum ist eine institutionell betriebene Agenda. In diesen jeweiligen Sorgepraktiken gibt es demnach eine Skalierung, die von einzelnen Subjekten und deren Kollektiven, über schematisierte, institutionell gestützte Vollzüge bis hinauf zu offiziellisierten Programmatiken reicht. Mit anderen Worten, Trigger Warnings, Safe Spaces und *diversity* markieren eine Mikro-, Meso- und Makroebene von Sorge. Diese Ebenen sind jedoch nicht trennscharf voneinander zu unterscheiden. Vielmehr greifen sie, wie sich in der bisherigen Analyse bereits andeutete, in vielen Punkten ineinander. Dies beginnt mit den ähnlichen Subjektkonstituierungen, die sich über diese Sorgepraktiken jeweils vollziehen. Zu nennen ist weiterhin die bloße Tatsache, dass die Maßnahmen der *diversity* nicht denkbar wären ohne den Einsatz einzelner Subjekte – sondern im Gegenteil sogar jedes einzelne Individuum ansprechen sollen. Zuletzt ähneln sich diese drei Ebenen in ihrem Einsatz von Macht. *Diversity*, die dazugehörigen Safe-Space-Programme und Trigger Warnings arbeiten alle jeweils mit emotionalisierten und affizierenden, subjektkonstituierenden Zugriffen. Hier zeigt sich deutlich eine der zentralen Funktionsweisen von Macht. In der Konzeption Foucaults stellt sie eine tiefgehende Einwirkung auf die persönlichsten Dimensionen des Seins von Subjekten dar, zu denen auch ihr affektives Leben zählt.

Zum Thema Machtausübungen gibt es allerdings noch einen weiteren wichtigen Aspekt zu ergänzen. Die Interventionen der Universität in ursprünglich aktivistische, kritische Safe Spaces ist keine subtile, gewis-

17 Vgl. dazu auch die Befunde einer im Jahr 2015 von der National Coalition Against Censorship durchgeführten Online-Umfrage unter Dozierenden (National Coalition Against Censorship 2015).

sermaßen »weiche« Machtausübung. Das gleiche gilt für den von Ahmed beschriebenen Konfliktfall, bei dem eine Hochschule mit Verweis auf ihre Sorgeskultur Studierende öffentlich als lügend darstellte. In beiden Fällen wird verfestigte, institutionalisierte Herrschaft in Anschlag gebracht.¹⁸ Diese tritt dabei in ein Ergänzungsverhältnis zu der von der Universität ausgeübten Macht. In dem von Ahmed zitierten Statement etwa beharrt die Universität eindrücklich auf dem von ihr geführten Sorgediskurs – und führt diesen somit mit anderen Mitteln fort. Herrschaft dient demnach auch hier einer vordergründig freundlichen, positiv aufgeladenen Rede von *diversity*. In der hier untersuchten Formation werden Macht und Herrschaft somit für inhaltlich gleiche Ziele eingesetzt. Ebenso gibt es wohl keinen Zeitpunkt, an dem die wohlwollende Macht der *diversity*-Praktiken nicht im Schlagschatten von Herrschaft steht, denn die Hochschule hat autoritäre Maßnahmen stets in der Hinterhand. Im Konfliktfall wird in Kauf genommen, gegen lokale Aktivist:innen und marginalisierte Studierende zu arbeiten. In solchen Situationen tritt die Hochschule nicht als Kooperationspartnerin auf, sondern als Autorität, als eine mit Ressourcen und Glaubwürdigkeitskapital ausgestattete Institution. Dies bedeutet nicht, dass Macht und Herrschaft somit ununterscheidbar wären. Es besteht immer noch eine Differenz zwischen »gutmütigen« *diversity*-Marketingmaßnahmen auf der einen und einem bestimmenden Eingriff in lokale Safe-Space-Initiativen auf der anderen Seite. Jedoch sind diese Macht- und Herrschaftsausübungen an den Universitäten nicht voneinander zu trennen. Ihre Beziehung ist vielmehr die einer *kollaborativen Verschränkung*.

Wie kann diese Verschränkung, in der Safe Spaces an den US-Universitäten lokalisiert sind, näher beschrieben werden? Bei dieser Frage kommt der bereits erwähnte Begriff der Gouvernamentalität ins Spiel. Dabei handelt es sich nicht nur um das wahrscheinlich am häufigsten rezipierte theoretische Erbe Foucaults. In dem hier untersuchten Kontext zeigt der Begriff der Gouvernamentalität auch einen Weg auf, eine makropolitische und zugleich bis in den letzten Winkel von Subjektivität wirksame Sorge zu denken.

18 So besteht in beiden Fällen ein strukturelles Ungleichgewicht, eine nur schwer angreifbare Überlegenheit seitens der Universität, die über größere Handlungsspielräume und bessere Möglichkeiten des öffentlichen Sprechens verfügt als die jeweiligen individuellen Subjekte. Für eine ausführlichere Differenzierung zwischen Macht und Herrschaft siehe Abschnitt 2.3.2 dieser Arbeit.

5.6 Safe Spaces und Gouvernementalität

5.6.1 »Mannigfaltige Praktiken des Regierens« – der Begriff der Gouvernementalität

Foucault führt den Begriff der Gouvernementalität in einer Vorlesung am Collège de France im Jahr 1978 ein. Interpretatorisch stellt diese Vorlesung mit dem Titel *Sicherheit, Territorium, Bevölkerung* eine Herausforderung dar, weil Foucault in ihr gleich drei unterschiedliche und dennoch miteinander verknüpfte Projekte angeht. So sind seine Überlegungen an vielen Stellen eine Erläuterung zur Vorgehensweise, ähnlich wie die *Archäologie des Wissens*. In typisch ironisierender Weise spricht Foucault etwa einmal von »ein[em] kleine[n] methodische[n] Experiment« (STB, 513). Inhaltlich beschreibt die Vorlesung hingegen die genealogische Entstehung heutiger, westlicher Regierungen. Zuletzt verfolgt Foucault in der Vorlesung abermals ein dezidiert kritisches und letztendlich gegenwartsfokussiertes Anliegen. Über die entfaltete Genealogie werden Charakteristika moderner Regierungen aufgezeigt, womit Foucault erneut mittels der Geschichte eine Kritik an den heutigen Zuständen formuliert und zugleich den Weg bereitet für kritische Anschlussprojekte. Der wichtigste Aspekt der Vorlesung ergibt sich dabei aus einem Zusammenspiel dieser drei thematischen Stränge. Die hier formulierte genealogische Analyse geht einher mit einer Verfeinerung des analytischen Instrumentariums. Stand zuvor der Begriff der Macht im Fokus, beginnt Foucault nun mit einer deutlicheren begrifflichen Entzerrung zwischen Macht und Herrschaft. Diese Differenzierung wird in späteren kleineren Arbeiten noch einmal expliziter herausgestellt (DE 4/306, 285–286; DE 4/356, 900). In der vielrezipierten ersten Gouvernementalitätsvorlesung nimmt sie jedoch ihren Anfang. Das Konzept der Gouvernementalität selbst kann wiederum als ein Resultat dieser stärker hervortretenden Unterscheidung gelesen werden.

Namentlich führt Foucault diesen Begriff erst in der vierten Sitzung ein, in der Gouvernementalität bestimmt wird als »die Tendenz oder die Kraftlinie, die im gesamten Abendland unablässig und seit sehr langer Zeit zur Vorrangstellung dieses Machttypus geführt hat, den man über alle anderen hinaus die ›Regierung‹ nennen kann« (STB, 162). Diese Definition erscheint auf den ersten Blick sehr vage, lässt jedoch bereits einige Schlüsse zu. Gouvernementalität wird bezeichnet als »Regierung«. Diese beschreibt Foucault weiter als einen »Machttypus«, dem eine Zeitlichkeit und eine Lokalität zu-

gesprochen wird. Es handelt sich demzufolge um ein historisch gewachsenes Phänomen, das sich in dieser Form laut Foucault im »Abendland« verbreitete. All dies steht im Gegensatz zu einem alltäglichen Verständnis, das »Regierung« in universalisierender Weise als ein ahistorisches und nicht-lokalisierendes Phänomen auffasst. Wie also lässt sich dieser Begriff in der Neudefinition von Foucault verstehen? Erhellend ist hier ein weiteres, längeres Zitat aus der Vorlesung, in dem Foucault den Begriff des Regierens abermals in einer unüblichen Weise verwendet:

»Wie man hier [...] sieht, stellen der Führer, die Leute, die regieren, die Praxis des Regierens mannigfaltige Praktiken des Regierens dar; es regieren nun einmal viele Leute: der Familienvater, der Superior eines Klosters, der Pädagoge und der Lehrer [...] es gibt also viele Regierungen, wobei die des Fürsten, der seinen Staat regiert, nur eine ihrer Modalitäten ist.« (STB, 141)

Wie auch schon die Charakterisierung als »Machttypus« andeutet, ist »Regierung« im Sinne Foucaults also praxeologisch zu verstehen. Es handelt sich nicht um ein staatliches Organ oder eine andere feststehende Instanz, sondern um eine Gesamtheit von vielfältigen Praktiken. Diese werden, so macht Foucault deutlich, an zahlreichen Orten und von zahlreichen Personen ausgeübt. Zudem werden sie, wie alle Machtausübungen, historisch unterschiedlich ausgestaltet und sind somit variabel. Es ist dabei kein Zufall, dass die von Foucault genannten Beispiele auf jeweils verschiedenen Ebenen angesiedelt sind. Foucault spannt hier den Bogen vom Herrscher des Staates bis hin zu deutlich »mikropolitischen« Zusammenhängen. Auf allen diesen Ebenen wird regiert, insofern Subjekte von anderen Subjekten in ihrem Verhalten beeinflusst und gelenkt oder gar beherrscht werden. Die Praktiken, mit denen regiert wird, fasst Foucault dementsprechend als Macht- oder Regierungstechniken. So heißt es in der Vorlesung, ihr grundlegendes Thema sei eine »Genealogie der Machttechnologien« (STB, 61). Der Ausdruck »Technik« oder »Technologie« deutet wiederum ein gewisses Maß an Systematisierung an. Praktiken des Regierens dienen dem Erreichen bestimmter Ziele. Sie werden auf den Prüfstand gestellt, weiterentwickelt und verfeinert. Damit verbunden ist ein Ungleichgewicht zwischen den involvierten Subjekten, das die Techniken von nicht-technisierten Machtbeziehungen unterscheidet. Bei letzterem handelt es sich um lose, situative Spiele der Macht, in denen es zu einem mehr oder weniger chancengleichen und damit im Ergebnis unvorhersehbaren Kräfteressen unter Subjekten kommen kann. Regierungstechniken hingegen gewinnen durch ihre

routinierten Anwendungen eine andere Wirksamkeit. Gewöhnungseffekte und tiefgreifende, sogar verleiblichte Habitualisierungen tragen zu ihrer Undurchschaubarkeit bei und machen sie dadurch schwerer anfechtbar und weniger reversibel.

Mit diesen begrifflichen Neudefinitionen wiederholt Foucault einen Punkt, der schon in *Der Wille zum Wissen* wie auch in *Überwachen und Strafen* eine wichtige Rolle spielte. Subjekte stehen, so zeigt Foucault, eben nicht nur unter der Regierung des Staates. Sie sind vielmehr in multilokale Macht- und Herrschaftsverhältnisse verstrickt, die sich auch auf einer mikropolitischen Ebene vollziehen. Anders formuliert, regiert werden Subjekte nicht nur mittels staatlicher Gesetzgebung. Regiert werden geschieht auch in konkreten, interindividuellen Beziehungen, etwa zwischen Lehrerin und Schülern, Eltern und Kind oder Geistlichem und Gläubigem. Gegenüber dem vorangegangenen Konzept der Macht hat der Begriff der Regierung einen entscheidenden Vorteil. Mit ihm lässt sich der analytische Fokus explizit öffnen. Foucault beschränkt sich in der hier untersuchten Vorlesung nicht mehr darauf, bestimmte Institutionen und Kontexte und ihre dazugehörigen Machtbeziehungen detailreich zu sezieren. Vielmehr werden allgemeinere Überlegungen dazu angestellt, wie subjektivierende, mikropolitische Macht und institutionalisierte, makropolitische Herrschaft zusammenwirken. Dies bedeutet nicht, dass frühere Machtanalysen verworfen werden. Vielmehr verfolgt Foucault auch in seiner weitgefassten »Regierungsanalyse« einen ähnlichen Ansatz. So steht auch in der Vorlesung die Frage nach dem konkreten *Wie* von Macht- und Herrschaftsausübungen im Vordergrund, nach ihrem alltäglichen *Machen*. Darin bleibt Foucaults Untersuchung akribisch, kleinschrittig und wenig »großflächig«. Auch die Thematik der Macht spielt weiterhin eine zentrale Rolle. Denn Foucault demonstriert im Laufe der Vorlesung, dass sich makropolitische Herrschaft subjektivierender Macht bedient, um zu regieren. Oder, etwas weniger technisch ausgedrückt: Für ein makropolitisch Regieren durch den Staat oder durch Institutionen ist es nicht egal, wofür wir uns halten, wie wir uns ausformen und auf uns selbst beziehen. Solche »persönlichen«, »individuellen« Subjektivierungen können vielmehr fundamentaler Bestandteil von institutionalisierter Herrschaftsausübung sein.

Dieser Aspekt wird insbesondere mit dem neueingeführten Begriff der Regierungstechniken betont. Dabei handelt es sich um Machtausübungen, die im Dienst von Institutionen stehen. Dies macht Foucault in einem späteren Interview deutlich: »Die Analyse dieser Techniken ist erforderlich,

weil sich häufig mit ihrer Hilfe die Herrschaftszustände errichten und aufrechterhalten.« (DE 4/356, 900). Dabei muss jedoch hervorgehoben werden, dass sich die Anwendung von Regierungstechniken durch Institutionen ausschließlich über einzelne, mitwirkende Subjekte vollzieht. Als Beispiel lässt sich hier die panoptische Kontrolle in modernen Gefängnissen nennen, die zur Regierungstechnik der Disziplin gehört. Diese entsteht erst in Wechselwirkungen zwischen Angestellten des Gefängnisses und den Insassen selbst, denn es sind die Gefängniswärter, die kontrollieren, und die Insassen, die sich der Kontrolle entsprechend subjektivieren. Regierungstechniken sind folglich Machtausübungen, die weder ganz den einzelnen, individuellen Akteur:innen noch ganz den Institutionen zuzuordnen sind. Foucault verortet sie in demselben Interview vielmehr auf einer Mesebene zwischen Mikro- und Makropolitik. Sie liegen »zwischen den Spielen der Macht und den Zuständen der Herrschaft« (DE 4/356, 900). Vor dem Hintergrund der Regierungstechniken lässt sich nun der Begriff der Gouvernamentalität weiter erläutern. Mit ihm wird dem Umstand Rechnung getragen, dass institutionalisierte Herrschaft und subjektivierende Macht nicht isoliert voneinander auftreten. Stattdessen konsolidieren sie einander, greifen ineinander und bilden auf diese Weise ein mal mehr, mal weniger stabiles Ganzes – ein *strategisches Ensemble*. Dieses Ensemble bezeichnet Foucault als Regierung oder eben als Gouvernamentalität. Dieses Konzept steht in einer engen Verbindung mit Sorge, wie nun erläutert werden soll.

5.6.2 »Eine von Grund auf wohltätige Macht« – pastorale Gouvernamentalität

Um den Zusammenhang von Gouvernamentalität und Sorge besser fassen zu können, ist es hilfreich, in einem ersten Schritt Foucaults historisierenden Ausführungen zu folgen. Im Laufe der Vorlesung identifiziert Foucault zwei genealogische »Wurzeln« der heutigen Gouvernamentalität: Die Pastoralmacht und die Regierungskunst. Die Pastoralmacht oder das Pastorat ist eine Regierungstechnik, die sich, wie der Name andeutet, zusammen mit der Entstehung des Christentums ausbildete. Foucaults Beschäftigung mit der Pastoralmacht spielt sowohl für die Vorlesung als auch für Foucaults Gesamtwerk eine immens wichtige Rolle. So lässt sich sagen, dass große Teile von Foucaults Arbeiten um diese Machttechnik kreisen – wobei das frühere Werk *Der Wille zum Wissen* ihre Nachwirkungen erforscht, die späteren Ar-

beiten zur Antike hingegen ihre genealogische Vorgeschichte. Der Grund für diese zentrale Bedeutung ist, dass die Pastoralmacht in der Geschichte der Regierungstechniken einige entscheidende Neuerungen mit sich bringt, die bis in die Gegenwart hinein effektiv sind. Dazu Foucault in der Vorlesung: »Zweifelloos wurde sie [die Pastoralmacht] in verschiedene Formen deplaziert [sic!], disloziert, transformiert, integriert, doch wirklich abgeschafft wurde sie im Grund genommen nie.« (STB, 218–219). An anderer Stelle bezeichnet Foucault diese spezifische Machttechnik auch als das »Präludium« (STB, 268) der heutigen Gouvernamentalität. Kennzeichnend für die Pastoralmacht ist eine Intensivierung von Machtausübungen. So sagt Foucault in einer Vorlesungssitzung, das Pastorat habe Anlass gegeben zu

»einer regelrechten Kunst des Führens [...], des In-die-Hand-Nehmens, des Menschen-Manipulierens, zu einer Kunst des Ihnen-Schritt-für-Schritt-Folgens und des Sie-Schritt-für-Schritt-Antreibens, einer Kunst, die diese Funktion hat, sich der Menschen ihr ganzes Leben lang und bei jedem Schritt ihrer Existenz kollektiv und individuell anzunehmen.« (STB, 241)

Der hier in Anschlag gebrachten Begriff von Kunst ist im Sinne der antiken *techné* zu verstehen, also als ein mehr oder weniger festgelegtes, etabliertes Wissen oder Handwerkszeug, das in diesem Fall dem Regieren von Menschen dient. Dieses Regieren beschreibt Foucault an anderer Stelle näher als »das ›Regime der Seelen‹, die ›Führung der Seelen‹« (STB, 222). Dies wird verständlicher, wenn man den Ursprung des Pastorats innerhalb von kirchlichen Hierarchien betrachtet, oder genauer gesagt: innerhalb von einzelnen Machtbeziehungen, die entlang von kirchlichen Hierarchien strukturiert waren. Eine pastorale Machtbeziehung existierte etwa zwischen dem Geistlichen und den Gemeindegliedern, dem Klostervorstand und den Mönchen oder dem Bischof und den ihm unterstellten Geistlichen und Gemeindegliedern. Diese Beziehungen bestanden, wie sich bereits im obigen Zitat andeutet, aus einer engmaschigen, dauerhaften und oftmals gegenseitigen Kontrolle. Ihr Ziel war eine detaillierte Vorgabe des Alltagslebens. In einer Vorlesungssitzung sagt Foucault dazu, dass »diese Seelenleitung auch eine Intervention beinhaltet, nämlich ein permanentes Eingreifen beim täglichen Verhalten, bei der Lebensführung« (STB, 226).

Aufrechterhalten wurde die »Lebensführung« unter anderem durch Praktiken wie die Beichte, mit denen Individuen in umfassende Rechenschaftsbeziehungen zueinander traten (STB, 268). Derartige Praktiken des Wahrsprechens über sich selbst stehen bekannterweise im Fokus von gro-

ßen Teilen von Foucaults Werk. Wie Foucault in mehreren Arbeiten zeigt, sind sie in hohem Maße subjektformierend, weil sie eben nicht nur eine bestimmte Beziehung zu Anderen etablieren. Die Rechenschaft, die im Falle der christlichen Beichte abzulegen ist, muss auch sich selbst gegenüber geleistet werden. Auf diese Weise bildet das Subjekt eine moralisierte, dem eigenen Tun und Denken gegenüber argwöhnische Beziehung zu sich aus. Es verpflichtet sich zu bestimmten Ritualen und Selbstkontrollen, über deren Einhaltung es dann abermals mit dem Geistlichen spricht. Mit anderen Worten, es übernimmt einen Teil der Führung der eignen Seele, die somit zu einer Selbst-Führung wird – zu einem eigenmotivierten und aktiven Ausfüllen des bereits vorstrukturierten Handlungsbereichs. Damit lässt sich nun die Bestimmung des Pastorats als »Führung der Seelen« weiter erhellen. Diese Charakterisierung trifft nicht nur deswegen zu, weil das Pastorat in einem geistlich-kirchlichen Kontext entstand. Es ist vor allem deswegen eine Führung der Seelen, weil sein Ansatzpunkt die Ich-Beziehung des Individuums ist, wobei das Pastorat einen ständigen Zugriff auf dieses Ich tätigt und das Subjekt so zu einer dauerhaften Selbstbemeisterung anhält.

Foucault identifiziert das pastorale Subjekt also als ein Subjekt, das unter anderem dadurch regiert wird, dass es sich selbst regiert. Ruth Sonderegger schreibt in diesem Zusammenhang auch von »Kreuzungspunkte[n] von Selbst- und Fremddregierung« (Sonderegger 2019, 69), die wiederum den Hintergrund bilden zu Gouvernamentalität allgemein. Dieses Konzept lässt sich nun abschließend charakterisieren. Es beschreibt eine subtile und deswegen besonders perfide Form der Regierung, bei der herrschaftlicher Zwang und Gewalt zurücktreten hinter vermeintlich freiwillige, machtförmige Subjektivierungen. Diese Subjektivierungen geschehen dabei im Interesse von Herrschaft. Gouvernamental regiert zu werden bedeutet demnach, aktiv Selbstbilder und -praktiken zu übernehmen, die der eigenen Unterwerfung dienen.¹⁹ Damit verbunden ist ein weiteres entscheidendes Merkmal von Gouvernamentalität. Sie ist eine Regierung, die sich primär über *wohlwollende* Machtausübungen vollzieht, auf (Selbst-)Belohnung statt auf brutale Bestrafung setzt und allen zum Vorteil sein möchte. In Bezug auf das Pastorat macht Foucault dies mehrfach deutlich: »[D]ie pastorale

19 Im deutschsprachigen Raum wurde dieser Aspekt vor allem von den sog. *Governmentality Studies* herausgearbeitet, zu denen insbesondere ein von Susanne Krasmann, Thomas Lemke und Ulrich Bröckling herausgebender Sammelband einen wichtigen Beitrag geleistet hat (Bröckling et al. 2000).

Macht ist eine von Grund auf wohlthätige Macht.« (STB, 188). Und weiter: »Die pastorale Macht ist eine Macht der Sorge.« (STB, 189). Diese Eigenschaft kommt jedoch nicht nur einer pastoralen Gouvernamentalität zu, wie Foucault in seiner Genealogie der Regierungstechniken aufzeigt. Im Laufe der Geschichte von Gouvernamentalität erweiterte sich die Vorstellung einer »guten Führungsperson« auf weltliche Lebensbereiche und sorgte dort für die Entstehung von neuen »Führungssubjekten« – etwa des wohlmeinenden, aufgeklärten Fürsten oder des hart arbeitenden, besorgten Familienvaters. Über beide sagt Foucault in der Vorlesung:

»Er muß eher Geduld haben als Zorn, oder mehr noch: Nicht das Recht, zu töten, nicht das Recht, seine Stärke geltend zu machen darf das Wesentliche einer Führungsperson sein. [...] Der Familienvater ist derjenige, der früher als alle anderen Leute seines Hauses aufsteht, der später als die anderen schlafen geht, er ist derjenige, der für alles sorgt, denn er sieht sich im Dienst seines Hauses stehen.« (STB, 151)

An anderer Stelle spricht Foucault allgemein vom Regieren als einer »eifrigen, tätigen und stets wohlwollenden Aktivität« (STB, 183).

Die Sorge um die zu regierenden Subjekte spielt also eine fundamental wichtige Rolle für Gouvernamentalität. Ihre Regierungstechniken sind in erster Linie Praktiken der Sorge. Damit lässt sich nun eine der zentralen Thesen dieses Kapitels formulieren: Die universitären Safe-Space-Programme sind gegenwärtige Sorgepraktiken einer modernen Gouvernamentalität. Dies werde ich im nächsten Abschnitt genauer ausführen. Zunächst soll jedoch eine bislang offengebliebene, überaus wichtige Frage aufgegriffen werden. Nach welchen Kriterien lassen sich die gouvernemental-subjektivierenden von den freiheitlicheren Sorgepraktiken unterscheiden, die Foucault unter Bezug auf die Antike schildert?

In dieser Frage ist zunächst festzuhalten, dass beide Modi der Subjektformierungen strukturgleich sind und von Foucault sogar in einer Spiegelbildlichkeit beschrieben werden. Es gibt kaum ein Merkmal einer gouvernementalen Sorgepraxis, zu dem in Foucaults Denken nicht ein potenziell freiheitlicheres Pendant existiert und umgekehrt. Das antike Lehrer-Schüler-Verhältnis, das Foucault zum Inbegriff einer freiheitsfördernden Abhängigkeitsbeziehung macht, findet sich unter umgekehrten Vorzeichen in den Beziehungen des Pastorats. Ebenso teilen sich moderne und antike Sorgepraktiken die Eigenschaft einer Skalierbarkeit oder einer Effektivität über mehrere Ebenen des Regierens hinweg. So gibt es in der Ausübung von gouvernementalen Sorgepraktiken keinen trennschar-

fe Grenze zwischen Macht und Herrschaft, wie bereits erwähnt wurde. Vielmehr wird Macht in der gouvernementalen Formation eingesetzt, um Herrschaft auszuüben, so dass Macht und Herrschaft zusammen *eine* fortlaufende Tätigkeit des Regierens bilden. Etwas technischer formuliert: Die subjektformierende Selbstführung der Einzelperson, die Lenkung der »mittleren« Kollektive wie der Familie sowie die Lenkung des Staates greifen bei diesem Regierungstypus ineinander. Dies hält Foucault in der ersten Gouvernementalitätsvorlesung explizit fest und spricht dabei von zwei Kontinuitäten oder auf- und absteigenden Linien:

»Aufsteigende Kontinuität in dem Sinne, daß derjenige, der den Staat regieren können will, sich zunächst selbst zu führen wissen muß, dann auf einer weiteren Ebene seine Familie [...] Umgekehrt haben Sie eine absteigende Kontinuität in dem Sinne, daß bei einer guten Regierung des Staates die Familienväter ihre Familie, ihre Reichtümer, ihre Güter und ihr Eigentum gut zu führen wissen und daß sich auch die Individuen mustergültig zurechtfinden.« (STB, 143)²⁰

In ähnlicher Weise kennt die antike Sorgekultur eine Mikro- und Makrodimensionalität von Sorge. Das äußerste Gegenstück zur gouvernementalen Skalierung bilden in Foucaults Genealogie die antiken Kyniker. Die von ihnen ausgebildete, spezifische und geradezu militant kritische Sorgepraxis setzt laut Foucaults Rekonstruktion nicht nur an sämtlichen, individuellen wie kollektiven Ebenen der *polis* an. Sie greift auch über die Stadtgrenzen hinaus, insofern sie nichts weniger als die gesamte Weltbevölkerung im Blick hat.²¹ Damit ist zugleich ein weiteres geteiltes Merkmal benannt, das die pastoralgouvernementalen und die antiken Sorgepraktiken teilweise teilen. Es handelt sich um eine Universalisierungstendenz. So stellt auch Gouvernementalität eine allumfassende Regierungsform dar, wobei sich dies erneut auf die pastorale Macht zurückführen lässt. Aus christlicher Sicht gibt es keine Seele, die nicht prinzipiell für eine Führung durch einen Geistlichen in Frage käme, die nicht »führungsbedürftig« ist. Pastorale und gouvernementale

20 Eine ähnliche Formulierung verwendet Foucault in der vorangegangenen Vorlesung *In Verteidigung der Gesellschaft* von 1975/76, allerdings mit einem stärker vorgehenstechnischen Fokus: »Ich denke, man sollte viel eher [...] eine aufsteigende Machtanalyse vornehmen, d.h. von den unendlich kleinen Mechanismen ausgehen, die ihre eigene Geschichte, ihren eigenen Weg, ihre eigene Technik und Taktik haben, um dann zu erforschen, wie diese Machtmechanismen, die ihre Stabilität und in gewisser Weise ihre eigene Technologie haben, von immer allgemeineren Mechanismen und globaleren Herrschaftsformen besetzt, kolonisiert, verwendet, umgebogen, transformiert, verlagert und ausgedehnt wurden und immer noch werden.« (VG, 45–46).

21 Vgl. dazu Abschnitt 9.5.1 in dieser Arbeit.

Macht allgemein ist deshalb laut Foucault »eine Macht, die zugleich auf alle und jeden [...] zielt« (STB, 193).

Die genannten Merkmale – Intersubjektivität, Skalierbarkeit und Universalisierung – können also für sich genommen kein Unterscheidungskriterium sein. Daran zeigt sich erneut, dass Foucaults Denken weniger an einer endgültigen normativen Kategorisierung interessiert ist als an einer andauernden, immer wieder zu aktualisierenden Kritikleistung. Eine Unterscheidbarkeit ist nicht einfach gegeben, sondern muss kontextspezifisch herausgearbeitet werden. Dies trifft insbesondere auf die modernen, gouvernementalen Sorgepraktiken zu. Sie stellen Formen der Lenkung dar, deren Machtförmigkeit keineswegs ersichtlich ist, und die Subjekte in einer besonders intransparenten Weise mittels einer vermeintlichen Freiwilligkeit regieren. Allerdings benennt Foucault in der Gouvernentalitätsvorlesung auch einen entscheidenden Unterschied zwischen antiken und modernen Formen der Leitung, der, so darf angenommen werden, auch Foucaults Interesse an antiken Sorgepraktiken allgemein mitbegründet:

»[I]n der Antike ist die Gewissensleitung freiwillig [...] [D]ie Gewissensleitung in der Antike war von den Umständen abhängig, das heißt, man ließ sich nicht sein ganzes Leben und sein ganzes Leben lang leiten, sondern man ging zu einem Gewissensleiter, wenn man schwierige Zeiten, eine harte und schwierige Episode durchmachte.« (STB, 264)

Die antike (Selbst-)Sorge war also stets an eine konkrete Lebenssituation gebunden. Je nach Bedarf war die darin entstehende Lehrbeziehung offen für eine Beendigung, aber auch für eine spätere Wiederaufnahme. Im Gegensatz dazu gibt es in den gouvernementalen Regierungen keinen Zeitpunkt, an dem ihre Subjekte aus einer Führung entlassen werden können. Auch dies lässt sich anhand des Pastorats illustrieren. Bezeichnend ist hier die zentrale Bedeutung der Hirtenmetapher, die einen umfassenden Führungsanspruch impliziert. So wie der gute Hirte niemals seine Herde verlässt, begleitet die pastorale Macht ihrem Anspruch nach zu allen Zeiten jeden Schritt ihrer Subjekte. In diesem Zusammenhang weist Foucault explizit darauf hin, dass die Figur des Hirten in der Antike kaum eine Rolle spielt (STB, 205).

Es ist diese Kombination aus Engmaschigkeit und Intransparenz in Gestalt von Sorge, die gouvernementale Regierungen besonders kritikwürdig macht. Umso beunruhigender ist der Verdacht, dass eine ursprünglich selbstermächtigende und autonome Praxis wie Safe Spaces an den US-Universitäten zu einer gouvernementalen Sorgepraxis wird. Darauf werde ich im nächsten Abschnitt genauer eingehen.

5.6.3 Safe Spaces als Sicherheitsdispositiv

Die Pastoralmacht hat, wie Foucault betont, noch weiterhin Wirksamkeit in unserer heutigen Zeit. Dies gilt, insofern sie wegberaubend war für die Sicherheitsdispositive, die Foucault ebenfalls in der ersten *Gouvernementalitäts*-vorlesung analysiert. Dabei handelt es sich um die gegenwärtig vorherrschende Regierungstechnik. Den dafür zentralen Begriff des Dispositivs wiederum bestimmt Foucault in einem 1978 publizierten Gespräch. Dort wird das Dispositiv beschrieben als

»ein entschieden heterogenes Ensemble, das Diskurse, Institutionen, architektonische Einrichtungen, reglementierende Entscheidungen, Gesetze, administrative Maßnahmen, wissenschaftliche Aussagen, philosophische, moralische oder philanthropische Lehrsätze, kurz: Gesagtes ebenso wie Ungesagtes umfaßt« (SP, 119–120)

Im gleichen Gespräch betont Foucault auch die Wandelbarkeit des Dispositivs und die Notwendigkeit, es immer wieder neu zu aktualisieren und einzusetzen (SP, 120–122). In ähnlicher Weise schreibt Deleuze, das Dispositiv habe stets einen Anteil von Geschichte und einen Anteil von gegenwärtigem Vollzug (Deleuze 1991, 160). Auf eine ähnliche zeitliche Dynamik verweist auch Gehring, die das Dispositiv als »die Voreinstellung einer [jetzigen] Situation« (Gehring 2004, 119) beschreibt. Aus diesen Charakterisierungen kann nun folgende Definition gewonnen werden: Das Dispositiv stellt eine Art strategischer Rahmung dar, die aus der Vergangenheit kommt und in der Gegenwart aufrechterhalten wird und innerhalb derer sich strukturierte, machtförmige Lenkungen abspielen. Anders formuliert, das Dispositiv stellt die »Leitplanken« für den Vollzug von Machttechniken. Wie bei Macht allgemein ist sein Funktionsmodus dabei nicht die kalkulierende und bewusste Planung. Vielmehr beschreibt der Begriff die Gesamtheit der ungeschriebenen Regeln, deren Befolgung eine effektive, »erfolgreiche« Leitung von Subjekten versprechen. Darin unterliegt das Dispositiv ständigen Korrekturbewegungen, wie Foucault selbst in dem oben zitierten Gespräch betont. Es antwortet demnach auf Begebenheiten und Geschehnisse, wird getestet, umgestaltet und entsteht somit aus einer andauernden Improvisation heraus (SP, 120–121). Daraus lässt sich auch seine Heterogenität ableiten. In der andauernden Kursjustierung, die der Erhalt des Dispositivs verlangt, werden unterschiedliche Mittel zum Einsatz gebracht, die ein ganzes Spektrum von Macht und Herrschaft sowie sprachlichen und nicht-sprachlichen Elementen umfassen. Mit Blick auf das hier untersuchte Konzept der *Gou-*

vernementalität ergibt sich daraus eine weitere, damit verwandte Weise, das Dispositiv zu beschreiben. Es ist eine Art »Baustein« von gouvernementalen Regierungen. »Dispositiv« bezeichnet demzufolge die lokale, kleinteilige Verbindung von verschiedenen Mitteln des Regierens, während der Begriff der Gouvernentalität die globalstrategische, »großflächigere« Verschränkung von Macht und Herrschaft beschreibt. Die Analyse des Dispositivs fördert folglich die genauen, kontextspezifischen Funktionsweisen von Gouvernentalität zutage.

Damit lässt sich nun näher auf die Sicherheitsdispositive eingehen, deren historische Herleitung hier kurz skizziert werden soll. Ihr Ursprung liegt in der Regierungskunst, die laut Foucault am Ende des 16. Jahrhunderts aufkam (STB, 344). Darunter versteht Foucault eine Regierungspraxis, die auf der Vorstellung von selbstständig agierenden, mit Interessen und Bedürfnissen ausgestatteten Regierungssubjekten beruht (STB, 158). Damit verbunden ist die Entstehung eines Kollektivsubjektes des Regierens. Die hochgradig intersubjektiven Macht- und Herrschaftsbeziehungen, etwa zwischen Fürst und Untergebenem oder Geistlichem und Gläubigen, treten zurück hinter ein neues Interesse an der Gesamtheit aller Regierten. Dieser Gesamtheit wird eine innere Gesetzmäßigkeit zugeschrieben. Beispielsweise kommt die Vorstellung einer demographischen Größe namens Bevölkerung auf, die eine Geburten- und Sterberate, eine Anfälligkeit für Krankheiten und Krisen besitzt. Aus der Existenz dieses Kollektivsubjekts ergibt sich außerdem das Streben nach einer »guten Regierung«, das heißt einer Obrigkeit, die nicht gegen diese Eigenständigkeit, sondern mit ihr arbeitet. Diesen Aspekt übernehmen die Sicherheitsdispositive und spitzen ihn zu. Anders als die planende, den Raum parzellierende Disziplin entwerfen sie keine idealtypische Welt, kein *tabula rasa* des Regierens. Stattdessen fügen sie sich dem Gegebenen, das in einer optimierten, möglichst effizienten Weise verwaltet werden soll. Sicherheitsdispositive gründen also auf einem »Ausgangsmaterial« oder auf einem zu erfassenden Ist-Zustand (STB, 38; 71; 76). Diese Gebundenheit führt dabei auch zu einer neuartigen Beziehung zur Freiheit. Anstatt diese als Gegenspieler des Regierens zu sehen, wird sie nun als begrüßenswertes Element miteinbezogen. Ausführlicher formuliert, unter der Perspektive der Sicherheitsdispositive ist es gerade das freiheitliche, selbstgelenkte Handeln der Regierten, das das Funktionieren der Regierungen garantiert. In den Worten Foucaults:

»In Wirklichkeit muß diese Freiheit, zugleich Ideologie und Technik der Regierung, muß diese Freiheit im Inneren der Mutationen und Transformationen der Machttechnologien verstanden werden. Und auf eine präzisere und bestimmtere Weise ist die Freiheit nur das Korrelat der Einsetzung von Sicherheitsdispositiven.« (STB, 78)²²

Folglich mache es sich die neu aufkommende Regierungskunst zur Aufgabe, die Voraussetzungen für eine bestimmte Form von Freiheit zu schaffen. Dies führt Foucault in der zweiten Vorlesung zur Gouvernamentalität von 1979 aus:

»Die neue Regierungskunst stellt sich [...] als Manager der Freiheit dar, und zwar nicht im Sinne des Imperativs: ›Sei frei‹, was der Liberalismus fordert, sondern einfach Folgendes: ›Ich werde dir die Möglichkeit zur Freiheit bereitstellen. Ich werde es so einrichten, daß du frei bist, frei zu sein‹. [...] [D]ieser Liberalismus [ist] nicht so sehr der Imperativ der Freiheit, sondern die Einrichtung und Organisation der Bedingungen ist, unter denen man frei sein kann« (GB, 97–98)

Bei den Sicherheitsdispositiven handelt es sich also um eine Regierungsweise, die managementartig verfährt und den reibungslosen Ablauf des alltäglichen Zusammenlebens mithilfe eines *laissez-faire* garantieren will. Wie auch die Pastoralmacht gehen diese Dispositive dabei davon aus, dass allumfassend agiert und sämtliche Subjekte involviert werden müssen, wie Foucault eigens betont (STB, 73; 96). Allerdings setzen sie keine feingliedrigen Kontrollen jeglicher Handlungsweisen voraus. Ihre Befürchtung ist weniger eine zu lasche Regierung, sondern eine Überregulierung, die eben das spezifische Regieren mittels Freiheit zum Abbruch bringen würde. Demgegenüber ist einer der wichtigsten Funktionsweisen dieser Dispositive die glättende, freundliche Einbindung.

Daran wird nun auch ersichtlich, dass die Sicherheitsdispositive weiterhin eng mit Sorge verflochten sind. Wie auch die Pastoralmacht stellen sie eine sich kümmernde, wohlwollende Form von Regierung dar. Ebenso geschieht ihr Zugriff auf die regierten Subjekte im Namen von Freiheit und sie handelt im Modus der Permissivität. Anders formuliert, die Sicherheitsdispositive sind eine Regierungsweise, die sich auf eine administrativ verfahrenende, emsige und niemals endende Weise um die Freiheit der Regierten sorgt. Wie Foucault im obigen Zitat herausstellt, ist es jedoch auf

22 Vgl. dazu auch Martin Saar, der diesen Aspekt wie folgt zuspitzt: »Die Gouvernamentalitäten seit dem 18. Jahrhundert sind, so Foucaults zentrale geschichtliche und politische These, um die Regierung der Freiheit beziehungsweise durch Freiheit konzentriert.« (Saar 2007b, 37).

eine zunächst paradox erscheinende Weise gerade diese ständige Sorge, die den regierenden Zugriff erst erfordert und legitimiert. Dieser schließt auch die Interventionen und Verfügungen durch staatliche Stellen mit ein, wie Foucaults Regierungsbegriff allgemein erschöpft er sich jedoch nicht darin. Das regierende Einwirken der Sicherheitsdispositive umfasst auch eine aktiv mitvollzogene Subjektivierung, bei der Subjekte dazu angehalten werden, sich in einer individualisierenden Weise um sich selbst zu sorgen. Eine solche Subjektivierung vollzieht sich jedoch nicht über ein reines »Geschehen-Lassen«, sie besteht nicht allein im Befolgen des »Imperativs der Freiheit«. Vielmehr stellt Foucault in der zweiten Vorlesung zur Gouvernamentalität ebenfalls heraus, dass die Einrichtung dieser Art von Freiheit eine ganze Reihe an Druck- und Herrschaftsmitteln benötigt: »Mit einer Hand muß die Freiheit hergestellt werden, aber dieselbe Handlung impliziert, daß man mit der anderen Einschränkungen, Kontrollen, Zwänge, auf Drohungen gestützte Verpflichtungen usw. einführt.« (GB, 97–98). Dieser Punkt lässt sich illustrieren anhand des Schlagworts der Verantwortung, das zentral ist für die Regierung der Sicherheitsdispositive. Der Begriff impliziert Freiheit, insofern die selbstständig angenommene oder abgelehnte, individuelle Verantwortung als das Gegenteil von staatlichem oder anderweitig kollektivem Einwirken gilt. Zugleich hat er jedoch zutiefst moralisierende Konnotationen, über die Subjekte aktiviert werden. Verantwortung zu übernehmen, etwa in einem institutionellen Kontext, impliziert zugleich eine Konstituierung als tatkräftiges, »gutes« Subjekt. Allein der Aufruf zu einem solchen Engagement stellt somit eine subjektformierende Präparierung dar, die Subjekte ansprechfähig macht für die von der Institution gesetzten Programmatiken. An dieser Stelle zeigt sich erneut der für gouvernementale Regierungen typische Überlagerungspunkt von prä-existenter, vorstrukturierender Regierung und aktiv ausgeführter Selbstregierung. Ebenso wird ersichtlich, warum das Bekenntnis zur Freiwilligkeit unter dem Regime der Sicherheitsdispositive mit Zwängen einhergeht. Diese bestehen zunächst gerade darin, Personen zu den selbstregierenden Tätigkeiten zu bewegen, deren Notwendigkeit erst durch die Paradigmen dieser Dispositive geschaffen werden. Das Scheitern an diesen Anforderungen kann dabei auch drastischere, disziplinierende Maßnahmen nach sich ziehen. Allgemein besteht die Möglichkeit, dass in der Herstellung dieser sehr spezifischen Freiheitlichkeit zu Gewalt- und Herrschaftsmitteln gegriffen wird – etwa, wenn diese Ordnung gegen »Außenstehende« durchgesetzt und verteidigt werden muss. Die wohlwollende Sorge, die

für die Sicherheitsdispositive zentral ist, hat folglich eine ermöglichende und zugleich verdeckte Rückseite. Die Herstellung *dieser* Art von Freiheit ist selbst eine Form von subjektformierender Zurichtung, die zudem mit Herrschaft und Gewalt operiert.

Foucaults Überlegungen zu den Sicherheitsdispositiven lassen sich nun verknüpfen mit dem hier analysierten Komplex aus Safe-Space-Programmen und weiteren Praktiken der *diversity*. Allgemein stellt *diversity* ein Dispositiv dar, weil es ein Denken und Sprechen über die Präsenz von Marginalisierten auf dem Campus in bestimmte Bahnen lenkt – und damit auch ein entsprechendes Handeln. Dass diese Vorstrukturierung einem *Sicherheitsdispositiv* entspricht, wird dabei an mehreren Punkten deutlich. Zunächst ist da die Rede von einer Studierendenschaft, die heutzutage »nun einmal« *divers* sei. Damit wird »Diversität« zu einem bloßen statistischen Faktum, dem mit schulterzuckender Akzeptanz begegnet werden sollte. Gleichzeitig ist es jedoch ein Faktum, das die Aufmerksamkeit der Administration erfordert, weil es mit bestimmten »Herausforderungen« an die Universität und ihre Studierenden einhergeht. Wenn die Studierendenschaft zunehmend *divers* ist, dann gilt es, die Interessen der verschiedenen Studierendengruppen auszuloten, abzuwägen und möglichen Antagonismen präventiv zu begegnen. Die Studierendenschaft wird so zum Gegenstand einer geduldigen, vorsichtigen und möglichst nachgiebigen Einwirkung. Im Vordergrund steht hier eine allgemeine Schadensminimierung. Ohne die Studierenden zu behelligen, ohne ihnen oder anderen Universitätsangehörigen etwas aufzuzwingen und ohne den Ruf der Universität zu beschädigen, soll sich eine *diversity work* vollziehen. Diese kann dabei, wie Ahmed herausstellt, auch nur darin bestehen, die Universität als möglichst *diversity-affin darzustellen* (Ahmed 2012, 51–56).

Damit verknüpft ist eine Sorge, die in komplexer Weise zugleich kollektiv und hochgradig individualisierend ist. Jede einzelne Studierende wird mit *diversity* angerufen und zu einer Sorge angehalten, die sowohl Marginalisierte als auch, im Sinne einer Befassung mit gemeinschaftlichen Angelegenheiten, die Universität als Ganzes betrifft. Dieser Appell an einzelne Individuen ist also makropolitisch wirksam. Dies betrifft auch die damit verbundenen Subjektkonstituierungen. Über die – vollzogene oder auch nur proklamierte – Sorgearbeit der Einzelnen konstituiert sich, analog zum erwähnten Subjekt der Bevölkerung, die Universität als ein Wesen mit bestimmten Eigenschaften und Ansprüchen. Die Universität mit allen ihren Angehörigen gilt nun als sorgend und deswegen als anerkennungsberechtigt. Genau

dies kann wieder als moralisches Kapital dienen im Aufruf zu einem *diversity*-Engagement im Sinne der Hochschule, mit dem die einzelnen Individuen erreicht werden sollen. An dieser Stelle zeigt sich deutlich, wie Sorgepraktiken über mehrere Ebenen greifen und diese strategisch vereinen können. Die hier beschriebene Sorge hat zwei Dimensionen oder Gestalten: Einmal als Sorge *der* Universität, die von der Institution und ihren Angehörigen ausgeht, aber auch als Sorge *um* die Universität, die die Individuen im Sinne ihrer Institution betreiben.

Diese Sorge ist jedoch nicht nur deswegen individualisierend, weil sie in einer moralisierten Weise an Einzelne appelliert. Auch in der konkreten Umverteilung von tatsächlich zu leistender, emotional fordernder Sorgearbeit werden insbesondere einzelne Individuen aktiviert. So sind es etwa die Organisierenden der Safe-Space-Workshops, die es sich zur Aufgabe machen, »allies« auszubilden und den Campus queerfreundlicher zu machen. Über Trigger Warnings wiederum werden individuelle Dozierende in die Pflicht genommen. Ähnliches lässt sich über die Safe-Space-Aufkleber sagen, mit denen sich eine Person als mögliche Ansprechpartner:in zu erkennen gibt. Es sind also spezifische, oftmals bereits engagierte oder an Feminismus und Antirassismus interessierte Gruppen von Personen, an die die zu leistende affektive Arbeit herangetragen wird. Diese belastende Umverteilung findet nicht trotz, sondern gerade wegen der Praktiken und Diskurse der *diversity* statt. Denn wie Ahmed zeigt, lassen diese Diskurse und Praktiken Verantwortung zirkulieren, indem sie ein »Wir« erzeugen, das sich bereits von ganzem Herzen der *diversity* verschrieben hat – was jedoch gerade bedeutet, dass die eigentliche *diversity work* bei betroffenen Individuen und deren lokalen Sorgekollektiven »hängenbleibt«.

Derartige Zuständigkeitsökonomien sind charakteristisch für die Sicherheitsdispositive. Sie sorgen für eine Anonymisierung von Verantwortung, bei der die kollektivierte Bearbeitung der »faktischen Gegebenheiten« zu einem Handlungsdruck auf Einzelne führt.²³ Der Grund für diese ungleiche Verteilung von Verantwortlichkeit liegt in der Logik der Dispositive selbst: Sie regulieren gerade dadurch, dass sie zu einer »selbstverantwortlichen« Lebensgestaltung verpflichten oder zwingen. Mit Blick auf den Campus lässt sich dabei von einer Privatisierung von Sorge sprechen, oder, schärfer formuliert: Von einem institutionellen Abschöpfen von Sorge-

23 Zu diesen Überlegungen einschlägig sind die Essays von François Ewald und Daniel Defert zu modernen Versicherungen und Versicherungsgemeinschaften (Ewald 1991; Defert 1991).

arbeit. An den Hochschulen verzahnen sich zwei Formen von sorgender Selbstregierung, von denen eine darin besteht, sich als Individuum oder lokales Kollektiv den übertragenen Arbeiten des Sich-Sorgens und Sich-Kümmerns um andere zu stellen. Die andere hingegen ist eine moralisierte und unter Umständen ent-aktivierende Selbst-Absicherung mithilfe von Trigger Warnings, Safe-Space-Programmen und anderen *diversity*-Maßnahmen. Letztere wird dabei durch die von Anderen geleistete *diversity work* auf zweifache Weise erst ermöglicht: Indem diese Arbeit mit emotionalen Dramatisierungen verbunden wird, über die sich »allies« formieren sollen; und indem sie gerade qua ihres Geleistet-Werdens durch Andere einen Rückzug aus einem tätigen Engagement erlaubt.

5.6.4 Sicherheitsdispositive: Affektivitäten und Rassifizierungen

Universitäre Safe-Space-Programme und Trigger Warnings zeigen sich an dieser Stelle der Analyse als Teil eines vielschichtigen und paradox anmutenden affektiven Regimes. Im Kontext der Hochschule bewirken sie, dass einzelne Subjekte auf sich selbst und die Sorgefähigkeiten der sie umgebenden Gemeinschaften zurückverwiesen werden. Dies wiederum impliziert eine Art affektive Mangelökonomie. Sorge oder, allgemeiner gefasst, emotional unterstützende Arbeit existiert an den Hochschulen nicht im Überfluss. Vielmehr stellt sie eine knappe Ressource dar, die abhängig ist von den Kapazitäten einzelner Sorgender und mit der somit kalkulierend und haushälterisch umgegangen werden muss. In diesen institutionellen und subjektkonstituierenden Gefügen lässt sich eine gewisse Gefühlskälte erkennen. Zugleich habe ich jedoch argumentiert, dass Subjekte genuin an den Praktiken der Trigger Warnings und Safe-Space-Programme interessiert sein können – und sich in vielfacher Weise von ihnen affektiv angehen lassen. Insbesondere an den Safe-Space-Programmen ließ sich dabei eine genau entgegengerichtete Tendenz zu einer Sentimentalisierung, einer Gefühlsbeladenheit ablesen. Hinzu kommt, dass *diversity* an den Hochschulen auf Gemeinschaftlichkeit ausgelegt ist, auf ein stolzes und allgemein freudiges Miteinander, das auf den ersten Blick quersteht zu den beschriebenen Ökonomisierungen.

Angesichts dieses scheinbar widersprüchlichen Nebeneinanders drängt sich nun eine bestimmte Analysekategorie auf, nämlich die des Neoliberalismus. Affektive und hochgradig subtile Subjektivierungsformationen zu

installieren zählt zu den entscheidenden Merkmalen einer gegenwärtigen, neoliberalen Gesellschaftsordnung. Genau dies theoretisch fassbar zu machen, gilt als eines der wichtigsten Erkenntnismomente des Konzeptes der Gouvernamentalität. Ausführlicher formuliert: Ohne dies explizit zu benennen, werden die gegenwärtigen Sicherheitsdispositive von Foucault in den Vorlesungen zur Gouvernamentalität als die Regierungstechnik des Neoliberalismus identifiziert. Das mit diesen Dispositiven verbundene Effizienzdenken, die Absage an die Gestaltbarkeit der Welt, die Managementgläubigkeit und zuletzt die ständige Erziehung zur Eigenverantwortung können als konstitutiv gelten für eine neoliberale, ultrakapitalistische Gesellschaftsordnung. Zugleich tätigt Foucault jedoch eine Rückführung dieser Dispositive auf die Pastoralmacht. Über diese Genealogie wird aufgezeigt, dass Neoliberalismus nicht stets in Form einer kalten, erbarmungslosen und hoch kompetitiven Zurichtung auftritt. Vielmehr kann sich ein neoliberales Regiert-Werden auch über positive, »warme« Affekte wie Spaß, Freude, Zugehörigkeitsgefühle und eben Gefühle des Sorgens und Besorgtseins vollziehen.²⁴ Dies hat wiederum Bedeutung für die universitären Safe-Space-Programme und Trigger Warnings. Sie als einen konstitutiven Teil eines Sicherheitsdispositivs zu sehen, bedeutet auch, sie als neoliberale Techniken zu identifizieren.

In diesem Punkt holt die Analyse erneut die von Wendy Brown und Jack Halberstam formulierten Kritiken (Halberstam 2014; Brown 2014) ein, denen ich somit in ihrem grundsätzlichen Fazit zustimme: Trigger Warnings und die beschriebenen Safe-Space-Programme stehen in einer großen Nähe zu neoliberalen Macht- und Herrschaftsformationen, wobei ich diese Diagnose auf den spezifischen Kontext der US-Hochschulen beschränken möchte. Dieses Ergebnis lässt sich nun unter verschiedenen theoretischen Perspektiven weiterdenken. So kann etwa gefragt werden, inwiefern die Verteilung von Sorge bzw. das Nicht-Leisten von Sorgearbeit auf dem Campus nicht nur nach neoliberalen Gesetzen funktioniert, sondern auch entlang von Rassen. Dazu ist zunächst festzuhalten, dass es kein dezidiert antirassisti-

24 Dieser Aspekt wurde in unterschiedlichen Theoriebereichen aufgegriffen und konzeptionell weiter ausgeführt (Preciado 2013; Mühlhoff 2016; Penz und Sauer 2016). Es bleibt weiterhin wichtig zu betonen, dass die Existenz solcher »weicher« affektiver Regime autoritäre Maßnahmen und offen zutage liegende Gewaltausübungen nicht ausschließen, sondern sich beide im Gegenteil wechselseitig absichern. Wie schnell der Ruf nach Autorität und Gewalt dabei Überhand nehmen kann, zeigt sich an dem gegenwärtigen, weltweiten Erstarken von Rechtspopulismus und zeitgenössischem Faschismus.

sches Pendant zu den Safe-Space-Programmen gibt. Die Struktur der landesweit agierenden NGOs, Rankings, lokalen Initiativen und Selbstmarkierungspraktiken existiert einzig in Bezug auf Queerness. Dies deutet auf ein spezifisches, rassifizierendes Raster von Schutzwürdigkeit hin, auf das innerhalb der queerfeministischen Theorie insbesondere Lisa Duggan, Jasbir Puar und Christina B. Hanhardt hinweisen. Die Autorinnen stellen heraus, dass es in einem neoliberalen Risikomanagement, analog zu dem scheinbar widersprüchlichen affektiven Profil des Neoliberalismus, sowohl zu einem harten Ausschluss von Subjekten als auch zu einer normierenden Einbindung kommt. Weiße, bürgerliche, »respektable« Queers werden im Rahmen von *diversity* geradezu freudig inkludiert und unter institutionelle und staatliche Protektion gestellt (Duggan 2003). (Queere) People of Color hingegen sind in besonderem Maße mit den negativen Auswirkungen von eben den Sicherheitsmaßnahmen konfrontiert, die weiße Subjekte schützen sollen. Puar nennt hier *racial profiling* und Technologien wie Überwachungskameras, die insbesondere nicht-weiße Subjekte unter einen Generalverdacht stellen (Puar 2007). Hanhardt hingegen zeigt auf, dass und wie Forderungen nach Sicherheit für Queers – die dabei als ausschließlich weiß imaginiert wurden – in den Szenevierteln San Franciscos und New York ab den 1980er Jahren staatlich-polizeilichen und gentrifizierenden Kräften zuspielten (Hanhardt 2013).²⁵

Diese theoretischen Arbeiten können direkt auf den spezifischen Kontext der US-Universität rückbezogen werden. Dabei ist insbesondere eine von Hanhardt und Puar geleitete, 2020 als Paper veröffentlichte Diskussionsrunde mit dem Titel *Beyond Trigger Warnings. Safety, Securitization, and Queer Left Critique* erhellend. In ihr gehen die beiden Autorinnen zusammen mit sechs weiteren Akademiker:innen der auch hier aufgeworfenen Frage nach, in welchem Verhältnis nationale und internationale Sicherheitspolitiken zu den gegenwärtigen Sicherheitsdebatten auf dem US-Campus stehen. In dem Gespräch verweist der Historiker Kwame Holmes auf die in den USA weitverbreitete Struktur der »campus emergency notification systems« (Hanhardt et al. 2020, 52). Damit sind technisierte, universitätsspezifische Nachrichten gemeint, die per Mail oder SMS an alle Angehörigen der Hochschule geschickt werden und die über Sicherheitsgefährdungen auf dem Campus informieren. Wie Holmes ausführt, liegt es in der Logik der Warnungen, ein kollektives Gefühl von Bedrohlichkeit zu verbreiten und so

25 Für eine extensivere Rezeption von Hanhardts Studie vgl. Abschnitt 3.2.2 in dieser Arbeit.

eine Empfänglichkeit für Anweisungen herzustellen. Außerdem hebt der Historiker die technisch bedingte Unmittelbarkeit der Nachrichten hervor. Beides mache das Warnungssystem zu einer Maßnahme, die Sicherheit untergräbt anstatt sie wiederherzustellen:

»Campus safety experts spend a significant amount of time thinking about how to make campus alert systems more effective. When safety alerts are effective, recipients respond to news of an emergency with ›protective behaviors.‹ These include remaining still, reporting any sightings of a threat to security forces (most often campus police), and remaining attentive to electronic devices for further instructions from campus authorities. [...] The coercive bent of the campus alert system starts from the moment students, faculty, and staff join what is often called the ›campus community‹. Nearly every institution of higher education creates an email address for community members and strongly encourages them to submit their cellular information so that text notification can reach their phones in the event of an emergency. [...] Nonetheless, the tragic irony of campus emergency alert systems is that they succeed by inciting terror rather than alleviating it.« (Hanhardt et al. 2020, 59–60)

Dass die durch die Warnungen gesteigerte allgemeine Aufmerksamkeitsbereitschaft rassifizierende Effekte hat, die zu Gewaltakten gegen People of Color führen kann, stellt Holmes ebenfalls heraus:

»When a man wielding a machete was shot by University of Colorado Boulder police in the spring of 2016, the emergency alert left me concerned for my own safety. I now knew I was surrounded by thousands of fellow campus community members whose threat response had just been activated at the flip of a switch. Their heightened anxiety, I knew, would increase rather than decrease at news that the police had used deadly force, because the very deployment of that force would mark the suspect – without benefit of a trial – as a genuine threat to campus safety. It goes without saying that a campus of powerfully activated and anxious white people does not and cannot represent a safe space for people of color. Digital notifications of everyday on-campus crime offer empty comfort for Black and brown people. [...] If emergency alerts during a potential mass shooting encourage deference to state violence, crime alerts actively deputize the campus community, encouraging anyone within a university's digital jurisdiction to be on the lookout for relevant information. Here again, people of color are faced with the impossible choice of hoping the alleged criminal is quickly apprehended and battling fear that racialized crime anxiety will make them the victim of a different sort of violence.« (Hanhardt et al. 2020, 61)

Das Sicherheitsregime der US-Universitäten umfasst jedoch nicht nur das von Holmes beschriebene technisierte Warnungssystem. Dazu gehören auch Überwachungskameras an Wohnheimen und Seminargebäuden sowie, wie Holmes im obigem Zitat ebenfalls erwähnt, eine campuseigene Polizei. Zudem ist der Campus sowohl lebensweltlich als auch architektonisch oft-

mals stark abgegrenzt vom Rest der Stadt. Etwa erwecken prestigeträchtige, teure Gebäude den Eindruck eines klaren, einschnittartigen Wechsels von den umliegenden Wohngebieten hin zum Campus. Auch über diese bauweltliche Struktur sowie die – ihrer Intention nach – sicherheitsstiftenden Maßnahmen finden inneruniversitäre Subjektkonstituierungen statt. Die allgemeine Überwachung erzeugt indirekt ein Wir-Gefühl, wobei bereits die Aufnahme in das Sicherheitssystem laut Holmes mit dem Eintritt in die *community* zusammenfällt. Die Universität konstituiert sich demzufolge als eine Gemeinschaft, die zusammenhält und durch wechselseitige Aufmerksamkeit gegenüber Verdachtsmomenten und technologisierte Gefahrenabwehr für allgemeine Sicherheit auf dem Campus sorgt.

Eine solche Subjektkonstituierung ist, wie Holmes aufzeigt, mit Weiß-Sein verschränkt. Diesen Zusammenhang analysiert auch die Philosophin Lisa Guenther in ihrem Paper *Seeing Like a Cop: A Critical Phenomenology of Whiteness as Property*. Die sicherheitsbedachte Alarmiertheit baut, so Guenther, auf rassifizierten und rassifizierenden Sehgewohnheiten auf, bei denen insbesondere People of Color einem alltäglichen *policing* ausgesetzt sind (Guenther 2019). Ausdruck findet diese Subjektkonstituierung beispielsweise in der Annahme, dass eine junge, nicht-weiße Person auf dem Campus nicht etwa ein Studierender ist, sondern ein unrechtmäßiger Eindringling.²⁶ An dieser Stelle ist außerdem erneut an die bereits zitierten Arbeiten aus der Critical Race Theory zu denken, die auf die Rassifizierungen von Sicherheitsdiskursen hinweisen. Diese Überlegungen lassen sich nun auch mit dem Begriff des Sicherheitsdispositivs verknüpfen. Bezieht man den Faktor *race* mit ein, so wird besonders deutlich, dass dieses Dispositiv sowohl subtile, schwer greifbare Subjektformierungen als auch sehr konkret fassbare und gewaltausübende oder -induzierende Formationen wie Polizei und Überwachungstechnologien umfasst. Dabei stehen diese verschiedenen Aspekte weniger in einem additiven Verhältnis zueinander, sondern stellen ein funktionales Kontinuum dar. Anders formuliert, es gibt in diesem Zusammenhang keinen harten »Einschnitt« (STB, 514) zwischen Macht, Herrschaft und Gewalt. Dass diese Elemente in dem hier untersuchten Kontext ineinandergreifen und sich wechselseitig bestärken, macht sie Foucaults Verständnis folgend zu *einem* Dispositiv.

Diesen Strang der Kritik gilt es weiterzuverfolgen, allerdings unter einer etwas anders gelagerten Fragestellung. Mein Ziel ist es weiterhin,

²⁶ Vgl. dazu die Zitate in Abschnitt 5.8 in dieser Arbeit.

das universitäre Sicherheitsdispositiv in seinem positiv-produktiven Bestand zu beschreiben. Jedoch möchte ich zum Schluss das Projekt eines theoretischen Zusammendenkens von Foucault und Sara Ahmed expliziter aufnehmen, um die bislang stark formalisierte und Foucault-inspirierte Untersuchung zu ergänzen. Mit den Arbeiten Sara Ahmeds können Thematiken wie Körperlichkeit und Raumerfahrungen ins Zentrum gestellt und weitere Tiefenschichten des hier untersuchten Dispositivs freigelegt werden.

5.7 Sara Ahmeds kritische Phänomenologie, oder: Über die Notwendigkeit von universitären Safe Spaces

5.7.1 Weiße Räumlichkeit

»Spaces acquire the ›skin‹ of the bodies that inhabit them« (Ahmed 2007, 157), schreibt Sara Ahmed in *A phenomenology of whiteness*. Das Paper wurde in diesem Kapitel bereits im Abschnitt zu Trigger Warnings zitiert, in dem mithilfe von dieser und weiterer Arbeiten aus der Critical Race Theory auf die innere, rassifizierte Ökonomie von Sicherheitsforderungen verwiesen wurde. Einen ähnlichen Punkt möchte ich zum Abschluss dieses Kapitels aufgreifen. Jedoch soll es diesmal weniger darum gehen, inwiefern Sicherheitsforderungen bereits vorstrukturiert, nicht-neutral und damit politisiert sind. Stattdessen werde ich mithilfe von Ahmeds kritischer Phänomenologie den Fokus auf den Raum als Analysekategorie legen. Wie sich im Zitat andeutet, zeigt Ahmed auf, dass mehrheitlich weiße Räume analog zum Sicherheitsdiskurs in einer bestimmten Weise vorpräpariert sind.

In *A phenomenology of whiteness* befasst sich Ahmed mit dem Ankommen in universitären und akademischen Räumen. Dabei weist die Theoretikerin darauf hin, dass der Akt des Raumbetretens im Falle von Schwarzen Personen andere Reaktionen hervorruft als im Falle von weißen:

»At one conference we organize, four black feminists arrive. They all happen to walk into the room at the same time. Yes, we do notice such arrivals. The fact that we notice such arrivals tells us more about what is already in place than it does about ›who‹ arrives. Someone says: ›it is like walking into a sea of whiteness.‹« (Ahmed 2007, 157)

Ahmeds Interesse an dem, »was bereits in Position ist« signalisiert, dass Ahmed das geschilderte Aufmerken der bereits Anwesenden nicht in einer in-

dividualisierenden und psychologisierenden Weise auf unterbewusste Einstellungen Einzelner zurückführt. Mit anderen Worten, die Reaktionen der Konferenzteilnehmenden sind nicht nur ein Ausdruck eines rassistischen, von Einzelpersonen internalisierten Aufmerksamkeitsmusters. Stattdessen betrachtet Ahmed die individuellen Reaktionen im Zusammenhang mit institutionellen Verräumlichungen, die überindividuell und geschichtlich gewachsen sind. Das obige Zitat wirft die Frage auf, was bereits vor der Ankunft von jeglichen Subjekten in diesen spezifischen Räumen als historisch sedimentierte Normalität gilt. Im angelsächsischen, akademischen Betrieb wird Normalität als ein Weiß-Sein gedacht. Dieser Umstand hat, so zeigt Ahmed auf, tiefgreifende Effekte auf die Subjekte, die sich in den entsprechenden Räumen bewegen. Weiße Personen erleben universitäre und allgemein akademische Räume tendenziell als offenstehend und hindernisfrei, als »wie für sie gemacht«. Ihre Körper sind unauffällig und integrieren sich mühelos in das Bestehende:

»The word ›comfort‹ suggests well-being and satisfaction, but it can also suggest an ease and easiness. Comfort is about an encounter between more than one body, which is the promise of a ›sinking‹ feeling. To be comfortable is to be so at ease with one's environment that it is hard to distinguish where one's body ends and the world begins. One fits, and by fitting the surfaces of bodies disappears from view. White bodies are comfortable as *they inhabit spaces that extend their shape*.« (Ahmed 2007, 158. Hervorhebung im Original)

In Bezug auf nicht-weiße Personen schreibt Ahmed hingegen: »The effect of this ›around whiteness‹ is the institutionalization of a certain ›likeness‹, which makes non-white bodies feel uncomfortable, exposed, visible, different, when they take up this space.« (Ahmed 2007, 157). Dies lässt sich verbinden mit Ahmeds weiteren Überlegungen zum Thema Ankunft. Gerade durch *diversity*-Maßnahmen werden People of Color in Institutionen wie der Universität immer noch als Neuankömmlinge oder gar Gäste behandelt, denen freundlicher Weise eine Präsenz auf dem Campus zugestanden wird:

»Whiteness is produced as host, as that which is already in place or at home. To be welcomed is to be positioned as the one who is not at home. [...] People of color in white organizations are treated as guests, temporary residents in someone else's home. People of color are welcomed *on condition* they return that hospitality by integrating into a common organizational culture, or by ›being‹ diverse, and allowing institutions to celebrate their diversity.« (Ahmed 2012, 43. Hervorhebung im Original)

People of Color werden an den Universitäten demnach in einem ständigen Ankommen begriffen. Anders als Weiße müssen sie ihr Recht, auf dem Cam-

pus zu sein, immer wieder neu unter Beweis stellen. Obwohl nicht-weiße Personen also formal Zugang zu denselben universitären Räumen haben wie weiße, können diese von weißen Personen leichter für sich reklamiert werden. Oder schärfer formuliert: Es existiert ein vorgängiger, quasi naturalisierter Anspruch auf diese Räume durch Weiße.

Diesem Anspruch geht Ahmed in *A Phenomenology of Whiteness* mithilfe einer kritisch gewendeten Rezeption von phänomenologischen Theorien weiter auf den Grund. Insbesondere greift das Paper die phänomenologische Grundfigur einer Co-Konstituierung von (verkörperter) Subjektivität und Räumlichkeit auf. Demnach ist ein Subjekt nicht qua einer ihm innewohnenden, cartesianisch gedachten Kompetenz handlungsfähig und wirkmächtig. Vielmehr existiert es nur deswegen in einer Agenzialität, weil es körperlich und räumlich situiert ist, was impliziert, dass ebendiese spezifische Situierung die eigene Handlungsfähigkeit potenzieren oder abschwächen kann. Das prä-reflexive »Passgefühl«, von dem Ahmed mit Blick auf weiße Personen in universitären Räumen schreibt, ist hier bezeichnend. Es erlaubt ein tendenziell ungehemmtes Sich-Bewegen und Sprechen, bei dem der eigene Körper im Modus eines hintergründigen, unaufdringlichen Gewähr-Seins auftritt. Dies korrespondiert mit dem erfahrenen Affordanzcharakter des Raums, der sich für das eigene Handeln anbietet oder gar danach ruft. Mit anderen Worten lässt sich auch von einem handlungspotenzierenden Zuhause-Sein im eigenen Körper und in der Welt sprechen. Demgegenüber zeigt Frantz Fanon auf, dass der Aufenthalt in weißen Umgebungen für nicht-weiße Personen einem handlungshemmenden Selbstentzug gleichkommen kann. Handeln geschieht dann weniger im Modus eines habitualisierten Ineinander-Greifens von Welt und verkörperter Subjektivität, sondern als ein bewusst-gelenkter, von Reflexion und Vorsicht begleiteter Prozess. Der eigene Körper kommt in die explizite Thematisierung, der Bewegungsvollzug gerät ins Stocken:

»Und dann geschah es, dass wir dem weißen Blick begegneten. Eine ungewohnte Schwere beklemmte uns. [...] In der weißen Welt stößt der Farbige auf Schwierigkeiten bei der Herausbildung seines Körperschemas. [...] Rings um den Körper herrscht eine Atmosphäre sicherer Unsicherheit. Ich weiß: wenn ich rauchen möchte, muss ich den rechten Arm ausstrecken und nach dem Päckchen Zigaretten greifen, das am anderen Ende des Tisches liegt. Die Streichhölzer dagegen sind in der linken Schublade, ich muss mich etwas zu-

rücklehnen. Und alle diese Gesten mache ich nicht aus Gewohnheit, sondern aufgrund einer stillschweigenden Erkenntnis.« (Fanon 2016, 94)²⁷

Erneut ist es wichtig zu betonen, dass weder Fanon noch Ahmed die hier beschriebenen unterschiedlichen Körper- und Raumerfahrungen individualpsychologisch begreifen. Vielmehr sind sie das Produkt einer gewohnheitsmäßigen Nutzbarmachung des Raums selbst. Das geschichtlich gewachsene Verhältnis Raum-Subjekt geht dabei über eine bloße Raumgestaltung hinaus, bei der Subjekte auf eine passiv bleibende Spatialität einwirken. Vielmehr wird der Raum selbst in einer Art Umschlag zu einem aktiv subjektivierenden Faktor: Routinierte Aufenthalte und In-Anspruch-Nahmen verleihen Räumlichkeiten quasi-agenzielle Fähigkeiten, insofern diese bestimmte Körper in ihrem Handeln unterstützen, andere jedoch hindern. Darüber lässt sich nun eine Verbindung zwischen den phänomenologisch inspirierten Überlegungen Ahmeds und Fanons und den dezidiert anti-phänomenologischen Machtanalysen Foucaults herstellen. Insbesondere in *Überwachen und Strafen* verweist Foucault auf die machtförmigen Effekte von räumlichen Aufteilungen und Architektur. Und analog zum Raumverständnis bei Ahmed und Fanon werden diese Effekte als überpersonalisiert gedacht, als »ein mitlaufender Aspekt der Bewegtheit der Welt« (Gehring 2004, 114), wie Petra Gehring schreibt, der jedoch vollständig durch menschliches Handeln erzeugt wurde und wird. Über den Begriff der Macht lassen sich die genannten situierten Handlungspotenzierungen und -minimierungen außerdem in eine Reihe stellen mit sehr viel konkreteren und drastischeren Rassifizierungstechniken. Dazu zählt etwa das körperliche Gestoppt- und Kontrolliertwerden durch die Polizei, an Grenzübergängen oder an Flughäfen, über das Ahmed an anderer Stelle aus eigener Erfahrung schreibt (Ahmed 2006, 140–141). Diese Zusammenhänge verweisen erneut auf Foucaults Begriff des Dispositivs.

Was jedoch ist das Verhältnis zwischen diesem Dispositiv und Safe Spaces? Auch in dieser Frage geben Ahmeds Arbeiten Aufschluss. In *On Being Included* beschreibt die Theoretikerin einen Konfliktfall auf einer akademischen Konferenz, bei der die Teilnehmenden größtenteils weiß und die Vortragenden ausschließlich weiß sind. Eine Person organisiert ein Zusammentreffen der dort anwesenden People of Color. Zu Beginn des

²⁷ Diese Textstelle zitiert auch Ahmed in *A Phenomenology of Whiteness* (Ahmed 2007, 152).

Treffens stellen die Teilnehmenden mit Erstaunen fest, dass mehrere Weiße dort aufschlagen:

»All in all, ten people came to the black caucus, four of whom identified themselves as white. The organizer handed out a description of the event that made explicit that it was for people of color. No one left after reading the description. For understandable reasons, the organizer did not want to insist on anyone leaving. We sat in a circle and took turns speaking about why we had come to the event. [...] From the accounts offered, there were clearly different ways that white people had given themselves permission to turn up at a black caucus: being interested in questions of race; a sense of solidarity, alliance, and friendship; a desire to be at a workshop rather than a traditional academic session; a belief that race didn't matter because it shouldn't matter. Those of us of color tried hard – in different ways – to speak about why we wanted this event to be a person of color event. [...] Eventually, a white person left in recognition – and gave recognition – that we needed a space of relief from whiteness. A second person followed, but aggressively, saying we had made her unwelcome, forced her to leave. One by one the white people left, each offering an account of leaving, and a different account of why they had come. When the black caucus became itself, such joy, such relief! Such humor, such talk!« (Ahmed 2012, 36–37)

Die hervorgebrachten Rechtfertigungen interpretiert Ahmed, ähnlich wie auch schon die Selbstberuhigungen der *diversity*, anhand des Begriffes der Sorge:

»I also realized the different ways that whiteness can be ›occupying‹. Although the aggressive way of leaving was the most obviously difficult to deal with, we also need to account for the more sympathetic or caring ways of leaving the space. They may help us explore how whiteness can be occupying through or as care (what we might call simply a caring whiteness or even a sorry whiteness). I was struck how apology can be a form of permission: how apologizing for turning up at a person of color event as a white person might be a way of giving oneself permission to do so. The struggle against the reproduction of whiteness is a struggle against these forms of permission.« (Ahmed 2012, 37)²⁸

28 Es ist anzumerken, dass der von Ahmed geschilderte Vorfall an selbstautorisierte Transgressionen erinnert, mit denen auch dezidiert queere Räume konfrontiert sind. Eine Schilderung und treffende Einordnung solcher Vorfälle tätigt etwa das Karada House, ein queerer/queerfe-ministischer Kunst- und Bondage-Space in Berlin. In einem 2019 veröffentlichten Text auf ihrer Homepage schreiben die Organisator:innen in Anlehnung an eine populäre japanische Spielshow: »There is a dynamic in place that we have come to call Takashi's Castle Syndrome. In short: for some non-queer individuals it has become a game or a challenge to try to breach our boundaries and see if and how far they can insert themselves into events that they are not demographic audience of. We are not surprised that this is happening. We are however astounded by the extent of it.« (Karada House 2019). Der Text nennt weiterhin drei Haltungen, die hinter dem Takashi's Castle Syndrome stehen: »But I am one of the ›good ones‹/different«; »Pure power play« und

An der von Ahmed beschriebenen, wie selbstverständlich durchgeführte Selbstautorisierung, mittels derer Weiße Räume in Beschlag nehmen, werden meiner Interpretation nach zwei Punkte deutlich. Zunächst zeigt sich daran erneut die Funktionsweise des hier untersuchten Dispositivs mit seinen verschiedenen Tiefenstrukturen. So nimmt die Selbsteinladung der Weißen in einen explizit nicht-weißen Raum unterschiedliche »Schärfegrade« an. Einer davon besteht in einer unreflektierten Habitualisierung, in dem Gebrauch eines Gewohnheitsrechts. Damit einher geht abermals die Vorstellung eines moralischen Exzeptionalismus oder einer »sorry whiteness«, wie Ahmed schreibt: Andere mögen diesen Raum vielleicht in einer böartigen Absicht betreten, aber nicht die Personen, die sich entschuldigen. Diese sind ihrem Selbstverständnis nach von derartigen Vorwürfen befreit und haben somit sogar das Recht, dort zu sein. Ahmed berichtet jedoch auch von Aggressionen. Daran wird erneut ersichtlich, dass subtile, prä-reflexive Machtvollzüge, die an sich bereits kritikwürdig sind, schnell in offensivere Verhaltensweisen umschlagen können bzw. den Boden dafür bereiten. Die verärgerten Reaktionen der Konferenzteilnehmenden sind nicht losgelöst von der »sorry whiteness«. Auch sie sind Ausdruck bestimmter Voreinstellungen – Selbstlizenzierung und die Erfahrung einer kontinuierlichen Gewährleistung von Eintritt und Teilhabe –, die den akademischen Raum für weiße Subjekte tendenziell strukturieren.

Weiterhin zeigen die von Ahmed geschilderten Intrusionsversuche auf, dass eigene Räumlichkeiten für Marginalisierte in institutionellen und akademischen Umfeldern gegen Blockierungen durchgesetzt und aktiv erhalten werden müssen. Oder, etwas emphatischer formuliert: Autonome Safe Spaces müssen in der Regel erkämpft werden. Es ist dabei meiner Ansicht nach kein unwichtiges Detail, dass es sich bei dem beschriebenen *black caucus* um ein informelles Treffen handelte, bei dem Weiße temporär aus einem einzigen Raum ausgeschlossen wurden. Denn an dem Konfliktpotential, das bereits eine solch »bescheidene« Raumeinnahme mit sich bringt, wird das tatsächliche Gewicht der entsprechenden Maßnahmen und Forderungen deutlich. Räume wie der *black caucus* stehen quer zu der Tatsache, dass die akademische, westliche Welt für weiße Subjekte in einem vulgären Sinn immer schon ein Safe Space war und ist, und fechten diese an. Der Einsatz bei der Einrichtung solcher Räume beschränkt sich somit nicht auf

»Queer is a joke« (ebd.). Mit dieser Anmerkung geht es mir nicht um Gleichsetzung. Ein weiter differenzierender und detaillierter Vergleich steht aus.

individualpsychologische Angelegenheiten, es geht nicht nur um eine reine »Bedürfniserfüllung«. Und der Begriff des Safe Space drückt im universitären Kontext keinen Wunsch nach Weltflucht oder insularer Abschottung aus. Im Gegenteil können diese Räume den Versuch einer Umarbeitung der gegebenen Weltlichkeit darstellen, ein Gegenhalten zum Status quo. In diesen Fällen sind derartige Räume, mit Ahmed gesprochen, Teil eines »world making project« (Ahmed). Sie haben eine widerständige, kritische und politisierte Grundausrichtung und müssen als solche begriffen werden. Dies impliziert nicht, dass Safe Spaces diesem inhärenten Anspruch immer und überall vollständig gerecht werden. Weiterhin existieren Kippmomente und Ambivalenzen, die markieren, dass auch informell organisierte, autonome Räume zum Erhalt des Gegebenen beitragen können. Dies adressiert auch Ahmed.²⁹ Diesen Räumen ihr Widerstandspotenzial grundlegend abzusprechen, etwa mithilfe von psychologisierenden und pathologisierenden Topoi, bedeutet jedoch, sie in ihrem Sein völlig zu verfehlen.

5.7.2 Snapping, oder: Schneeflocken *revisited*

An dieser Stelle zeigt sich erneut der entscheidende Analysegewinn, den Ahmeds Ansatz mit sich bringt. Aus der von ihr entwickelten Perspektive werden Safe Spaces nicht losgelöst von der Weltlichkeit betrachtet, in der sie situiert sind und gegen die sie arbeiten. Vielmehr wird die Bedeutsamkeit von ebendieser Weltlichkeit ersichtlich. Damit ist auch die Bedeutsamkeit *der* Welt selbst gemeint, also ihre geschichtlich gewachsene, dem einzelnen Subjekt vorgängige, vielschichtige und tiefgreifende Sinncodierung. Ich möchte diese Rückbindung an Kontextualität und Lebenswelt unter Bezug auf Ahmed in diesem letzten Teil des Kapitels noch weiter verfolgen. Dabei soll insbesondere ein Punkt herausgestellt werden, der bereits im vorangegangenen Abschnitt angeklungen ist: Die zu leistende Kritik an der *diversity*-inspirierten Institutionalisierung von Safe Spaces macht dieses Konzept nicht gänzlich »unbrauchbar« oder auf andere Weise verwerfungswürdig. Im Gegenteil

²⁹ »I was relieved that a black caucus had been set up by someone in the organizing team who was an activist of color; at the same time, I was cautious. Did giving the people of color a space allow the event to stay white? The caucus was explicitly framed as a space for all participants of color; whatever my caution, I was relieved to have the space when the time came; it can be tiring, all that whiteness.« (Ahmed 2012, 36).

wird mit Ahmeds Ansatz neben der Notwendigkeit, eine Kritik an Rassifizierungen von institutionellen Räumen zu leisten, auch die Dringlichkeit von bestimmten Formen von Safe Spaces deutlich. Oder schärfer formuliert: Ahmed demonstriert, dass eine solche Kritik und eine Befürwortung von diesen Safe Spaces aufeinander folgen.

In diesem Zusammenhang ist ein weiteres von Ahmeds Konzepten einschlägig, insofern es die Verknüpfung von Verräumlichung und Kritik noch deutlicher werden lässt: Das Konzept des feministischen *Snap*. Damit bezeichnet Ahmed ein situatives, eruptives und emotionalisiertes Dagegenhalten, dessen Hintergrund ein vorheriges Aushalten ist. Beispielsweise kann ein offenes, zorniges Benennen von Formen des Rassismus und Sexismus ein *Snap* sein; dieser kann als eine Anklage, eine Konfrontation oder eine Beschwerde geschehen. Der *Snap* ist dabei keinesfalls zu verwechseln mit der Vorstellung eines individuellen, aus einer Innerlichkeit heraus geschehenden *empowerment*. Er stellt weniger einen Triumphmoment dar als eine situationsbedingte Notwendigkeit und verweist als solcher auf die Weltlichkeit und die Erfahrungen, die ihn erst erforderlich machen:

»When we think of such moments of snap, those moments when you can't take it anymore, when you just can't take it anymore, we are thinking about worlds; how worlds are organised to enable some to breathe, how they leave less room for others.« (Ahmed 2017)

In ähnlicher Weise macht Ahmed deutlich, dass *Snapping* mit einem affektiven Loslösen einhergehen kann – beispielsweise, indem das eigene Investiertsein in die Glücks- und Emanzipationsversprechen einer Institution endgültig aufgegeben wird: »A killjoy experience: it can be the click, click, of things falling into place, becoming clear, as well as the snap, snap, of letting go of something, faith in an organization, say, as that which could deliver feminist hopes.« (Ahmed 2017). Ahmed stellt jedoch auch heraus, dass sich *Snapping* nicht nur gegen ein bestimmtes lebensweltliches Umfeld stellt. Es ist ebenso verknüpft mit kollektiven Räumen, die den *Snap* sowohl vorgängig ermöglichen als auch nachträglich verstärkend auffangen: »We can understand why and how snap requires a feminist support system: you need a shelter, a place to go, to keep going.« (Ahmed 2017).

Dass Ahmed *Snapping* in einer ent-individualisierenden und ent-psychologisierenden Weise als ein feministisches Aufbegehren und eine Absage an das Gegebene begreift, hat jedoch nicht nur Implikationen für die Thematik der Safe Spaces. Diese Überlegungen werfen auch ein neues Licht auf Trigger Warnings. Die Warnungen transportieren das Bild eines jungen,

oftmals feminisierten Subjektes, das hysterisch und ausfällig ist, affektiv auseinanderbricht und die Kontrolle über sich und die Situation verliert, also »getriggert« wird. In Form der hypersensiblen »snowflake« informiert dieses Subjekt zahlreiche ultrarechte und bürgerlich-konservative Diskurse. Auf die Problematiken des Begriffes »getriggert werden« habe ich bereits hingewiesen. Mit Ahmeds *Snapping* lassen sich die »Schneeflocke« und die von ihr eingeforderten Trigger Warnings allerdings wenden und auf feministische und kritische Potentiale hin befragen. Dazu ist festzuhalten, dass die Warnungen zumindest in einem Punkt nicht nahtlos an eine universitäre Gouvernamentalität anschließen: Die Hinweise beharren darauf, dass das Leiden bestimmter Subjekte real existiert. Außerdem machen sie deutlich, dass Maßnahmen ergriffen werden müssen, damit diese Subjekte überhaupt an einem alltäglichen, »normalen« Universitätsleben teilnehmen können. Positive Affekte und eine dankbare, ergebene oder sogar stolze Verbundenheit zur Universität sind mit Trigger Warnings hingegen nicht zu machen. Neben dieser deutlichen Verweigerung implizieren die Warnungen außerdem eine eigene strategische Kompetenz, die in ihrem Vorgehen der gegenwärtigen Diskursituation angepasst ist. Der zugrundeliegende Diskurs um Traumata ist, wie dargestellt wurde, ein wirkmächtiger. Durch die damit verbundenen gesellschaftlichen Anerkennungslogiken kann einem Anliegen Gehör verschafft werden, das ansonsten chancenlos wäre. Vor diesem Hintergrund lassen sich auch Trigger Warnings betrachten. Die Warnungen fassen Problematiken in einer therapeutisch-psychologischen Sprache, weil diese angesichts eines gesellschaftlich weitverbreiten, geradezu obsessiv geführten Traumadiskurses erfolgversprechend ist. Sie sind somit genauso ein Effekt dieses Diskurses wie auch dessen Fortführung. Um diesen Punkt stärker auf die US-Hochschulen zu beziehen: In einem politischen Klima, in dem zum Teil bereits negiert wird, dass es überhaupt sexualisierte Gewalt auf dem Campus gibt, bleiben Begriffe wie »Gerechtigkeit«, »Sexismus« und »Gewalt« vergleichsweise wirkungslos. Ein ähnlicher strategischer Nutzen kann zuletzt auch in Bezug auf *diversity* festgestellt werden. Der Begriff, so macht Ahmed deutlich, dient den *diversity workers* an den Universitäten als eine Art Schmiermittel in deren alltäglicher Arbeit. Durch seine positive, wenig antagonistische Konnotation kann er dabei helfen, »unangenehme« Themen wie Rassismus und diskriminierende Einstellungspolitiken überhaupt erst zur Sprache zu bringen und entsprechende Maßnahmen voranzutreiben. Mit ihm haben feministische und antirassistische Forderungen somit potenziell bessere Chancen gegenüber

der Universität. Dass die Praktiken und Diskurse der *diversity* auch verflacht und in vielen Punkten kritikwürdig sind, ist den Interviewten bewusst (Ahmed 2012, 71–75). Daran anschließend ist festzuhalten, dass sich zahlreiche Forderungen auf thedemands.org positiv auf den Begriff der *diversity* beziehen. Oftmals wird dabei kritisiert, dass die Universitäten ihre eigenen *diversity*-Standards nicht einhalten.

Ahmeds Arbeiten bieten einen Gegenpunkt zu einer alarmierten und skandalisierenden Haltung, bei der verschiedene, in sich vielfältige Phänomene wie Trigger Warnings, Safe Spaces und *diversity* in einem einzigen Aufwasch abgetan werden. Dies führt zurück an den Anfang dieses Kapitels. Dort habe ich darauf hingewiesen, dass das Schlagwort des »Safe Space« im Kontext von Academia und Universität entzerrt werden muss. Dass eine solche Begriffsarbeit dringend Not tut, liegt nicht nur in den Anforderungen begründet, die die komplexe Praxis der Safe Spaces selbst stellt. Sie ist auch gefordert angesichts der Diffamierungsstrategien, die die zugrundeliegenden politischen Anliegen auch über das spezifische Thema der Safe Spaces hinaus torpedieren.

5.8 Fazit/Nachwort I

In diesem Kapitel habe ich argumentiert, dass Safe Spaces an den heutigen US-Universitäten einen Kippmoment erfahren. Die vormalig selbstsorgeri- sche und anti-institutionelle Praxis, die die feministischen und homose- xuellen *consciousness-raising*-Gruppen der 1970er Jahre verkörperten, wird in Form von *diversity*-konformen Safe-Space-Programmen zu einer gou- vernementalen Sorgepraxis. Gouvernamentalität und der damit verwandte Begriff des Dispositivs wurden dabei formal bestimmt als ein globalstrat- egisches Ineinandergreifen von kapillarer, flexibler Macht, verfestigter Herrschaft und offen zutage tretender Gewalt. Insbesondere wurde auf die Sicherheitsdispositive verwiesen, die Foucault als die Grundelemente heu- tigen Gouvernamentalitäten identifiziert. Als eine Zusammenführung von sorgend-pastoraler Macht und modernen Regierungstechniken regieren diese mithilfe einer managementartigen, möglichst nicht-intervenieren- den Bearbeitung des Ist-Zustands, die Verantwortlichkeiten zerstreut und gleichzeitig individualisiert. Diese Dynamik macht auch das spezifische Si- cherheitsdispositiv auf dem US-Campus aus. Es umfasst eine Maximierung und Kollektivierung von Sorge, die jedoch paradoxerweise bewirkt, dass

Individuen und lokale Kollektive auf sich selbst zurückverwiesen werden. Denn die an die Einzelnen gerichteten Ansprachen mittels positiv-ermutigenden *diversity*-Kampagnen und Diskursen um Suizidalität und Trauma erzeugen keine tatsächliche Umverteilung von Sorgearbeit. Ihre Effekte sind eine hoch emotionalisierte Überaktivierung des einzelnen Subjekts, die in einer seltsam beteiligt-unbeteiligten, auf individuelle Absicherung bedachten Haltung mündet. Die kontinuierliche Erzeugung und Aufrechterhaltung dieser Haltung stellt wiederum eine spezifische, gouvernementale Subjekt-konstituierung oder Selbstregierung dar. Die landesweiten Safe-Space-Programme tragen – ohne dies explizit zu intendieren – zu dieser Form des Regiertwerdens bei.

Dieser Befund trifft nicht nur deswegen zu, weil die Programme die passivierende Vorstellung von queeren Subjekten als einer schutzbedürftigen, uniform leidenden Minderheit verstärken und so Individuen zu einer affektgeladenen Protektion anhalten. Die unsichtbar gemachte Rückseite der Safe-Space-Programme sind rassifizierende, universitäre Sicherheitsregime. Diese äußern sich sehr konkret in der Existenz einer campuseigenen Polizei sowie in historisch sedimentierten, habitualisierten Beschlagnahmen von universitären Räumen durch weiße Subjekte. Letzteres habe ich insbesondere unter Bezug auf die kritische Phänomenologie Sara Ahmeds aufgezeigt. Ergänzend rezipiert wurden Kritiken von Frantz Fanon, Audre Lorde, bell hooks, Katherine McKittrick, Zeus Leonardo und Ronald K. Porter, die sich gegen die Vorstellung aussprechen, dass Sicherheit einen universalen Wert haben kann. Anders formuliert: Ein allgemeines Sicherheitsstreben, das die bereits existierenden Gewährleistungen von Sicherheit außer Acht lässt, übersieht die Rassifizierung des entsprechenden Diskurses. Für Weißsein ist es konstitutiv, einen naturalisierten Anspruch auf Sicherheit, Behaglichkeit, Zugang und Teilnahme zu erheben. Die Multidimensionalität dieses Anspruchs, die von unreflektierten oder sogar »sorgenden« Selbstautorisierungen bis hin zu Gewalt reichen kann, korrespondiert mit der Vielschichtigkeit von Sicherheitsdispositiven. Sie regieren, wie ich betont habe, ebenso mit Zwang und Herrschaftsmitteln wie auch mit vermeintlich freiheitserhaltenden, sorgenden Machtausübungen. Es ist diese überaus enge Verschränkung von »weicher« und »harter« Lenkung, die sie besonders kritikwürdig macht.

Dieser Punkt ist auch aussagekräftig im Hinblick auf Foucaults machtanalytische Arbeiten allgemein. Sie generieren nicht nur darüber Relevanz, dass sie zuvor unthematizierbare, subtile Machtausübungen als solche be-

nennen. Foucaults Genealogien situieren Macht auch stets in einem weiter gefassten Horizont, an dessen äußerstem Rand brutale Gewalt steht, und zeigen somit ein subjektivierendes und zutiefst beunruhigendes Kontinuum auf. Angesichts der umfassenden Effektivität des analysierten Dispositivs stellt sich die Frage nach der An- und Abwesenheit von Safe Spaces neu. So habe ich herausgestellt, dass die von mir rezipierten Autor:innen aus der Critical Race Theory keinesfalls argumentieren, dass Forderungen nach sicheren Räumen für Marginalisierte völlig hinfällig sind. Im Gegenteil unterstreichen die hier zitierten Arbeiten die Notwendigkeit solcher Safe Spaces, wobei insbesondere Ahmed auf ihre disruptiven Qualitäten aufmerksam macht.

An welchem Punkt ist die Genealogie der Safe Spaces in den USA damit angelangt? Dieses Kapitel markiert ihren letzten Abschnitt, stoppt jedoch, wie für genealogische Erzählungen üblich, vor der eigenen, präsentischen Gegenwart. Es erhebt dabei nicht den Anspruch, eine kohärente und lineare Vorgeschichte zum jüngeren Zeitgeschehen zu erzählen. Allerdings halte ich die hier eingenommene machtanalytische Perspektive durchaus für geeignet, um bestimmte allgemeinere Diskursdynamiken zu erhellen, die bis in die Jetzt-Zeit hinein greifen. Insbesondere stellen die Debatten um universitäre Safe Spaces mit ihren zahlreichen, bürgerlich-konservativen, links-liberalen und ultrarechten Kräften ein Lehrstück darüber dar, wie rechte Diskursstrategien auch weit über ihren unmittelbaren Wirkungsbereich hinaus adaptiert werden. Die Forderung nach Safe Spaces auf dem Campus bezieht sich, wie eingangs dargestellt, oftmals auf konkrete materielle Ressourcen wie Wohnheime und Zentren für marginalisierte Universitätsangehörige. Von dort ist es ein weiter Weg zu den gängigen Vorwürfen der Diskussionsfeindlichkeit, der Zensur und der Hypersensibilität. Ebenso ist festzuhalten, dass diese Forderungen angesichts der weiten Verbreitung der entsprechenden Wohnheime und Zentren keinesfalls umstürzlerisch oder besonders radikal sind, was jedoch nicht bedeutet, dass sie keine genuine Anliegen transportieren.

Dieser letzte Punkt soll abschließend noch einmal anhand von zwei Zitaten illustriert werden. Das erste stammt von dem Historiker und damaligen Dekan der Yale University Jonathan Holloway, der sich 2015 in einem Interview zur Safe-Space-Thematik äußerte:

»What the students are talking about when they say they want a safe space is, ›I would like to be able to come back to my college if I forgot my ID [»identification«, Studierendenausweis], and somebody is going to let me in because they recognize me, instead of being

that black kid at the gate who can't get in because he's forgotten his ID.« They just want to be students. The safe space issue has really been bent beyond recognition from the way I understand it.« (Zitiert nach: Sweetland Edwards und Berenson 2015)

Das zweite Zitat entnehme ich dem bereits erwähnten Kommentar des Studierenden Cameron Okeke aus dem Jahr 2016, der unter dem Titel *I'm a black UChicago graduate. Safe spaces got me through college* über die Bedeutung des lokalen antirassistischen Zentrums für seine Studienzeit schreibt. Dabei wendet sich Okeke direkt an seine Heimatuniversität, gegen die er eine scharfe Kritik formuliert:

»You want me to elevate mediocre conversations about race with my personal experience and critical lens, then you better do something about the students muttering about affirmative action every time I speak, or the campus police who stop me on the street for not looking ›UChicago enough.« During my time on campus, I met more than couple people who believed in the genetic inferiority of black people. I was never afraid of their thinly veiled bigotry, just bored and disappointed. I needed a space where I, a biology major, was not expected to give free race theory classes.

You want black women and other women of color to do anything at all for your gentrifying, police-protected institution, then you better just do better.

If you want a university with people who have experienced ›real life«, then you need to listen to them, address their problems, and create places where they can heal. One house is not enough. Do not disparage the tools we have created as a show of intellectual bravado, then claim our success as your own.« (Okeke 2016)

Angesichts der massiven Verzerrungen, die studentische Safe-Space-Forderungen erfahren, fangen diese Zitate zwei Affekte ein: Ungläubiges Staunen und Zorn. Insbesondere Okeke macht dabei deutlich, dass selbst »bescheidene« Maßnahmen für Studierende of Color noch gegen eine gleichermaßen widerwillige, desinteressierte und aneignende Institution durchgesetzt werden müssen. Zusätzlich treffen die entsprechenden Forderungen auf eine Öffentlichkeit, die rechtspopulistische Skandalisierungen und Ridikulisierungen bereitwillig aufnimmt. Daran zeigt sich erneut, dass das bürgerliche Ideal eines vermeintlich allgemein zugänglichen, durch Rationalität strukturierten Diskursraums tatsächlich eine politische *gate-keeper*-Funktion besitzt. Völlig intelligiblen Anliegen und Artikulationen, die sich zudem auf gängige Praktiken und vergleichbare Beispiele berufen können, wird mittels Pathologisierungen ebendiese Intelligibilität abgesprochen. Im vermeintlich freien, demokratischen Wettstreit der Argumente können sie noch nicht einmal Geltung beanspruchen. Damit betreiben zahlreiche

Stimmen in den Safe-Space-Debatten genau das, was sie der Gegenseite vorwerfen – eine Hysterisierung und Irrationalisierung.

5.9 Nachwort II: Safe Spaces in einer zerrütteten Welt

Im Juni 2021 teilte der Twitter-Account von Mercedes-Benz USA drei Bilder eines SUVs in einer Wüstenlandschaft mit rosa-pastelligem Himmel, das Auto angestrahlt in Regenbodenfarben. Auf dem Foto der Frontalansicht prangt der Schriftzug »Safe Spaces«, wobei »Safe« fettgedruckt und zusätzlich mit einem ebenfalls regenbogenfarbenen Kästchen umrandet ist. Im Tweet heißt es: »Everyone deserves a safe space—whether that’s on the road, in our families, or in our communities—to feel seen and respected for who they are. #Pride« (Mercedes-Benz USA 2021). Ein SUV also, als Materialisierung eines universellen Wunsches, gesehen und respektiert zu werden sowie in Sicherheit leben zu können – in den sich laut Mercedes-Benz eben auch queere Menschen einreihen dürfen. Auffällig an diesem Tweet ist nicht die klebrige, salbungsvolle und allseits gefällige Bild- und Textsprache (*everyone! deserves!*) oder die Tatsache, dass sich der Autohersteller an der alljährlichen Flut des Pride-Konzernmarketings beteiligt. Bezeichnend ist das beworbene Auto selbst.

Über den deutschsprachigen Wikipedia-Artikel zu SUVs gelangt man zu einem Interview mit dem Autodesigner Paolo Tumminelli aus dem Jahre 2012. Dieser bezeichnet den SUV als »das Fahrzeug des Eskapismus« (Breitinger 2012). Es strahle »jene Potenz aus, mit der sich Fahrer für jede Lage gut gerüstet fühlen.« (ebd.). Wegen der erhöhten Sitzposition neigten »SUV-Fahrer dazu, riskanter zu fahren, weil sie das Gefühl haben, in einer Burg zu sitzen, die sicherer ist als eine Blechbüchse.« (ebd.). Passend dazu bekräftigt ein bekennender SUV-Fahrer in der Kommentarspalte, dass in Rom sogar die »Mofafahrer« vor dem Auto »Respekt« (ebd.) gehabt hätten. Theoretisierend gesprochen ist der SUV also ein »affektives Arrangement« (Slaby et al. 2019), ein co-konstituierendes Gefüge aus Mensch und Technik. Er ist ein gänzlich menschengemachter Nutzgegenstand ohne versteckte Metaphysik und dennoch sind in ihn Gebrauchsdispositionen eingelassen, die weit über ein bloß technisches Vermögen hinausgehen. Im Zusammenspiel von Design und Verwendung evoziert dieses Auto bestimmte Affekte und bringt in diesem Sinne die psychische Verfassung seiner Fahrer:innen mit hervor. Der faktisch realisierte, herabschauende Blick von oben

erzeugt gleich eine ganze Reihe an maskulinisierten Gefühlen: Dominanz und Überlegenheit, Unverwundbarkeit und entrückte (Selbst-)Panzerung und zuletzt: eine Selbstautorisierung, die darin besteht, Klimabewegungen symbolisch den Mittelfinger zu zeigen.

Die zunächst unfassbare Bagatellisierung von (queeren) Sicherheitsbedürfnissen, die Mercedes-Benz inmitten von Mehrfachkrisen (oder, anders formuliert, eines sich noch weiter perpetuierenden Zustands der Unlebarkeit des Gegebenen) an den Tag legt, scheint vor diesem Hintergrund tatsächlich weniger unpassend. Und auch die seltsame Ikonografie des Tweets, der ein solch klischeeartig maskulinisiertes Auto wiederum stereotyp feminisiert und »verqueert«, ergibt so betrachtet Sinn. Sehnsüchte nach Re-Souveränisierungen und, wie Jule Govrin formuliert, »Phantasmen der Resilienz« (Govrin 2022, 178) greifen um sich. Angesprochen werden soll ein Sicherheitsbegehren, das auf Abschottung, Individualisierung, Technik, Kapital und das Selbstbild als unverwundbares, gerüstetes Wesen setzt. Eine solche Imagination erfasst dabei nicht nur den weißen, hetero-cis Mann, sondern auch Marginalisierte – wenn auch aus einer anderen Richtung kommend.

Der Tweet ist also nicht nur eine dümmliche, banale Werbung (wobei er dies zweifellos auch ist), sondern illustriert auf eindrückliche Weise das politische Großgebilde unserer Zeit. Als Reaktion auf Krisen, an deren Generierung ein bestimmtes Subjekt- oder Selbstverständnis massiv Mitschuld trägt, wird eben diese Subjektivität mit noch mehr Emphase wieder eingesetzt: Resilient, selbstgenügsam, auf sich allein gestellt, kraftmeierisch, souverän-beherrschend über sich, andere, die Natur und ihre Kräfte. Dass diese Imagination weltweit dermaßen Konjunktur hat und auch zunehmend für (bestimmte!) Marginalisierte verheißungsvoll wird, ist dabei gerade nicht auf isolierte Individualbegehren zurückzuführen. Vielmehr lässt sich unmöglich sagen, was voranging: Der Wunsch nach Inklusion in eine derartige, vermeintliche Absicherung oder die Integrationsgesten von Unternehmen, Institutionen und Staaten, die Teilhabe nur um den Preis einer spezifischen, krisengetrimmten Zurichtung ermöglichen – und das vormals Unerreichbare auch für Marginalisierte in den Bereich des bedingt Machbaren rücken. Dass diese »Lösung« keine ist, sondern in ihrem Technik- und Kapitalglauben bestehendes Leid maximiert; dass sie zulasten derer geht, die weiterhin aus diesem Subjektideal ausgeschlossen bleiben und hier mitunter tödliche Folgen hat; und dass sie eine Selbsttäuschung ist,

denn Sicherheit ist auf diesem Weg auch für Privilegierte nicht garantiert – all dies zeigen die Corona- und die Klimakrise.

Im Hinblick auf Safe Spaces macht der Mercedes-Benz-Tweet die beiden Tendenzen sichtbar, die auch schon im vorangegangenen Kapitel diagnostiziert wurden. Mit seinem unkritischen, integrativen Universalismus nimmt er tatsächlich die Sprengkraft aus den aufgeladenen Debatten um Safe Spaces und praktiziert so die Verweichlichung, die Verfechter:innen dieser Räume gerne vorgeworfen wird. Einem potenziell kritikorientierten Konzept werden die Zähne gezogen. Gleichzeitig werden Safe Spaces in dieser Bildsprache und mit diesem Subjektverständnis knallhart gemacht. Sie sind meilenweit entfernt von einer Solidarität, die, wie Govrin aufzeigt, undenkbar ist ohne ein Annehmen der tatsächlich universellen »verkörperten Verwundbarkeit« (Govrin 2022, 213) bzw. der »unhintergehbare[n] Verbundenheit von Köpern« (ebd.). Eine solche Solidarität oder »Universalismus von unten« (Govrin 2022, 225) erfasse »Körper in ihrem affektiven Geschehen [...], im Versammeln und Diskutieren, im Kochen und Aufräumen, im Zuhören und Umarmen« (Govrin 2022, 191). Sprechen wir von Safe Spaces, dann sprechen wir *auch* von *diesem* Universalismus. Und so bleibt am Ende – abermals – eine Ambivalenz: Die tröstliche Tatsache, dass es diese Affektivitäten und Körperlichkeiten und die darüber geschaffenen Räume weiterhin gibt, trifft auf die verstörende Permanenz oder gar Selbstpotenzierung der Kräfte, die ebenfalls an Emotionalitäten ansetzen, sie abschöpfen und brutal werden lassen.

6. Exkurs: Safe Spaces in Deutschland

6.1 Einleitung

Die hier entwickelte Genealogie bezieht sich auf den US-amerikanischen Raum. Hat sie jedoch auch Aussagekraft für Safe Spaces in Deutschland? Anders gefragt, haben die hiesigen Safe Spaces eine ähnliche Geschichte und lassen sich die Befunde der Genealogie auf sie übertragen? Die Antwort muss differenziert ausfallen. So richteten und richteten Aktivist:innen in (West-)Deutschland durchaus Räume ein, die den untersuchten Safe Spaces in den USA gleichen, wie ich im nächsten Abschnitt aufzeigen werde. Zwischen dieser und der US-bezogenen Geschichte ist eine analytische Übertragbarkeit gegeben, was vor allem daran liegt, dass sich meine historisierende Erzählung zu Safe Spaces an Foucaults umfassenderer Genealogie des westlichen Subjekts orientiert und somit in ihrer Grundstruktur adaptiert werden kann. Dies gilt insbesondere für den von Foucault diagnostizierten Kipppunkt, an dem kritische Praktiken in managementförmige Glättungen umschlagen – ohne dass dies jedoch *sämtliche* Safe Spaces betrifft. Allerdings bedarf ein spezifischer Kontext auch einer spezifischen Genealogie. Mit anderen Worten, der Werdensprozess von Safe Spaces in Deutschland muss unbedingt gesondert und im Detail erforscht werden. Dennoch sollen im Folgenden schlaglichtartig einige Stationen benannt werden, die zu einer Geschichte von Safe Spaces in Deutschland gehören können.

6.2 Bewegungspolitische Selbsterfahrungsgruppen in Westdeutschland

Analog zu den US-amerikanischen *consciousness-raising*-Gruppen gab es auch in westdeutschen, bewegungspolitischen Kontexten Kollektive, die sich in einem gemeinsamen Austausch mit ihrer Gewordenheit und ihrer Situierung in der Gesellschaft befassten. Diese Tätigkeit wurde sowohl in der feministischen als auch in der schwul-lesbischen Bewegung als »Selbsterfahrung« bezeichnet. Wie die Historikerin Katharina Lux und der Historiker und Geschlechterforscher Patrick Henze herausstellen, hatten die US-amerikanischen Gruppen und Schriften zum Thema *consciousness raising* für die westdeutschen Aktivist:innen dabei einen direkten Vorbildcharakter (Lux 2019, 56; Henze 2012, 130). Aus Lux' Beitrag geht außerdem hervor, dass die Frauengruppen in den USA und in Westdeutschland neben ihrer geteilten grundsätzlichen Strategie noch weitere Gemeinsamkeiten aufwiesen. So wurde in der feministischen Selbsterfahrung, wie auch oftmals in den US-amerikanischen Frauenbewegung, der Fokus auf ein Frausein gelegt. Außerdem stammte die Mehrzahl der Teilnehmenden »aus der gut ausgebildeten Mittelschicht« (Lux 2019, 56), wie Lux schreibt. Klasse und *race* wurden hingegen nicht besprochen (Lux 2019, 62). Ebenso stellten Selbsterfahrungs- und *consciousness-raising*-Gruppen gleichermaßen einen potenziellen Übungsraum zur Verfügung, in dem neue Fähigkeiten erlernt werden konnten. Dazu schreibt Lux:

»In den Selbsterfahrungsgruppen erprobten Frauen neue Formen des miteinander Sprechens und Zuhörens, neue Freundschaften entstanden, wer sich nicht getraut hatte zu sprechen, sprach, wer sich minderwertig gefühlt hatte, entwickelte Selbstvertrauen. Die Praxis der Selbsterfahrung war der Versuch, das gesellschaftliche und öffentliche Leben selbstbestimmt und kollektiv zu gestalten.« (Lux 2019, 70)

Lux verweist außerdem darauf, dass die Selbsterfahrungspraxis innerhalb der westdeutschen Frauenbewegung unterschiedlich ausgeübt, scharf debattiert und in Teilen gänzlich abgelehnt wurde. Streitpunkt war insbesondere das Verhältnis von Theoriebildung und Selbsterfahrung (Lux 2019, 56–64).

Ähnliche bewegungsinterne Debatten fanden auch in der 1971 gegründeten Homosexuellen Aktion Westberlin (HAW) statt, wie Henze beschreibt (Henze 2019, 233–261). Gleichzeitig kann anhand von Henzes Arbeit eine Spezifität der schwulenpolitischen Westberliner Selbsterfahrungsgruppen

aufgezeigt werden, die sie von ihren feministischen Pendanten in den USA und in Westdeutschland unterschied. Diese Besonderheit bestand darin, das öffentliche Sich-Zeigen in die Selbsterfahrung miteinzubeziehen, wie folgendes Zitat des damaligen HAW-Aktivistin Wilfried Laule deutlich macht:

»Das war eigentlich eine Art Gesprächstherapie, wenn man so will. Und ich denke, ich würde auch sagen, dass die Aktionen, die wir in der Öffentlichkeit gemacht haben, dass die eben auch immer einen Selbsterfahrungscharakter hatten.« (Zitiert nach: Henze 2019, 235)

Diese Perspektive unterstreicht auch der von Henze interviewte Autor und Aktivist Elmar Kraushaar, der in den 1970er Jahren einer Gruppe Westberliner Tuntinnen angehörte:

»Wir haben damals richtig zusammengewohnt: Wie können wir jetzt auch öffentlich auftreten als Tuntin? Wir zogen uns dann so an und fuhren in der Gruppe U-Bahn – Abende lang! Um zu üben, wie das als Tuntin ist. [...] Uns war klar: Diese Nummer, die die SEW [Sozialistische Einheitspartei Westberlins]-Schwulen da abzogen, nach dem Motto, »wir müssen uns angepasst, brav und bieder verhalten und blablabla« – das war nicht unser Ding. So würden wir nichts bewegen, nicht in uns und nicht in dieser Umwelt. Das wussten wir.« (Zitiert nach: Henze 2019, 310)

Von Henzes und Lux' Arbeiten ausgehend kann nun über mögliche Theoretisierungen nachgedacht werden. Zahlreiche Aspekte deuten dabei erneut auf das Konzept der (Selbst-)Sorge hin. Dazu zählen der in den Gruppen unternommene, gemeinsame Versuch, die eigene Subjektwerdung als Produkt der Gesellschaft zu verstehen; der zugleich gesellschaftstransformierende Anspruch, der dieser (Selbst-)Befragung zugrunde lag; sowie die Bedeutung, die dem Üben in diesen Räumen zugesprochen wurde. Die dezidiert leibliche und zudem öffentlich-spektakuläre Praxis der Westberliner Tuntinnen lässt außerdem an Foucaults kynische, selbstsorgende Kritik denken.¹ Ob und wie der gemeinsame Auftritt der Tuntinnen in der Öffentlichkeit jedoch in einen Zusammenhang mit Safe Spaces gebracht werden kann, bleibt dahingestellt.² Allgemein bedarf es weiterer Forschung zur Praxis der Selbsterfahrung, wo-

1 Zu diesem Konzept vgl. Kapitel 9.5 in dieser Arbeit.

2 Eine interessante Perspektive zum Thema Öffentlichkeit und Safe Space bietet Esto Maders Forschung zu gegenwärtigen queeren Räumlichkeiten in Berlin. Laut Mader ist es eine kollektive, affektiv informierte Handlungsfähigkeit, die einen Raum zu einem queeren »Safer Space« (Mader 2018, 92) macht. In einer Beispielgebung zitiert Mader Nia, die zusammen mit ihren Freund:innen auf der Straße ihre Transition feierte, und dabei transphobe Beleidigungen stoppen konnte,

bei für das hier bearbeitete Safe-Space-Thema besonders die Frage relevant ist, inwiefern die Teilnehmenden die so entstehenden Räume mit Gefühlen von Sicherheit und Zuhause-Sein verbanden.

6.3 Das Lesbenfrühlingstreffen: Exklusionen und Managementwerdung

Weitere Parallelen in der Geschichte US-amerikanischer und deutscher Frauenräumen existieren zwischen dem Michigan Womyn's Music Festival und dem bis heute alljährlich stattfindenden Lesbenfrühlingstreffen. 1972 von Frauen aus der Homosexuellen Aktion Westberlin ins Leben gerufen, stellt letzteres das älteste und zugleich größte Lesbentreffen in Deutschland dar (Schirmer 2010, 108). Das heißt, ähnlich wie das »Michfest« entstand es in bewegungspolitischen Zusammenhängen, die damit eine Institutionalisierung erfuhren. Außerdem wird das Lesbenfrühlingstreffen, wie auch das »Michfest«, von zahlreichen Kontroversen begleitet, wie die Soziologin Uta Schirmer herausstellt:

»Von Beginn an war das Treffen auch ein Ort der Auseinandersetzungen darum, wer überhaupt zugelassen werden soll und welche Themen dort präsentiert werden dürfen. Strittig waren (und sind teilweise noch) die ›Zulassung‹ von Transfrauen (bei einigen Treffen sollen Operationsnachweise für den Zugang gefordert worden sein), von Transmännern, von bisexuellen Frauen (die teilweise nur unter der Bedingung zugelassen wurden, dass sie ihre Bisexualität nicht explizit, etwa in Workshops oder mit Infotischen, thematisierten). Harte Auseinandersetzungen gab es auch um verschiedene Formen von Sexualität und deren Repräsentation – Sextoys und SM galten vielen als verdächtig und die Möglichkeit, entsprechende sexuelle Praktiken zu thematisieren und zu diskutieren, wurden eingeschränkt. Die Abschlussplena widmeten sich oft in stundenlangen, teils sehr emotional geführten Diskussionen der Frage, was eine ›richtige Lesbe‹ sei und welche geschlechtlichen und sexuellen Ausdrucksformen hinter die Grenze verwiesen werden sollten.« (Schirmer 2010, 108–109)

Die Konflikte, die Schirmer schildert, sind nahezu inhaltsgleich mit denen auf dem Michigan Womyn's Music Festival. In beiden Fällen waren und sind die Inklusion bzw. die Nicht-Diskriminierung von trans Personen sowie die Sichtbarkeit von BDSM zentral. Ebenso fand laut Schirmer auf dem Lesben-

indem sie die Personen dazu einlud, an der ausgelassenen, gelösten Stimmung der Feier zu partizipieren (Mader 2018, 82–83).

frühlingstreffen ein engstirniges *policing* von Identitäten statt. Dabei wurde die Suche nach der »tatsächlichen«, »wahrhaften« Lesbe mit einer gewaltförmigen Derealisierung von trans Identitäten verknüpft. Dies verhindert zugleich eine stärker gesellschaftlich intervenierende Kritik, bei der auf die »Gemachtheit« von *sämtlichen* Identitäten aufmerksam gemacht wird.

Zudem lässt sich anhand des Lesbenfrühlingstreffens eine Tendenz zur managementartigen Inkorporation von Safe Spaces beobachten. Laut einem Interview mit einer der Organisatorinnen existierte im Jahr 2019 eine Vielzahl von unterschiedlichen »Schutzräumen« auf dem Veranstaltungsgelände:

»Wir wollen einen offenen Raum und die Möglichkeit bieten, dass die Frauen sich zurückziehen können. Deswegen gibt es auch Ruhe- und Rückzugsräume für bestimmte Gruppen von Lesben, zum Beispiel für Lesben, die sich als cis-Frauen verstehen oder für trans-inter-queere Lesben, um sich dort auszutauschen und einen Schutzraum zu haben. Es gibt auch einen Schutzraum für Lesben of Color und Regenbogenfamilien.« (Geiger und Senze 2019)

Diese Maßnahme lässt sich auf verschiedene Weisen interpretieren. Dass einer dieser Räume »trans-inter-queere[n] Lesben« zur Verfügung steht, stellt einen Bruch mit der Geschichte des Treffens dar und kann somit als ein Bemühen um Öffnung und Inklusion verstanden werden. Gleichzeitig suggeriert die Einrichtung von »Ruhe- und Rückzugsräumen«, dass die zu leistende anti-diskriminierende Arbeit damit erledigt sei. Damit verbunden ist ein weiterer Punkt. Thematiken wie Rassismus, Trans- und Interfeindlichkeit werden durch die vorgenommene Einhegung in bestimmte Räume erneut als »Spezialinteressen« markiert, über die sich die Betroffenen austauschen können, die aber keine Involvierung von Nicht-Betroffenen verlangen. Dies gibt wiederum Anlass zum Verdacht, dass es sich bei diesen Safe Spaces um den Versuch einer beschwichtigenden, glättenden Konfliktbewältigung handelt – womit jedoch noch nichts über ihren möglichen praktischen Nutzen ausgesagt ist.

6.4 Safe/r Space, Brave Space und Schutzraum: Zur hier verwendeten Begrifflichkeit

Interessant ist die Verwendung der Begriffe »Ruhe-, Rückzugs- und Schutzraum« im obigen Zitat. Sie deuten auf eine »Eindeutschung« des Safe-Space-

Begriffes hin, die mir zugleich die Möglichkeit gibt, meine eigene Wortwahl zu erläutern. Allgemein werden »Schutzraum« und »Safe Space« in deutschsprachigen, (queer)feministischen Kontexten oftmals synonym verwendet, wie Katrin M. Kämpf in Bezug auf Netzfeminismus (Kämpf 2014, 73–74) und Maya Joleen Kokits und Marion Thuswald anhand von Einladungen in entsprechende aktivistische Räume aufzeigen (Kokits und Thuswald 2015). Innerfeministisch diskutiert werden außerdem die Bezeichnungen »Safe/r Space« (Kämpf 2014, 73–74) und »Brave Space« (Thuswald 2018). »Safer Space« hebt die prinzipielle Unmöglichkeit eines macht-, herrschafts- und gewaltfreien Raumes hervor. Zugleich unterstreicht der Begriff jedoch das kollektive Bemühen um die Annäherung an einen solchen Raum. Mit »Brave Space« wiederum wird auf die gemeinsamen Befähigungen und die Aneignungen von Fertigkeiten hingewiesen, die insbesondere in feministischen Räumen zustande kommen sollen, wie Thuswald herausstellt (Thuswald 2018, 153–154).

Oberflächlich betrachtet wirkt die Entscheidung zwischen diesen Begriffen womöglich geschmäckerlich, jedoch kann die jeweilige Bezeichnung weitgehende Implikationen haben. So stellt der Begriff des »Schutzraumes« den Aspekt der *Schutzbedürftigkeit* und der damit verbundenen Forderung nach Sicherheit in den Fokus. Ohne zusätzliche Erklärungen weckt er somit leicht Assoziationen mit Bunkermentalität, Abschottung und Paternalisierung. Ähnliches lässt sich über den hier verwendeten Begriff des Safe Space sagen. »Safer Space« hat wiederum den Nachteil, dass darin eine vorgängige Kapitulation angesichts des eigenen Vorhabens mitschwingt. Einen machtfreien Raum zu etablieren, wird implizit weiterhin als erstrebenswertes Ziel gesetzt, das jedoch bedauerlicherweise nicht erreicht werden kann. Damit wird jedoch die Chance verpasst zu fragen, was mit den bestehenden, machtförmigen und unter Umständen geteilten Deformierungen und Beschädigungen *anzufangen* ist – und ob der kollektive Umgang damit nicht sogar gemeinschaftsstiftend, politisch-transformativ und/oder lustvoll sein kann. Etwas weniger technisch gesprochen: Der Begriff des »Safer Space« suggeriert, dass Macht *ausschließlich* etwas ist, was verhindert und unterbunden werden muss. Die Aneignung von Macht durch unterworfenen Subjekte kann jedoch, wie in der bisherigen Analyse verdeutlicht wurde, auch freiheitsfördernd sein. Die Bezeichnung »Brave Space« hingegen hat einen geradezu überaktivierenden Zug. Sie lässt an ein Subjekt denken, das sich ständig fordert und seine Grenzen neu austestet und verschiebt, anstatt

in dem so bezeichneten Raum »einfach nur« Gemeinschaft, Verbundenheit und ein Gefühl des komfortablen, räumlichen »Einsinkens«³ zu suchen.

Vollends zufriedenstellend ist keiner dieser Bezeichnungen. Erschwerend kommt hinzu, dass sie implizite, begriffgewordene Sedimentierungen der Geschichte von Safe Spaces sind. Demnach benennen sie unterschiedliche, real existierenden Dringlichkeiten und Motivationen, die zur Einrichtung von jeweils anderen Safe Spaces führten. Die schwulen und lesbischen Bars etwa wurden deswegen von ihren weißen Besucher:innen aufgesucht, weil sie ihnen in einem basalen Sinn ein gewisses Maß an Sicherheit bieten konnten. Die bewegungspolitischen Gruppen hingegen stellten den Aspekt der Befähigung und Grenzverschiebung in den Vordergrund. Die lesbisch-separatistischen Räume der 1990er Jahre wiederum zielten auf eine Gewalt- und Machtreduzierung ab und strebten einen – notwendigerweise imperfekten – Bruch mit der »außenliegenden« Welt an. Dieser Vielfalt entsprechend ist keine der oben genannten Bezeichnungen falsch. Die Begriffe nehmen unterschiedliche Priorisierungen vor, zu denen jeweils ein konkreter »Gegenstand« oder ein Safe-Space-»Modell« gehört. Zur Differenzierung innerhalb dieser Typologie bedarf es, um dies noch einmal zu wiederholen, einer kontextgebundenen und materialbezogenen Analyse. Meine eigene Verwendung des Begriffes »Safe Space« wiederum ist größtenteils pragmatisch. Er scheint mir ein sowohl im deutsch- als auch englischsprachigen Raum weiterhin gängiger Begriff zu sein, der noch nicht von den weniger bekannten »Safer Space« und »Brave Space« abgelöst wurde. Im Gegensatz zu »Schutzraum« sichert er zudem die Rückbindung an die genealogische Entwicklung in den USA, die hier im Fokus steht.

³ Diese Formulierung verwende ich in Anlehnung an Sara Ahmed (Ahmed 2007, 158).

7. Zwischenfazit

7.1 Zusammenfassung

Die vorangegangene historisierende Betrachtung von Safe Spaces in den USA hat zu folgendem Hauptbefund geführt: Aus einer feministisch-kritischen Perspektive sind Safe Spaces nicht per se »gut« oder unterstützenswert. Im Gegenteil machte die Analyse wiederholt deutlich, dass diese Räume höchst kritikwürdig sein können. So können sie, wie im Fall der *diversity*-konformen, LGBTQ-politischen Safe-Space-Programme an heutigen US-Universitäten, zu bestehenden Macht- und Herrschaftsformationen beitragen. Außerdem verwies die Arbeit auf wiederkehrende, explizite und implizite Ausschlüsse von Personen, die nicht-weiß und/oder trans sind. In dieser Genealogie betraf dies insbesondere die schwulen und lesbischen Bars der 1930–1960er sowie die untersuchten feministischen Safe Spaces. Allerdings besteht auch kein Grund, dieses Konzept grundsätzlich zu verwerfen. Denn, wie argumentiert wurde, können Safe Spaces auch eine freiheitsfördernde Praxis darstellen. Dies wurde anhand der *consciousness-raising*-Gruppen deutlich, die sich in den 1970er Jahren innerhalb des weißen Feminismus, des Black Feminism sowie in der Schwulen- und Lesbenbewegung gründeten. In diesen Gruppen reflektierten die Teilnehmenden gemeinsam die eigene Subjektwerdung und begriffen so das Ausmaß ihrer gesellschaftlich bedingten »Gemachtheit«. Diese Einsicht ermöglichte eine Distanznahme von vorangegangenen, pathologisierenden Fremdzuschreibungen und konnte ein Bewusstsein für die Notwendigkeit von gesamtgesellschaftlich wirksamen Interventionen schaffen. Außerdem rezipierte die Untersuchungen Arbeiten von Sara Ahmed, bell hooks, Audre Lorde sowie aktuelle Debattenbeiträge, die auf die – kontextbedingte – Dringlichkeit von Safe Spaces verweisen.

Die bleibende, politische und normative Uneindeutigkeit von Safe Spaces wurde auch mithilfe des Leitbegriffs der Analyse, der Sorge, eingefangen. Foucault beschreibt Sorge in zwei Varianten: Als eine (Selbst-)Sorge, bei der das Subjekt seine unfreiwillige Fremdbestimmung durch Macht und Herrschaft identifiziert und damit zugleich eine Intervention in die eigene Subjektwerdung tätigt; sowie als eine gouvernementale Sorge, die intransparente, flexible Machtausübungen und verfestigte, officialisierte Herrschaft miteinander verschaltet und sich so als Regierungsinstrument verschleiert. Dass Foucault diese beiden Modi der Subjektformierung gleichermaßen als Sorge benennt, deutet dabei bereits auf ein wesentliches Ziel meiner Untersuchung hin. Dieses besteht darin, die *Nähe* dieser beiden Sorgeformen aufzuzeigen. (Selbst-)Sorge und gouvernementale Sorge sind, wie ich argumentiert habe, strukturgleich und die Beantwortung der Frage, welche Art von Sorge vorliegt, erfordert einen theoretisierenden und/oder selbstreflektierenden Analyseaufwand. Genau dies macht eine kritische Differenzierung zwischen den entsprechenden Sorgepraktiken erst nötig – sowie die Differenzierung zwischen verschiedenen Safe-Space-»Modellen«.

Mit dieser Überlegung baut die Arbeit erneut auf einer grundsätzlichen These Foucaults auf. Diese lautet, dass in der Moderne zunehmend Annäherungen und Durchmengungen von Unterwerfung und Freiheit stattfinden, die verkomplizierende Machtanalysen verlangen. Anders formuliert: Gouvernementale Regime erschweren die Unterscheidung zwischen unterwerfenden und freiheitsfördernden Praktiken, machen sie jedoch nicht gänzlich unmöglich. Dieser Befund ist zugleich der weiter gefasste, verallgemeinerbare Kern von Foucaults kleinschrittigen, entschieden kontextgebundenen Untersuchungen. Mit ihm kann nun abschließend aufgezeigt werden, dass und wie die hier entfaltete Genealogie der Safe Spaces einer umfassenden Zeitdiagnostik dienen kann. Was diese Genealogie »in einer Nussschale« zutage gefördert hat, ist die tatsächliche *Vertracktheit* von Macht und Herrschaft. Je nach Kontext können beide ineinandergreifen oder gegeneinander arbeiten. Dementsprechend gilt es, nach den damit verbundenen Umschlagsmomenten sowie nach den genauen Funktionsweisen der entsprechenden Dispositive zu fragen.

7.2 Ausblick

In bewegungspolitischen Kontexten nahmen Safe Spaces die Form einer anti-herrschaftlichen (Selbst-)Sorge an, was wiederum einen Foucault-Begriff auf den Plan ruft, der in der bisherigen Analyse bereits untergründig mitgeführt wurde: Den der Kritik. Ihm wurde sich bislang von zwei Seiten angenähert. Zunächst zeigte sich, dass die feministischen und lesben- und schwulenpolitischen Safe Spaces der 1970er Jahre unübersehbar mit kritischen Praktiken in Verbindung standen. Gleichzeitig wurde mit Foucaults Konzept der (Selbst-)Sorge bereits ein Ausblick auf die Theoretisierungen formuliert, die seinem Kritikbegriff zugrunde liegen. An dieser Zusammenführung zeichnete sich ab, dass Foucault Kritik in einem sehr spezifischen Sinne versteht, nämlich im Zusammenhang mit einem bestimmten Modus der Subjektkonstituierung. Dies verweist auf die umfassende kritische Programmatik, die Foucault in seinem Spätwerk entwickelt und die über seine verfahrenstechnischen Anmerkungen zur genealogischen Kritik hinausführt. In dem folgenden Teil der Arbeit möchte ich Foucaults Konzeptualisierung von Kritik innertheoretisch weiter herausarbeiten. Hierbei geht es mir um vier miteinander verknüpfte Vorhaben.

Ich werde erstens nachverfolgen, welche konzeptionelle Arbeit innerhalb von Foucaults Werks nötig war, um zu dem spezifischen Kritikverständnis zu gelangen, das er in seinem Spätwerk entfaltet. Zweitens werde ich eine queerfeministisch inspirierte Lesart von Foucaults Denkbewegungen entwickeln, die Aspekte wie Leiblichkeit, Intersubjektivität und Affektivität in den Kritikbegriff mithineinnimmt und diese als konstitutiv für Kritik ausweist. Mit anderen Worten, ich werde argumentieren, dass sich aus Foucaults Spätwerk ein dezidiert feministischer Begriff von Kritik (verstanden als plurale kritische Praktiken) bergen lässt. Meine These ist dabei nicht, dass Feminismus und Kritik in einer nachgängigen Denkkoperation zusammengeführt werden müssen bzw. dass Kritik mit Feminismus infundiert werden müsste. Vielmehr möchte ich plausibilisieren, dass Kritik, weil sie nur leiblich, intersubjektiv und affektiv existiert, bereits *realiter* eine Praxis darstellt, die zusammenfassend als feministisch beschrieben werden kann. Mein Interpretationsvorschlag zielt also auf den teils offenliegenden, teils subtil mitlaufenden *Feminismus der Kritik* ab. Drittens soll der so erarbeitete Kritikbegriff genutzt werden, um die beschriebenen Formen von Safe Spaces weiter zu erhellen und insbesondere nach deren genauer Beziehung zur Kritik zu fragen. Dabei lautet meine These, dass ebendieser Kritikbegriff

in den bewegungspolitischen Räumen besonders greifbar wird. Demnach sind die hier untersuchten Ausübungen von (Selbst-)Sorge, die in bestimmten Safe Spaces stattfanden, ebenso Ausübungen von Kritik in dem hier veranschlagten Sinne. Oder kürzer formuliert: In bestimmten Ausprägungen sind Safe Spaces nichts anderes als Orte der Kritik. Zuletzt verweist meine Interpretation auf notwendige Ergänzungen und Modifizierungen, die an Foucaults Kritikbegriff vorzunehmen sind. Dazu setze ich seine Theorien in Beziehung zu zwei weiteren Ansätzen: Dem Essay *The Undercommons* von Stefano Harney und Fred Moten, der an die Black Radical Tradition anknüpft; sowie dem Werk der Affekt-, Queer- und Literaturtheoretikerin Eve Kosofsky Sedgwick. Die Rezeption von Harney und Moten geschieht dabei in kritischer Absicht gegenüber Foucault. Ich werde argumentieren, dass dessen spätes Denken zum Teil einen problematischen, an Souveränität und Selbstpossessivität orientierten Subjektbegriff re-installiert. Mit Eve Kosofsky Sedgwicks Arbeiten möchte ich hingegen die oben genannten, feministischen Kritikaspekte noch weiter herauspräparieren. Insbesondere werde ich aufzeigen, dass sich die hier vorgeschlagene Interpretation von Foucaults Spätwerk mit Sedgwicks stärker affektdurchwirkten, auf Post-Souveränität abzielenden Konzept des *reparativen Lesens* zusammendenken lässt.

In meiner Auslegung Foucaults orientiere ich mich sowohl an der in den letzten Jahren einsetzenden Spätwerkrezeption im deutschsprachigen Raum sowie an queerfeministischen, hauptsächlich angelsächsischen Interpretationen. Von der deutschsprachigen Rezeption übernehme ich den Fokus auf »klassische« Foucault-Begriffe wie Kritik, Subjekt, Macht und Wahrheit und das Interesse daran, diese theoretisch weiter zu schärfen.¹ Für die oben genannten, von mir als feministisch charakterisierten Figuren wende ich mich hingegen – wenig überraschenderweise – schwerpunktmäßig an den zweiten Rezeptionsstrang. Insbesondere werde ich für eine Deutungsweise argumentieren, die Judith Butler in einem Kommentar

1 Dies ist merklich das Ziel von zwei kürzlich erschienenen Sammelbänden (Vogelmann 2020; Marchart und Martinsen 2018). Werke mit einem stärker (queer)feministischen Fokus in der geleisteten Begriffsarbeit sind die nachfolgend zitierte Interpretation Judith Butlers sowie die von Ruth Sonderegger, Isabell Lorey und Gundula Ludwig vorgelegte Essaysammlung (Lorey et al. 2016) Meine Interpretation ist außerdem beeinflusst von den stärker emotionalisierten und biografisch orientierten Lesarten, die David Halperin und Lynne Huffer entwickeln, ohne sich deren Deutungen jedoch im Detail anzuschließen (Halperin 1995; Huffer 2010; Huffer 2020).

zu Foucaults *Was ist Aufklärung?* anskizziert. Dort verweist Butler auf die unbedingte Intersubjektivität der Kritik:

»Können wir uns vorstellen, dass die Operation der Kritik weder aus einer radikal bedingungslosen Freiheit hervorgeht noch aus einem radikal individuellen Willensakt, sondern aus einer Art Gedränge, das inmitten des sozialen Lebens stattfindet, dem Ort schlechthin, an dem wir mit Leuten zusammenstoßen, die wir nicht kennen?« (Butler 2011, 42)

Einen ähnlichen Gedankengang entwickelt auch Ruth Sonderegger, die von einer »Sozialität der Kritik« (Sonderegger 2019, 357) schreibt. An diese Interpretationen schließt meine hier plausibilisierte Hauptthese an: Laut Foucault ist Kritik nur als eine anonymisierte oder »angesichtige« Kollektivität – oder Sozialität – denkbar. Oder anders formuliert: Ein völlig isoliertes, heldenhaft auf sich allein gestelltes Kritiker-Subjekt gibt es nicht. Ebenfalls von Sonderegger übernehme ich außerdem den Interpretationsvorschlag, Foucaults Kritikbegriff als im starken Sinne *affirmativ* zu lesen (Sonderegger 2016). Foucault charakterisiert kritische Praktiken nicht allein als Verneinung des Bestehenden, sondern schreibt ihnen eine eigene Verfasstheit und vielfältige Bewegungen der Bejahung zu. Diese Auslegung möchte ich im Folgenden weiter stützen und systematisierend anhand von Foucaults Werk belegen. Den Anfangspunkt bilden dabei nicht seine späteren Arbeiten der 1980er Jahre, sondern »kritik-verwandte« Begrifflichkeiten, mit denen sich Foucault bereits in den 1970er Jahren befasste. Dazu zählen Widerstand, Gegen-Verhalten und Aufklärung, die nun nacheinander betrachtet werden sollen.

Teil II: Kritische und reparative Sorgepraktiken. Eine Theoretisierung

8. Widerstand, Gegen-Verhalten, Aufklärung. Auf dem Weg zu einer affirmativen Kritik

8.1 Widerstand

In der Rezeption von Foucaults Widerstandsbegriff lassen sich zwei Kritik- und Argumentationslinien ausmachen, die zueinander in einem Spannungsverhältnis stehen. Die erste befasst sich mit der vielfach geäußerten These, wonach Foucaults Theorie der ubiquitären Machtbeziehungen Widerstand nicht zulassen würde, und setzt zu ihrer Widerlegung an. Demgegenüber steht eine zweite, feministische und postkoloniale Rezeptionslinie, der zufolge Foucault Widerstand nicht etwa verunmögliche, sondern im Gegenteil allzu leichtfertig in einer Gegebenheit voraussetze.

Als paradigmatisch für die erste Argumentationslinie sollen hier Petra Gehring und Martin Saar genannt werden. Gegenüber dem Vorwurf der Verunmöglichung weisen beide darauf hin, dass Widerstand im Sinne Foucaults in starker Anlehnung an seinen spezifischen Machtbegriff zu denken ist. Er ist demnach eben nicht *außerhalb* von Macht, sondern selbst *machtförmig*. Mit anderen Worten, es gibt keinen wesensmäßigen Unterschied zwischen Macht und Widerstand. Gehring schreibt in diesem Zusammenhang von Widerstand als einer »praktischen Gegen-Macht« (Gehring 2004, 136). In ähnlicher Weise fasst Saar das Verhältnis Macht-Widerstand insbesondere anhand der Begriffe der Kraft und Gegenkraft:

»In diesem formalen Sinn, in dem das Wirken einer Kraft nur als Wirken in einem Kraftfeld und als Überwinden oder Transformation von Widerstand oder Gegenkraft verständlich gemacht werden kann, ist keine Macht ohne Widerstand denkbar.« (Saar 2007a, 209)

So wie auf einen Gegenstand unmöglich Druck ausgeübt werden kann, ohne dass dieser selbst einen Gegendruck aufbringt, mobilisieren sich Unterwerfungen und Widerstände demzufolge gegenseitig. Herrschaftsstrategien, auch wenn sie effektiv sind, haben niemals »leichtes Spiel«. Sie müssen sich

durchsetzen gegen die wiederholten Versuche der Subjekte, sich entgegen diesem Zugriff ihrer selbst zu bemächtigen. Dabei ist wichtig zu betonen, dass diese Interpretationen keine Aussage darüber treffen, welche dieser Kräfte primär oder »zunächst gegeben« ist. Vielmehr werden beide als wechselseitig konstitutive und damit unbedingt aufeinander bezogene Aspekte eines permanenten, dynamischen Zurichtungs-/Widerstandsprozesses begriffen. Eine demgegenüber radikalisierte Interpretation legt Deleuze vor. Diese zielt ebenfalls darauf ab, die »Machbarkeit« von Widerstand in Foucaults Denken aufzuzeigen, wobei Deleuze die Beziehung des Subjektes zu sich selbst als einen »stets« gegebenen Ort von Widerständigkeit beschreibt: »Es wird stets eine Beziehung zu sich geben, die den Codes und Mächten Widerstand leistet; die Beziehung zu sich ist sogar einer der Ursprünge dieser Widerstandspunkte« (Deleuze 2015, 145). Außerdem bestimmt Deleuze das Verhältnis von Unterwerfung und Widerstand sehr dezidiert: »[D]as letzte Wort der Macht lautet, daß der Widerstand primär ist« (Deleuze 2015, 125).¹

Demgegenüber kritisiert Wendy Brown in ihrem vielrezipierten Paper *Wounded Attachments* Foucaults Widerstandskonzept als irritierend optimistisch: »Foucault seems to tacitly assume the givenness and resilience of the desire for freedom« (Brown 1995, 63). Intrikate und sogar fatale, da tiefenpsychologische Abstoß- und Anziehungsbewegungen zur unterwerfenden Macht seien mit Foucaults Widerstandsbegriff aufgrund seiner hohen Formalität nicht denkbar (ebd.). In ähnlicher Weise argumentiert Gayatri Chakravorty Spivak in dem einschlägigen Essay *Can the subaltern speak?*. Demnach setze Foucault die Existenz von Widerstand in einer geradezu gleichgültigen Weise voraus und tendiere somit zu einem »gefährlichen Utopismus« (Spivak 2008, 62). Spivaks Hauptreferenzpunkt ist dabei Foucaults und Deleuzes im Jahr 1972 geführtes Gespräch über die Rolle des Intellektuellen. In diesem Text räumt Foucault ein, dass oppositionelles Wissen durch Macht und Herrschaft kanalisiert und unterdrückt wird (DE 2/106, 384). Zugleich bedarf es jedoch laut Foucault keiner Zuar-

1 Foucault selbst sagt in einem 1984 gegebenen Interview, dass der Widerstand als »als Erstes [kommt]« (DE 4/358, 916). Demgegenüber stehen die in dieser Frage zurückhaltenden, aber prominenter platzierten Textstellen zu Widerstand in den genealogischen Monografien (ÜS, 335–336; SW1, 96). Vor diesem Hintergrund erscheint mir Deleuzes Interpretation allzu vereinheitlichend und überschwänglich. Ähnliches gilt für den von Marco Checchi vorgeschlagene Deutung, die unter Bezug auf Foucault ein Argument für die grundsätzliche Vorgängigkeit von Widerstand entwickelt (Checchi 2020).

beit einer Kritik, verkörpert durch den Intellektuellen, damit Subjekte zu diesem Wissen gelangen. Die Falschheit der Gesellschaft hätten »die Massen« bereits klar vor Augen (ebd.). Wie von Spivak angezeigt, steht dieses Desengagement in einem scharfen Gegensatz zu der Selbstverständlichkeit, mit der sich beide Theoretiker in dem Gespräch auf quasi-organische Weise in einer praktischen Solidarität zur revolutionären Arbeiter:innenbewegung sehen (ebd., 392–393). Spivak benennt diese von Foucault und Deleuze bewohnte Haltung weiter als eine eurozentristische »Dislozierung« (Spivak 2008, 40). Ihre tatsächliche Position als *westliche* Intellektuelle wird demnach verschleiert, stattdessen begriffen sich beide als unverortete und lediglich passiv »durchlaufene Schaltstellen« (Spivak 2008, 39) der Kritik und des Widerstands. In diesem Zusammenhang stellt Spivak auch heraus, dass Foucault gegenüber Imperialismus und Kolonialismus größtenteils schweigsam ist (Spivak 2008, 63). Demgegenüber bekräftigt ihr Essay die »institutionelle Verantwortung der KritikerInnen« (Spivak 2008, 40), also ihre Verpflichtungen qua ihrer angenommenen und beruflich zugeteilten Rolle.

Spivaks Kritik ist in dem hier untersuchten Zusammenhang auch deswegen relevant, weil sie nicht nur Foucaults eigene Schriften, sondern auch die oben genannten Foucault-Interpretationen betrifft. Diese gestehen Foucaults Arbeiten einen – erstaunlich blutleeren – Begriff von Widerstand zu und entlassen sie gerade deswegen aus der Verantwortung, ein näher bestimmtes, über Formalität hinausgehendes und damit lebensweltlich relevanteres Konzept anzubieten. Oder anders formuliert: Diesen Auslegungen zufolge ist Foucaults Begriff des Widerstands mit dem Verweis auf seine Machtförmigkeit bereits konturiert. Einen von beiden Argumentationslinien abweichenden Interpretationsweg schlägt hingegen Ruth Sonderegger vor. In Abgrenzung zu dem von Foucault und Deleuze geführten Gespräch weist Sonderegger zunächst darauf hin, dass sich Widerstand mit Foucault auch als fragil denken lässt und damit eben nicht einfach gegeben ist:

»Foucaults These, »wo Macht ist, ist Widerstand«, bedeutet nicht, dass man sich um Widerstand und Kritik keine Sorgen machen müsste, weil sie ohnehin ubiquitär wären. Machtverhältnisse sind samt ihren Widerständen vielmehr immer von Herrschaft bedroht.« (Sonderegger 2019, 74)

Im Hinblick auf Spivaks Kritik an Foucaults wenig zugewandter Haltung gibt Sonderegger außerdem zu bedenken, dass Foucault seine Rolle als Intellektueller gegen Ende seines Lebens anders definierte. Zum Zeitpunkt

der Veröffentlichung von Spivaks Essay, also im Jahr 1983, zeige sich in Foucaults Arbeiten,

»dass Foucault [...] schon weiter war. Nämlich mit der Konzeption jener Lebensform einer militanten Philosophie befasst, die Werkzeuge der Herrschaftskritik anderen – auch, aber nicht nur Subalternen – zur Verfügung zu stellen beansprucht; und dies dezidiert ohne den Wunsch, den Einsatz dieser Werkzeuge zu kontrollieren.« (Sonderegger 2019, 157)²

In meiner Auslegung interessiert mich insbesondere die Frage, wie sich diese spätere, engagiertere Haltung Foucaults werkimmanent zurückverfolgen lässt. Eine weitere Diskussion über den Status des Widerstands in Foucaults Gesamtwerk spare ich deswegen an dieser Stelle aus. Stattdessen wende ich mich den von Foucault so benannten Gegen-Verhalten zu, einer Gruppe von Widerstandsformen, die er in der ersten Vorlesung zur Gouvernementalität in einer Art Exkurs beschreibt. In dieser Untersuchung zeigt sich meiner Auslegung nach bereits eine Denkbewegung, die auch Foucaults spätere *parrhesia*-Vorlesungen motivieren wird. Abseits von einer distanziert-herabschauenden Intellektuellenhaltung oder einem physikalistisch-formalen Widerstandsbegriff befasst sich Foucault hier mit einer geduldig ausgeführten, anti-heroischen Kunst des Aufbegehrens.

8.2 Gegen-Verhalten

Dass Foucault sich in der 1978 gehaltenen Vorlesung *Sicherheit, Territorium, Bevölkerung* skizzenhaft mit den sogenannten Gegen-Verhalten befasst, ist aus mehreren Gründen bemerkenswert. Ausgerechnet in der Vorlesung, in der Foucault das perfide, intransparente Zusammenwirken von Macht- und Herrschaftsausübungen in modernen Regierungsformen darlegt, setzt er auch zu seiner zu dem Zeitpunkt ausführlichsten Analyse von Widerstandspraktiken an. Zudem fällt der vielrezipierte und thematisch einschlägige Vortrag *Was ist Kritik?* in das gleiche Jahr. Dies legt es nah, beide nebeneinander zu lesen und nach dem Übergang von Foucaults Nachdenken über die »Widerstandsformen« (STB, 290) der Gegen-Verhalten zum Begriff der Kritik zu fragen.

² Dies bedeutet nicht, dass sich Spivaks Diagnose über ein eurozentristisches Denken bei Foucault damit erledigt hat, wie ich unter Anschluss an Sonderegger herausstellen werde. Vgl. dazu Abschnitt 9.7 dieser Arbeit.

Laut Foucault kamen die von ihm so benannten Gegen-Verhalten (*contre-conduite*) zeitgleich mit den pastoralen Führungstechniken auf, also in der Umbruchszeit zwischen dem 17. und dem 18. Jahrhundert (STB, 286–287). Die Hauptbeispiele in Foucaults Analyse sind religiöse Praktiken: Die von offiziell-kirchlicher Seite missbilligte Askese, die Mystik und die Bildung von anti-kirchlichen Splittergruppen (ebd., 296–307). Eher beiläufig werden das Desertieren von Soldaten (ebd., 287) und die »Ablehnung eines bestimmten Typs medizinischer Rationalität« (ebd., 289) erwähnt. Als Gemeinsamkeit zwischen diesen sehr unterschiedlichen Praktiken nennt Foucault ihre Opposition zu den neuartigen pastoralen Regierungspraktiken – und verwendet dabei eine Formulierung, die deutlich an die berühmte Rede vom Nichts-regiert-werden aus *Was ist Kritik?* erinnert. So spricht Foucault von einem »Aspekt der Suche nach einem anderen Verhalten, nach einem Anders-geführt-werden, durch andere Menschen, auf andere Ziele hin als das, was von der offiziellen, sichtbaren und erkennbaren Gouvernementalität der Gesellschaft vorgesehen ist« (STB, 288)

Der Ruf nach einem »Anders-geführt-werden«, den Foucault hier charakterisiert, lässt sich als ein Hinweis auf Foucaults eigenen Anti-Anarchismus lesen. Seinem machtkritischen Denken liegt eben nicht die Forderung nach der Abschaffung *sämtlicher* Regierungen zugrunde, wie bereits mehrfach argumentiert wurde (Schubert 2018, 61; Sarasin 2018, 13). Allerdings sind die Gegen-Verhalten auch weit davon entfernt, ein »konstruktiver«, an Regierungen gerichteter Besserungsdiskurs zu sein. Ihr Modus ist der einer Ablehnung, eines Nein-Sagens zu den Unterwerfungspraktiken ihrer Zeit. Als solche sind die Gegen-Verhalten radikal negativ und, wie Foucault insbesondere mit Bezug auf das Desertieren herausstellt, Formen von »Verweigerung« (STB, 287).

Seine Untersuchung belässt es jedoch nicht bei der Charakterisierung, sondern macht an mehreren Stellen explizit, dass die Gegen-Verhalten *mehr* sind als eine Negation des Bestehenden. So hält Foucault zu Beginn fest, dass die Begriffe »Widerstände, Verweigerung, Revolten« (STB, 290) für sich genommen die Gegen-Verhalten nicht adäquat beschreiben. Denn, wie es weiter heißt,

»diese Bewegungen, die ich hier zu kennzeichnen versuche, haben [...] ganz bestimmt eine Produktivität, Existenz- und Organisationsformen, eine Beschaffenheit und eine Solidität, die das rein negative Wort des Ungehorsams nicht abdecken würde.« (STB, 290)

Worin diese »Produktivität« genau liegt, wird daran ersichtlich, dass sich Foucault in dem Gegen-Verhalten-Exkurs insbesondere mit der Askese beschäftigt (STB, 296–301). Mit ihm lässt sich ein Bogen schlagen von konkreten, mittelalterlich-klösterlichen Praktiken der Maßreglung und des Verzichts, wie sie Foucault in der Vorlesung beschreibt, hin zu stärker abstrahierenden, subjektbezogenen Überlegungen. So verwendet Foucault den Begriff der Askese oftmals in seiner altgriechischen, allgemeineren Bedeutung als »Übung« bzw. als »Übung des Selbst an sich selbst« (STB, 297). Etwas technischer gesprochen bezeichnet der Begriff die directionalen, praktischen Tätigkeiten, mit denen sich das Subjekt als ein bestimmtes Subjekt ausformt. Auch die asketisch-christlichen Gegen-Verhalten, über die Foucault in der Vorlesung spricht, fallen unter die Askese in diesem weitgefassten Sinn. Sie sind somit Praktiken, über die sich Individuen selbst hervorbringen – und zwar als aufbegehrende, widerspenstige Subjekte. Dies kann etwa geschehen, indem das Subjekt fremde Wahrheitsnarrative über das eigene Selbst ablehnt und diesen ein eigens generiertes Wissen über sich entgegensetzt, also einen Selbstbehauptungsanspruch ausbildet. In diesem Zusammenhang ist erneut Foucaults Beschreibung der christlichen Askese bezeichnend. In dieser Praxis sei »die Autorität eines anderen, die Präsenz eines anderen, der Blick eines anderen wenn nicht unmöglich, so doch wenigstens nicht notwendig« (STB, 297). Demgegenüber steht der Bischof mit »tausend Augen« (STB, 226), dessen engmaschige Verhaltenskontrolle der Wahrheitsaufdeckung über die Sünden des Subjekts dienen soll.

Dass Foucault die Gegen-Verhalten in dieser Weise als subjektproduzierende Übungen charakterisiert, hat auch über die konkrete, historische Analyse hinaus Bedeutung. Am Horizont seiner Überlegungen steht der Begriff des Widerstands allgemein, den Foucault in seiner Vorlesung modifiziert und auf seine Tauglichkeit hin überprüft. Dabei wendet er sich insbesondere gegen eine Reduzierung von Widerstand auf ein reines Nein-Sagen. Widerständig zu werden bedeutet demnach, mittels eines *anderen*, intellektuell wie körperlich generierten Wissens eine *andere* Subjektivität auszubilden, die vormalig im Bereich des Undenkbaren lag. Die Möglichkeiten eines solchen Anderswerdens werden also im Widerstandsakt praktisch ausgelotet und damit zugleich als lebbar evoziert. Dies umfasst einen Akt der Ablehnung, aber eben auch eine kreative Tätigkeit, bei der sich Subjekte selbst als widerständige auf den Plan rufen.

Foucaults Unbehagen mit dem Begriff des Widerstands – in einem »traditionellen« Sinn verstanden – setzt noch an einem weiteren Punkt an. Die Abschnitte zu den Gegen-Verhalten fallen explizit wenig schwärmerisch und pathetisch aus. Einen möglichen »Heiligungs- oder Herorisierungseffekt« (STB, 292) bezeichnet Foucault als »wenig brauchbar« (ebd.) und beschreibt die Gegen-Verhalten stattdessen als behutsame, »sanftere Widerstandsformen« (STB, 290). Auch dies lässt sich mit der Charakterisierung als Übung zusammenbringen: Der Begriff bezeichnet eine dauerhafte, fordernde Tätigkeit, die in eine alltägliche Lebensführung eingebettet ist. Damit führt Foucault den Blick weg von eruptiven, ereignishaften Widerstandsleistungen. Von Interesse sind vielmehr die unter Umständen langwierigen, prozesshaften Entunterwerfungen des Subjekts.³ Die Rede von Entunterwerfungen deutet dabei bereits an, welche Ursprünge widerständige Praktiken laut Foucault haben. Da sie selbst machtförmige Interventionen in die eigene Subjektwerdung darstellen, sind die am eigenen Leib erfahrenen Macht- und Herrschaftsausübungen ihr Ansatzpunkt. In diesem Sinne beschreibt Foucault die Gegen-Verhalten auch als parodistisch und karnevalesk (STB, 307). Sie betreiben eine konkrete Umarbeitung und Umkehrung des Vorgefundenen, keine Flucht ins Utopisch-Spekulative. Beispielsweise spitzen die aufständischen Asket:innen laut Foucault die kirchliche »Gehorsamsregel« (ebd.) zu, indem sie sie in eine eigenmächtige, bis zur Selbstzerstörung reichende Beherrschung über den Körper verwandeln.

Meiner Auslegung nach zielen die Ausführungen zu den Gegen-Verhalten also auf zwei Veränderungen im Nachdenken über Widerstand ab: Erstens soll auf die produktive und in diesem Sinne positive Seite von Widerstandshandlungen hingewiesen werden. Zweitens sollen diese stärker im Bereich der alltäglichen Lebensführung verortet werden, in der ein zähes, experimentelles und vielgestaltiges Ringen zwischen Unterwerfung und Entunterwerfung stattfindet. Einer kraftmeierischen Revolutionsrhetorik und einem Bekenntnis zu einem heldenhaften, stets handlungs- und widerstandsfähigen Subjekt erteilt Foucault hingegen deutliche Absagen. Seine vorsichtigen Annäherungen an die Gegen-Verhalten sind dabei noch weit entfernt von der Ethik des mutigen Sprechens, wie sie die *parrhesia-*

3 Diese Verschiebung bekräftigt Foucault erneut in einem Interview, das ebenfalls im Jahr 1978 veröffentlicht wurde. Hier führt Foucault aus, es sei wichtig, dass es nicht bei »ein paar Hochrufen (es lebe der Wahnsinn, es lebe die Delinquenz, es lebe der Sex) bleibt, sondern man zu neuen Strategien kommt.« (SP, 192).

Vorlesungen der 1980er Jahre entfalten. Allerdings können diese Textpassagen als Teil einer beginnenden, offenen Suchbewegung gelesen werden, die schließlich zu dem Konzept der (Selbst-)Sorge führt. In der Untersuchung der Gegen-Verhalten zeigt sich demnach bereits ein Foucault, der sich der affirmativen Seite von Widerstand und Kritik zuwendet. Im Hinblick auf die grundsätzliche Möglichkeit eines solchen Aufbegehrens ist Foucault dabei weder überoptimistisch noch pessimistisch. Mit dem Fokus auf die tagtägliche Lebensführung werden Widerstandsleistungen in den Bereich des real Machbaren geholt bzw. zuvor übersehene Praktiken als widerständig identifiziert – ohne dass ein *per se* widerständiges Subjekt vorausgesetzt wird.

Dass Foucault sich dabei mehr oder weniger explizit von der Frage der »Weltrevolution« abwendet, stellt sicherlich auch eine Abgrenzung von der damaligen gesellschaftlichen Linken dar. Allerdings bleibt genau diese »makropolitische« Ebene in seiner Auseinandersetzung mit den Gegen-Verhalten auf unbefriedigende Weise unadressiert. Wie ich im Verlauf des Kapitels aufzeigen werde, greift Foucault dieses »offene Ende« in den *parrhesia*-Vorlesungen mehrfach auf und entwickelt unterschiedliche Überlegungen zu Revolution und gesamtgesellschaftlicher Intervention. Damit füllt Foucault zwar eine Lücke, die die Auseinandersetzung mit den Gegen-Verhalten noch lässt. Allerdings werde ich dafür plädieren, dass Foucaults Nachdenken über institutionelle und makropolitische Strukturen genau den Punkt darstellt, an dem wir seine Ansätze hinter uns lassen sollten.

8.3 Was ist Kritik? und Was ist Aufklärung?

Ebenfalls im Jahr 1978 hält Foucault seinen vielrezipierten Vortrag *Was ist Kritik?*, in dem er unter Bezug auf Kant zwei Denkbewegungen entfaltet. Zunächst wird Kritik als eine Haltung bestimmt (WK, 8), bei der sich das Subjekt die Frage nach der eigenen Gewordenheit in seiner spezifischen Gegenwart stellt und sich so als Produkt seiner zeitgenössischen Macht- und Herrschaftsregime begreift. Die grundsätzliche Frage von Kritik laute dementsprechend:

»[W]as bin denn nun eigentlich ich, der ich zu dieser Menschheit gehöre, zu dieser Franse, zu diesem Moment, zu diesem Augenblick von Menschheit, der der Macht der Wahrheit im allgemeinen und der Wahrheiten im besonderen unterworfen ist?« (WK, 27)

Die zweite Überlegung besteht darin, die europäische Aufklärung und Kritik zu überblenden: »Was Kant als Aufklärung beschrieben hat, ist eben das, was ich als Kritik charakterisiere« (WK, 16–17). Die europäische Aufklärung wird also charakterisiert als eine historische Inkarnation von Kritik, als eine »Vorläuferin« von heutigen kritischen Praktiken. Den Begriff der Haltung wiederum verwendet Foucault synonym mit Subjektformierung, womit Kritik zugleich als ein Machtgeschehen ausgewiesen wird. In seinem Begehren »nicht dermaßen regiert zu werden« (WK, 12) wendet sich das kritische Subjekt ganz konkret gegen Herrschaft und übt zugleich eine *techne* oder »Kunst« (ebd.) am eigenen Leibe aus. Denn eine solche Zurückweisung muss notwendigerweise die eigene »Verherrschaflichung« miteinbeziehen und machtausübend in diese eingreifen. Dass Foucault Kritik als Haltung bestimmt, deutet außerdem darauf hin, dass das Kritisch-Werden auf Dauer gestellt ist, dass es sich also als ein bestimmter Selbstbezug verfestigt. Allerdings verweist Foucault auch auf Umschlagsbewegungen hin, die vormals kritische Praktiken vollziehen können, wenn sie zu Subjektivierungsmechanismen umgearbeitet werden. In diesem Sinne wird Kritik als »Partnerin und [...] Widersacherin« (WK, 12) von Regierungen bezeichnet. Kritische Praktiken, so betont Foucault, sind demnach grundsätzlich fragil und die kritische Haltung ist in ihrem Bestehen niemals gesichert. Ähnlich wie auch bei den Gegen-Verhalten wendet sich Foucault außerdem gegen eine Charakterisierung als rein intellektualistisch. Stattdessen betont Foucault mit Blick auf Kants Aufklärung, dass diese einen aufrufenden, affektiven und geradezu existenziellen Charakter habe. Sie sei »etwas, was man beinahe eine Predigt nennen könnte – oder sagen wir: einen Appell an den Mut.« (WK, 16).

Dass Foucault Kants Aufklärung als emotionalisierend und appellativ beschreibt, macht deutlich, wie die hier betriebene Verwischung zwischen ihm und Kant genau zu denken ist. Mit der Zusammenführung von Kritik und Aufklärung ist Foucault nicht nur an einem historischen Werdensprozess interessiert. Das heißt, es geht ihm nicht nur darum, nach den Ursprüngen der kritischen Haltung zu forschen. Als Anrufungsgeschehen verstanden, erinnert Aufklärung vielmehr deutlich an sein eigenes genealogisches Kritikvorgehen, das das Gegebene verfremden und auf diese Weise verunsichern und aufrütteln will. Diese Ähnlichkeit impliziert, dass sich Foucault als Genealoge in einer bestimmten Philosophietradition verorten oder sich darin einschreiben will. Über die europäische Aufklärung und den genealogischen Kritikbegriff soll eine Denklinie zwischen Foucault und Kant gezogen werden, Foucault trifft also eine Selbstaussage. Dass der Nietzsche-Re-

zipient sich in dieser Weise positioniert, überrascht zunächst. Noch in der Vorlesung von 1975/76 hatte Foucault eine nietzscheanisch gedachte, plurale »Genealogie der Wissen« (VG, 213) gegen ein aufklärerisches, monopolisierendes Wahrheits- und Selbstverständnis in Anschlag gebracht. Anstelle eines geradlinigen Fortschrittsnarrativs setzt Foucault dabei »einen riesigen und vielfältigen Kampf der Wissen gegeneinander« (ebd.), den die Genealogie aufzudecken habe, um »zunächst und vor allem die Problematik der Aufklärung zu vereiteln« (ebd.). Allerdings setzt Foucaults gleichzeitige, befürwortende Bezugnahme auf Kant *und* Nietzsche nicht erst mit *Was ist Kritik?* ein. Dies zeigt sich an seiner 1964 publizierten *Einführung in Kants Anthropologie*. Diese hat zum Ziel, einen Kantischen Kritikbegriff nietzscheanisch anzureichern und so gegen die Phänomenologie zu kehren, wie Andrea Hemminger aufzeigt (Hemminger in: EKA, 125–127).

Foucaults schwankende Parteinahmen zwischen Nietzsche und Kant erfahren mit dem Essay *Was ist Aufklärung?* aus dem Jahr 1984 eine erneute Wendung. Inhaltlich gleicht dieser Essay dem vorangegangenen Vortrag. Foucault charakterisiert Aufklärung als eine Form von Kritik, die wiederum als eine »Grenzhaltung« (DE 4/339, 702) beschrieben wird:

»Es handelt sich nicht um ein Verweigerungsverhalten. Man muss der Alternative des Draußen und des Drinnen entkommen; man muss an den Grenzen sein. Die Kritik ist gerade die Analyse der Grenzen und die Reflexion über sie.« (DE 4/339, 702)

Die »Grenzen«, von denen Foucault spricht, können mit Kant als die Schwelle zwischen Vergangenheit und Gegenwart verstanden werden, an der sich das Subjekt vorfindet und von wo aus es seine eigene Zeit reflektiert. Zugleich lässt sich diese Formulierung stärker abstrahierend auf das kritische Subjekt beziehen. Es ist ein Subjekt, das körperlich, affektiv und reflexiv die herrschaftlich gezogenen Grenzen der eigenen Subjektwerdung auslotet und diese bereits im Akt des kritischen Hinterfragens überschreitet.⁴ Die Rede von der »Grenzhaltung« ist also erneut eine Bezugnahme sowohl auf Kant als auch auf Foucaults eigene kritische Programmatik. Gleichzeitig fällt die Hinwendung zu Kants Aufklärung im Vergleich zu *Was ist Kritik?* in dem späteren Essay noch einmal befürwortender aus. Anders als in dem Kritik-Vortrag unterlässt es Foucault, Kant Fürstengläubigkeit und mangelnden Mut vorzuwerfen (WK, 17–18). Stattdessen plädiert Foucault für eine »Reaktivierung« (DE 4/339, 699) der Aufklärung, allerdings nicht

⁴ Diese Formulierung ist angelehnt an die Interpretation Judith Butlers (Butler 2003, 66).

in ihrer historischen Gestalt; sondern als fragende, in Zweifel ziehende Selbstverortung in der jeweils eigenen Gegenwart (ebd.).

Das genaue Textmanöver hinter dieser deutlich affirmativen Kant-Rezeption kann mithilfe von Judith Butlers Textkommentar zu *Was ist Aufklärung?* erhellt werden. Dort beschreibt Butler den Essay als einen »Text, in dem er Kants Titel als seinen eigenen benutzt und jene unbehagliche Identifikation zwischen Kant und sich selbst produziert« (Butler 2011, 30). Eine ähnliche Interpretation schlagen Petra Gehring und Andreas Gelhard in Bezug auf Foucaults Philosophierezeptionen allgemein vor. In einer Abwehr gegenüber der Figur des mit sich selbst identen, öffentlichen Intellektuellen begeben sich Foucault in verschiedene Schreibmasken (Gehring und Gelhard 2012b). Ein solches In-der-Maske-Schreiben erlaubt ihm dabei, im Text in Erscheinung zu treten und sich gleichzeitig in seinem Denken als Autoren-Selbst zu verstreuen. Mit dieser Deutung wird das Ziel von *Was ist Aufklärung?* deutlich: Eine Schärfung des eigenen Kritikbegriffs, die sich dabei Kants Denken bedient, ohne es jedoch mit großer Texttreue zu rekonstruieren – womit Foucault genau die gegenwartsbezogene Nutzbarmachung von Kants Aufklärung betreibt, die er einfordert.

Dies führt zurück zu Foucaults Feststellung, dass Kritik keine reine »Verweigerungshaltung« ist. Foucault stellt dies in seinen Arbeiten zu Aufklärung und Kritik ganz praktisch unter Beweis, indem er eine entsprechende historische Spurensuche oder Genealogie entwickelt, auf der sein eigener Kritikbegriff seiner Aussage nach aufsetzt. Kritik wird somit eine Geschichte verliehen, die Foucault bejaht und in die er sich einreihet. Gleichzeitig ist die kritische Praxis in Foucaults Denken weiterhin eine Tätigkeit, deren Ziel es ist, die Gegenwart zu delegitimieren und sie in ihrem Ist-Zustand zu verneinen. Dass sein Kritikbegriff somit sowohl die Negation als auch die Affirmation umfasst, hebt auch Butlers stärker subjektphilosophischer Kommentar zu *Was ist Aufklärung?* heraus. Butler beschreibt dort die Ablehnung der eigenen, macht- und herrschaftsdurchdrungenen Subjektivität als zentral für kritische Praktiken. Dabei sei jedoch nicht zu vergessen, »dass das Nein eine Reihe neuer Positionen für das Subjekt entwirft und ins Leben ruft; es ist erfinderisch [...] Foucault beschreibt somit die negativen und positiven Aspekte der Kritik.« (Butler 2011, 49). Und weiter:

»Eine der wichtigsten Schlussfolgerungen Foucaults besagt, dass Kritik nicht lediglich oder ausschließlich eine Weise des Nein-Sagens oder die Bemühung ist, eine bestehende Struktur auseinanderzunehmen und zu beschädigen.« (Butler 2011, 37)

Dieses Zitat beschreibt nicht zuletzt Foucaults Rezeptionshaltung gegenüber Kant, die weder ein nahtloses Anschließen noch eine zerstörende Verwerfung darstellt. Dies ist möglich, weil Foucault eben nicht die genaue inhaltliche Ausformung von Kants Kritikbegriff für bewahrenswert hält, sondern die zugrundeliegende Haltung.

Mit Andreas Folkers ist also das Fazit zu ziehen, dass Foucaults Genealogie in den beiden Kant-Essays »eine deutlich affirmativere Tendenz« (Folkers 2018, 91) bekommt. Was ich in diesem Abschnitt verdeutlichen möchte, ist die Multidimensionalität dieser Verschiebung. Foucault verfolgt in seinen Essays zu Aufklärung und Kritik mehrere miteinander verknüpfte Anliegen: Eine historisierende Suche, mit der heutiger Kritik eine Geschichte verliehen werden soll; eine stärker abstrahierende Begriffsarbeit, die Kritik als veränderliche und dennoch konturierte Haltung bestimmt; eine Selbstauskunft des Genealogen Foucault; und schließlich eine bejahend-affirmative Kritikpraxis, die Foucault sowohl als ein allgemeineres, von Kant losgelöstes Kritikwissen beschreibt als auch gegenüber Kant *in actu* durchführt. Ein ebenso vielschichtiges Projekt stellen auch die *parrhesia*-Vorlesungen dar, denen ich mich im Folgenden zuwende. Mit diesen Vorlesungen werden Foucaults bislang eher marginalen Hinweise auf eine ebensolche *andere* Kritikpraxis zunehmend systematisiert und weiter ausgefüllt.

9. Foucaults letzte Vorlesungen: Körper, Begehren, Sorge

9.1 Einleitung

Wie alle Vorlesungen Foucaults weisen auch die der Jahre 1982–1984 einerseits eine große historische Akribie und andererseits – im Vergleich zu den Monografien – ein mäanderndes, ergebnisoffeneres Denken auf. Anders als in den vorangegangenen Jahren am Collège de France analysiert Foucault hier jedoch keine Macht-, Herrschafts- und Gewaltformationen, sondern intensiviert seine Befassung mit Kritik. Unter dem Begriff der *parrhesia*, einer vielgestaltigen Praxis des mutigen Wahrsprechens, untersuchen die Vorlesungen attisch-antike Szenarien des Kräftermessens, Aufbegehrens und Einschreitens – wobei das sprechende Subjekt stets aus einer unterlegenen, ungesicherten Position agiert. Zu diesen zählt Foucault die Konfrontation eines mächtigen Herrschers ebenso wie das vertraute, rechenschaftsablegende Sprechen zwischen einem Schüler und seinem geistig-lebensweltlichen Lehrer.

Die Beziehung zwischen den kürzeren Arbeiten zu Kant und den späteren *parrhesia*-Vorlesungen ist dabei in der Rezeption umstritten. Sie hängt eng mit der Frage zusammen, ob diese Texte als *eine* zusammenhängende Genealogie der Kritik gelesen werden können. Andreas Folkers bejaht dies und argumentiert, dass Foucault die Praxis der Kritik von der europäischen Aufklärung bis zu ihren antiken Ursprüngen zurückverfolgt (Folkers 2016; Folkers 2018). Die kritische Haltung, die Foucault 1978 unter Bezug auf Kant als eine fragende Selbstverortung des Subjekts in der Gegenwart bestimmte (WK, 8), hat demzufolge ihre Wurzeln in einem antiken, parrhesiastischen *ethos*. Die Vorlesungen selbst wären eine Fortführung der im Vortrag aufgeworfenen Themen und Überlegungen. Karsten Schubert hingegen plädiert dafür, den Anbeginn der von Foucault beschriebenen kritischen Praxis im

frühen Christentum zu verorten (Schubert 2019). In meiner Auslegung werde ich der von Folkers vorgeschlagenen Interpretation folgen und *Was ist Kritik?* somit als Auftakt einer Genealogie der Kritik lesen, über die Foucault in seinen letzten Lebensjahren zur Antike gelangt. Dabei stütze ich mich insbesondere auf die sechsteilige Vorlesungsreihe *Fearless Speech* aus dem Jahr 1983, in der Foucault selbst die *parrhesia* als Teil einer ebensolchen Genealogie beschreibt.¹

Als ein solcher genealogischer Gegenstand kann Kritik Foucaults eigener, genealogischer Programmatik dabei nicht äußerlich bleiben. Dass Foucault kritische Praktiken historisch zurückverfolgt, impliziert vielmehr, dass er auch nach der Vorgeschichte seines *eigenen* Vorgehens fragt. Verfahrenstechnisch stellt dies eine diffizile Geste dar: Die genealogische Analyse wird in den *parrhesia*-Vorlesungen auf sich selbst gefaltet, sie soll in ihrer Durchführung ihre eigene geschichtliche Gewordenheit transparenter machen. Passend zu diesem Anliegen besitzen diese Arbeiten Foucaults einen spürbar emotionalisierten Unterton. Insbesondere begibt sich Foucault in eine respektvolle, stellenweise sogar begeisterte Haltung gegenüber den drei Hauptbezugspunkten der Vorlesungen: Kant, Sokrates und dem Kynismus. Zudem taucht Foucault selbst auf eine sehr konkrete, körperliche Weise im Text auf. Am Rande der Vorlesungen gibt er mehrfach Hinweise zu seinem schlechten Gesundheitszustand (MW, 13; 327; 349).

Die Besonderheiten dieser Vorlesungen werfen Rezeptionsfragen auf, die sowohl die Rolle des Biografischen als auch den affizierenden Zug dieser Arbeiten betreffen. Mit Blick auf genau diese beiden Aspekte entstanden in der jüngeren Foucault-Rezeption Werke, die für einen Zugang zu Foucaults Werk plädieren, der nicht nur auf dem Begrifflich-Konzeptionellen scharfstellt. So legen Mitchell Dean und Daniel Zamora eine Studie vor, die vorschlägt, das späte Denken Foucaults anhand seiner Biografie aufzuschlüsseln (Dean und Zamora 2021). Eine experimentellere, auf Emotionalität bedachte Auseinandersetzung mit Foucaults Philosophie entwickelt Lynne Huffer. In ihrer Rezeption macht sie ihre Affizierungen durch Foucaults Werk transparent und verknüpft diese mit Reflexionen über ihre

1 »[C]oncerned with the question of the importance of telling the truth, knowing who is able to tell the truth, and knowing why we should tell the truth, we have the roots of what we could call the ›critical‹ tradition in the West. And here you will recognize one of my targets in this seminar, namely, to construct a genealogy of the critical attitude in Western philosophy« (FS, 170–171). Auf diese Vorlesung verweist auch Folkers in seiner Argumentation (Folkers 2018, 91).

eigene Queerness (Huffer 2010; Huffer 2020). Nicht nur aufgrund dieser neueren Interpretationswege halte ich es für angezeigt, die vernehmbar involvierte, zugewandte Haltung der *parrhesia*-Vorlesungen in der Interpretation zu beachten. Vor allem möchte ich aufzeigen, dass eine solche Lesart die Begrifflichkeiten weiter erhellen kann, um die es mir in dieser Rezeption wesentlich geht: Kritik und Sorge. In den letzten Vorlesungen spricht Foucault, so werde ich argumentieren, aus einer Sorge um Kritik heraus; oder, etwas emphatischer formuliert: Aus einem Begehren nach einer kritischen Sozialität. Die Existenz einer solchen Sorge oder Suchbewegung ist dabei meiner Deutung nach bereits bezeichnend für den Begriff der Kritik überhaupt.

Hinsichtlich der präsenten Emotionalitäten im Text möchte ich also für einen Mittelweg plädieren. Es gilt, diesen Aspekt zu beachten und zugleich *mit ihm* der Begriffsarbeit zu folgen, die Foucault in den Vorlesungen leistet. Eine allzu sehr an Foucaults Person orientierte Deutung halte ich dabei für nicht weiterführend. Vielmehr gilt es, die eigens von Foucault vorgenommenen Verwischungs- und Versteckspiele um seine Person zu beachten, um so eine illegitime Ausbeutung des Biografischen zu vermeiden.²

9.2 Aufklärung und Revolution

Foucault beginnt seine erste, im Jahr 1982/83 gehaltene Vorlesung ebenfalls mit einer Auseinandersetzung mit Kants Text *Was ist Aufklärung?*. Im Vergleich zum späteren Essay ist der Tonfall noch einmal emotionalisierter und respektvoller. Dies zeigt sich bereits an den ersten Worten, mit denen Foucault den Kant-Text vorstellt: »Für mich ist dieser Text so etwas wie ein Wappen, ein Fetisch.« (RSA, 21). Auch die von Foucault betriebene Verunklarung zwischen sich und Kant bzw. zwischen (genealogischer) Kritik und Aufklärung wird an mehreren Stellen auf die Spitze getrieben, wie ich im Folgenden ausführen werde. Gleichzeitig deutet die erste Vorlesungssitzung inhaltlich über den Essay hinaus, insofern zum Begriffspaar Kritik-Aufklärung noch ein weiteres Konzept hinzukommt – das der Revolution. Anhand dieses

² Dass ein solches Risiko besteht, räumt auch David Halperin ein (Halperin 1995, 126–134), der bereits 1995 mit seiner sowohl (schwulen-)politisch als auch theoretisch interessierten Monografie *Saint Foucault* eine dezidiert biografische Lesart von Foucaults Theorien vorlegte.

dritten Begriffs zeichnet sich bereits ab, was den in den Vorlesungen entwickelten Kritikbegriff im Kern ausmacht.

Foucault befasst sich in der ersten Sitzung mit einem berühmten Kant-Begriff, dem der Unmündigkeit. Daran anschließend wendet er sich einer Frage zu, die ebenfalls merklich von Kant übernommen ist: Wie ist es möglich, sich freiwillig der Autorität eines anderen zu unterstellen, ohne diese jedoch zum »Prinzip unseres Willens« (RSA, 51) zu machen? Diese Frage lässt sich erweitern und als das klassische Paradox der Aufklärung reformulieren: Wie können Subjekte zu einer Mündigkeit *erzogen* werden? Erneut wird diese Frage nicht nur *mit* Kant aufgeworfen. Vielmehr entwickelt Foucault sein eigenes Denken *durch* Kant, indem er die gleiche Problematik in dem von ihm favorisierten Begriff der Regierung formuliert. Unmündigkeit, so interpretiert Foucault, ist demnach eine »verdorbene Beziehung zwischen der Regierung des Selbst und der Regierung der anderen« (RSA, 52). Und weiter: »Folglich besteht das Ziel der Aufklärung gerade in der Neuverteilung der Beziehungen zwischen der Regierung des Selbst und der Regierung der anderen.« (ebd., 53). Unmündigkeit, so wird also im Anschluss an Kant festgehalten, ist demnach eine kritiklose Unterwerfung unter eine fremdbestimmende Regierung bei gleichzeitiger Vernachlässigung der Regierung des Selbst. Mit diesen beiden Begrifflichkeiten schlägt Foucault zugleich den Bogen zu dem zentralen Gegenstand der Vorlesungen: Der *parrhesia* als freiheits- und selbstbestimmungsfördernder Praxis, die jedoch zunächst unter Anleitung erlernt wird und somit einer temporären Unterwerfung unter einen Anderen bedarf – und die nach antiker Vorstellung zur Beherrschung anderer befähigt. Im weiteren Verlauf der Vorlesung wird Foucault diese Verkettung von Freiheitlichkeit und Unterordnung als ein diffiziles, ungesichertes Ringen beschreiben und somit als ein Machtgeschehen in seinem Sinne. Mit dem Verweis auf die parrhesiastische Praxis formuliert Foucault außerdem eine Antwort auf die oben benannte Frage der Aufklärung. Die Auflösung dieses Paradoxons läge demnach in einem schwierigen Überantwortungsprozess, bei dem gerade die temporäre Unterordnung des Schülers ihm zu einem selbstbestimmteren Leben verhilft. Beide Philosophietraditionen – die der Antike und die Kants – werden also nicht nur in seinem, Foucaults Vokabular reformuliert. Er bietet zugleich sein Denken als verbindendes wie auch weiterführendes oder gar korrigierendes Element an.

Ein weiteres Beispiel für die von Foucault produzierte Nähe zu Kant ist seine Rezeption der *Kritik der Urteilskraft*. Hieraus übernimmt Foucault »[d]rei konkrete Beispiele, drei Beispiele ohne den gewöhnlich strahlenden

philosophischen, juristischen oder politischen Status, nämlich das Buch, der Seelsorger und der Arzt« (RSA, 50). Diese drei Beispiele markieren Verfallsphänomene. Sie stehen symptomatisch für die Tendenz, die Souveränität über das eigene Leben in einem übermäßigen Maße an andere, oftmals im ganz alltäglichen Leben verankerte Instanzen abzugeben. Foucault zeigt dabei auf, dass Buch und Seelsorger bei Kant für den Verstand und das moralische Gewissen stehen (RSA, 49–50). Alle drei Begriffe sind außerdem deckungsgleich mit drei privilegierten Analyseinteressen Foucaults – dem Wissen oder der Rationalität, der Beichte und der Medizin –, was kaum als Zufall gelten kann. Foucaults anerkennende Haltung gegenüber Kant setzt sich auch im weiteren Verlauf der Vorlesung fort. So findet sich zu Beginn der zweiten Vorlesungsreihe eine Passage, in der Foucault die Aufgabe der *parrhesia* in deutlich erkennbarer Weise in Kants Vokabular der Aufklärung beschreibt:

»Der Parrhesiast [...] hilft ihnen in ihrer Blindheit, aber in ihrer Blindheit über sich selbst, und daher nicht aufgrund einer ontologischen Struktur, sondern aufgrund eines bestimmten Fehlers, einer moralischen Unachtsamkeit oder Ablenkung, die das Ergebnis einer Unaufmerksamkeit, einer Selbstgefälligkeit, einer Feigheit ist.« (MW, 33)

Mit dieser Vermischung deutet sich erneut Foucaults Interesse an, eine Linie zwischen *parrhesia*, Aufklärung und seinem eigenen Kritikbegriff zu zeichnen.

Anders als in dem Kritik-Vortrag von 1978 zeigt sich der Foucault der Vorlesungen auch im Hinblick auf Kants Rechtfertigungen von Fürstenherrschaft als zugeneigter. So diagnostiziert Foucault in der zweiten Sitzung unter Bezug auf einen weiteren, im *Streit der Fakultäten* publizierten Text Kants aus dem Jahr 1798 eine schwankende, sich selbst korrigierende Denkbewegung. Kant habe ein »Unbehagen« (RSA, 61) angesichts der Rolle des Fürsten als Aufklärer verspürt. Es sei somit nicht verwunderlich, dass in Kants späterem Text, geschrieben unter dem Eindruck der Französischen Revolution, anstelle des Fürsten »[d]ie revolutionäre Begeisterung als Agens der Aufklärung« (ebd.) auftrete.

Mit diesen Äußerungen knüpft Foucault an die erste Sitzung der ersten Vorlesungsreihe an, in denen der Zusammenhang zwischen Aufklärung und Revolution unter Bezug auf Kant näher untersucht wird. Foucault betreibt, ähnlich wie bei Aufklärung und Kritik, auch hier eine inhaltliche Vermischung zwischen beiden Themen. Kants Text aus *Der Streit der Fakultäten* wird gelesen als eine gleichzeitige Auseinandersetzung mit zwei

Fragen: »Was ist die Aufklärung? und Was ist die Revolution?« (RSA, 38). Foucault kommt dabei zu dem Schluss, dass die Revolution die Fortsetzung der Aufklärung sei (RSA, 36–37). Es ist lohnend darüber nachzudenken, was genau diese Engführung mit den jeweiligen Begriffen macht. Foucaults historischer Bezugsrahmen ist die Französische Revolution, aus der einer marxistisch-materialistischen Lesart zufolge die Klasse der Bourgeoisie als Gewinnerin hervorging. So wird ersichtlich, weshalb sich sagen lässt, dass diese Revolution die Fortführung oder sogar den Effekt einer bürgerlichen Aufklärung darstellt. Daran anschließend ließe sich interpretieren, dass die Revolution als Konzept durch den Zusammenschluss mit Aufklärung in der Thematisierung Kants und Foucaults »verbürgerlicht« wird. Umgekehrt ist jedoch auch denkbar, dass es Foucault um eine genau entgegengesetzte Denkrichtung geht – nämlich darum, die Aufklärung zu »entbürgerlichen«. Denn in der von Foucault vorgenommenen Bestimmung als Kritik kann die Aufklärung niemals ganz dem Bürgertum zugeschrieben werden, sondern stellt eine örtlich und zeitlich ungebundene, in vielen Gestalten auftretende Praxis dar. Und ihr Umschlag in die Revolution zeigt genau dies an.

Für diese zweite Interpretation spricht, dass Foucault in dieser Sitzung weitere Pluralisierungsarbeiten vornimmt und merklich daran interessiert ist, die Revolution als in mehrfacher Hinsicht verstreut zu denken. Dies betrifft sowohl das Phänomen der Revolution selbst als auch ihre Subjekte. Im Anschluss an Kant konzeptualisiert Foucault die Revolution weniger als ein massives, genau abgrenzbares Ereignis, sondern als eine schwer zu fassende Immanenz, als eine Präsenz von etwas Andersartigem im Bestehenden, das wiederum als Zeichen für das Bevorstehende dient: »Seid auf der Hut, wir dürfen das Erinnerungs-, Hinweis- und Prognosezeichen des Fortschritts nicht in den großen Ereignissen suchen, sondern in den Ereignissen, die gleichsam unmerklich sind.« (RSA, 34). Im Hinblick auf die revolutionären Subjekte interessiert sich Foucault wiederum nicht für ein Heldentum, das sich erneut mit dem vollständig souveränen und damit bürgerlich konnotierten Subjekt assoziieren ließe. Stattdessen stehen die randständigen, nicht direkt beteiligten Personen im Zentrum seiner Überlegungen. Ein solches umstehendes, loses Kollektiv spiele im revolutionären Prozess die entscheidende Rolle. In den Worten Foucaults, wichtig ist

»nicht das revolutionäre Drama selbst, nicht die revolutionären Heldentaten, nicht die revolutionäre Gebärde. Was diese Bedeutungsfunktion ausübt, ist die Art und Weise, wie die Revolution als Schauspiel erscheint, die Art und Weise, wie sie rings herum von den Zu-

schauern aufgenommen wird, die nicht an ihr teilnehmen, die sie aber betrachten, die dabei sind und die sich zum Guten oder Schlechten von ihr mitreißen lassen.« (RSA, 35)

An gleicher Stelle treibt Foucault diese Argumentation noch weiter und hält fest: »[D]er revolutionäre Prozeß selbst [ist] nicht wichtig. Es liegt wenig daran, ob er zum Erfolg führt oder scheitert.« (RSA, 35). Denn: »Von Bedeutung ist die Begeisterung für die Revolution.« (RSA, 36).

Dies sind kurze, jedoch sehr bedeutsame Ausführungen. Über die exakte Auslegung von Kants Texten, die Foucault damit anreißt, lässt sich nur spekulieren. Die Versuchung besteht, auf eine stärker biografisch-zeitdiagnostische Lesart auszuweichen, um so den unkonventionellen, geradezu unpassenden Charakter dieser Ausführungen deutlich werden zu lassen. Zugespitzt formuliert: Ausgerechnet der Arztsohn und Professor Michel Foucault spricht in dieser Vorlesung von der revolutionären Euphorie, die auch die erfasst, die nicht direkt daran mitwirken. Dabei ist Foucault nicht nur die Begeisterung für die von ihm angesprochenen Thematiken anzumerken. Er bekräftigt auch, dass es gerade auf die peripher beteiligten oder gar nicht-beteiligten Subjekte ankommt. Dies könnte als ein Versuch gedeutet werden, sich selbst als ein potenzielles Subjekt des revolutionären Prozesses auf den Plan zu rufen. Im Hinblick auf die Entstehungszeit der Vorlesung ist außerdem hervorzuheben, dass Foucault nicht den Weg über eine marxistische Revolutionstheorie wählt. Stattdessen wird sich auf die – unter dieser Perspektive ebenfalls randständige – Figur Kants bezogen. In Anlehnung an Foucaults Anliegen, die philosophische wie auch politische Praxis aus dem Übergewicht des Marxismus und Existenzialismus zu entwinden, lässt sich hier vielleicht von einer angedeuteten, alternativen Genealogie der Revolution sprechen. Diese Gedanken möchte ich an dieser Stelle jedoch nicht weiterverfolgen. Stattdessen sollen die zitierten Textstellen im Gesamtbild der Vorlesung gelesen werden. Dabei denke ich, dass es keine inhaltliche Überstrapazierung darstellt, diese Passagen auf die allgemeine Thematik der *parrhesia* zurückzuführen. Unter dem Stichwort der revolutionären Begeisterung scheint sich Foucault hier für ein kollektives, affektives und vor allem *affizierendes* Gefüge zu interessieren, das die praktischen Möglichkeiten der Einzelnen übersteigt, potenziert und gerade dadurch eine eigene Handlungsfähigkeit produziert. So wird die Begeisterung zum »Agens«, zum eigentlichen Handlungsträger abseits von den einzelnen Subjekten. In dieser Agenzialität wird die Begeisterung zudem von einem konkreten, revolutionären Ereignis-Geschehen entkoppelt und

auf den deutlich weniger greifbaren, laut Foucault stets unabgeschlossenen³ Prozess der Aufklärung übertragen. Dazu passt, dass Foucault in dem Verweis auf diese Dynamik die Frage nach Erfolg und Misserfolg der Revolution beiseiteschiebt.

Zusammengenommen bilden diese Überlegungen einen Topos, der in deutlich bescheidenerer Variante erneut an anderer Stelle in der Vorlesung auftritt. Diesmal tätigt Foucault die Beschreibung einer dezidiert parrhesiastischen Szene. Platon trifft auf den Tyrannen von Syrakus und erniedrigt ihn mit einer listigen Antwort, die allen Anwesenden die Dummheit des Herrschers vor Augen führt. Platon wird dafür bestraft, jedoch erweitert Foucault die Szene um die Figur des Dion, den Platon zuvor unterrichtet hatte und der nach der Verschleppung des Philosophen zu einem domestizierten, aber dennoch wahrsprechenden Berater des Tyrannen wird (RSA, 73–75). In diesem Übergang der parrhesiastischen Funktion von Platon auf Dion liegt erneut ein affizierendes Moment. Und vor dem Hintergrund der weitläufigen historischen Linie, die Foucault unter dem Begriff der *parrhesia* in den Vorlesungen verfolgt, ist es vielleicht nicht zu weit hergeholt, von einer Autonomie von ebendieser *parrhesia* zu sprechen. Es handelt sich dabei zwar stets um ein konkretes, intersubjektives Geschehen. Neben dieser Situativität hat die *parrhesia* jedoch auch eine Potenzialität: Als eine geschichtlich weit zurückreichende und damit bis zu einem gewissen Grad anonymisierte Kompetenz, als ein Archiv, das jedoch in der Figur eines Lehrers aktualisiert, ja sogar verkörpert wird.

Die Lektüre dieser Textpassagen wirft jedoch auch eine an Foucault gewandte Kritik auf. So gilt es zu fragen, ob er mit diesen Analysen nicht eine – vorsichtig formuliert – ethisch-moralische Sorglosigkeit an den Tag legt. Dass sich Foucault nicht für den Ausgang der Revolution interessiert und zudem von revolutionärer Begeisterung, nicht jedoch von Repression, Gewalt und Tod spricht, deutet auf ein Komfortabilitätsdenken hin, das wiederum zu einer verklärenden, unbedachten Sehnsucht führt. Der Zugriff auf Kants Texte wie auch auf das parrhesiastische Dreieck zwischen Dion, Platon und

3 Für eine solche Unabgeschlossenheit argumentiert Foucault in *Was ist Aufklärung?*, in der er die Frage nach einem endgültigen Eintreten von Mündigkeit mit dem Hinweis auf die Notwendigkeit von kontinuierlicher Kritik zurückweist: »Ich weiß nicht, ob wir jemals mündig werden [...] Ich weiß nicht, ob man heute behaupten muss, dass die kritische Arbeit noch den Glauben an die Aufklärung impliziert; sie benötigt, denke ich, stets die Arbeit entlang unserer Grenzen, das heißt eine geduldige Arbeit, die der Ungeduld der Freiheit Gestalt gibt.« (DE 4/340, 706–707).

dem Tyrannen fällt erstaunlich milde aus. So stellt Foucault den Schwenk von Dion auf die Seite des Herrschers in dramatisierenden und durchaus anerkennenden Worten dar, die eine kritische Benennung dieses Geschehens vermissen lassen.⁴ Dies erweckt den Eindruck, dass Foucault in diesen Textpassagen tatsächlich allzu sehr auf das »Eigenleben« von anti-herrschaftlichen Praktiken vertraut, wie mehrfach kritisch interpretiert wurde. Dabei ließen sich die von ihm rezipierten Szenarien auch unter einer genau umgekehrten Perspektive lesen: Als Beleg für die Bedrohungen, denen ein parrhesiastisches Sprechen ausgesetzt ist und die die Parrhesiast:innen zu einer letztendlich herrschaftsstabilisierenden Konformität drängen.

Trotz dieser Fragwürdigkeiten möchte ich an dieser Stelle dafür plädieren, Foucault einen Vertrauensvorschuss zu schenken. Vielleicht ist sein Denken in diesen Passagen weniger schwärmerisch als vielmehr von einem zweckdienlichen Interesse an Herrschaftsunterminierungen getragen. Demnach muss darauf beharrt werden, dass sich der »Wert« von widerständigen, kritischen und revolutionären Praktiken nicht endgültig beziffern lässt. Dies gilt, weil ihre Auswirkungen für die so engagierten Individuen niemals gänzlich absehbar sind – wobei dies auch impliziert, dass sie eventuell ein Bündnis mit Herrschaft eingehen. Allerdings ist dies nicht der *einzig* mögliche Effekt, vielmehr können die beschriebenen Prozesse laut Foucault vieles sein: Eine leise Arbeit im Hier und Jetzt, die subtil affiziert anstatt spektakuläre Ergebnisse zu produzieren; ein sich langsam aufbauendes, »großpolitisches« Präparationsmoment; und ein Umschlag, in dem Kritik aufhört, kritisch zu sein. Das Bemühen um das Fortleben anti-herrschaftlicher Praktiken wird also von Foucault nicht unbedingt obsolet gemacht. Im Gegenteil wird ein solches Bemühen, eben aufgrund seiner teils unterhofften Wirkungen, als potenziell unmittelbar lohnend ausgewiesen.

4 So heißt es in der Vorlesung: »Dion ist an der Seite von Dionysios [dem Tyrannen] und nach der großen Vorlesung Platons derjenige, der von der *parrhesia* Gebrauch macht. Er ist der Parrhesiastiker, der Wahrsprechende. Dion, der Wahrsprechende.« (RSA, 75).

9.3 Der Lehrer

9.3.1 Zur Rolle der Passivität in der (Selbst-)Sorge

Dass Foucaults Interesse in den Vorlesungen einer genealogischen Rückverfolgung von *kollektiven*, das Individuum übersteigenden Kritikpraktiken gilt, wird an wohl kaum einem Aspekt so fassbar wie an der eingehenden Befassung mit dem antiken Philosophenlehrer.⁵ Insbesondere in der zweiten Vorlesung widmet Foucault dieser Figur mehrere Sitzungen. Im Geflecht der Vorlesungen stellt sie einen Kreuzungspunkt dar, an dem sich mehrere Textebenen überlagern. Inhaltlich ist dabei insbesondere die ursprünglich antike, in den Philosophieschulen gelehrt (Selbst-)Sorge (*epimeleia heautou*) zu nennen, zu der der Lehrer befähigt und die somit untrennbar mit ihm verbunden ist. Diese (Selbst-)Sorgetätigkeiten sind, um dies noch einmal zu wiederholen, die »Vorläuferpraktiken« der heutigen Kritik. Zugleich lädt Foucaults Interesse am antiken Lehrer erneut dazu ein, nach der so artikulierten Selbstpositionierung, das heißt nach Foucaults Selbstverständnis als Lehrender und Kritiker zu fragen.

Die Faszination, die Foucault für diese Rolle aufbringt, wird bereits zu Beginn der zweiten Vorlesung spürbar. Dort findet sich eine emotional aufgeladene Textstelle, an der Foucault den Philosophenlehrer mit seiner vorgegangenen Arbeit zum Pastorat in Verbindung bringt:

»Man braucht nicht auf das Christentum zu warten, auf die Institutionalisierung der Beichte zu Beginn des 13. Jahrhunderts, auf die Planung und Einrichtung einer pastoralen Macht, damit die Praxis des Wahrsprechens über sich selbst sich auf die Gegenwart des anderen stütze und diese erfordere, auf den anderen, der zuhört, der zum Sprechen ermahnt und selbst spricht. Das Wahrsprechen über sich selbst, und zwar in der antiken Kultur (also weit vor dem Christentum) war eine Tätigkeit zu mehreren, eine Tätigkeit mit einem anderen, eine Praxis zu zweit. Dieser andere, der bei der Praxis des Wahrsprechens über sich selbst gegenwärtig ist, und zwar notwendig gegenwärtig, hat mich gefesselt und gefangengenommen.« (MW, 18)

5 Wie ich in dieser Arbeit argumentiere, liegt Foucaults Interesse an dem antiken Philosophielehrer weniger an dessen historischer Spezifität, sondern an dessen formaler Position im Machtgeschehen der (Selbst-)Sorge. Unter dieser Perspektive ist sein wichtigstes Charakteristikum, das Subjekt zu sein, das andere zu einer (Selbst-)Sorge befähigt. Eine solche Rolle kann unabhängig vom Geschlecht eingenommen werden. Ich verwende in diesem Abschnitt dennoch die maskuline Form, weil es um Foucaults Auseinandersetzung mit dieser Subjektposition geht und sie in den Vorlesungen ausschließlich anhand von Männern illustriert wird.

In diesem Zitat beschreibt Foucault die antiken Techniken des Redens und Zuhörens als eine *andere*, von der pastoralen Beziehung abweichende Kollektivität, ohne jedoch anzugeben, worin diese Andersartigkeit genau besteht. Im Gegenteil werden diese Praktiken mit denen des Pastorats in ihren Strukturen als parallel dargestellt. Das Pastorat mit seinen wohlwollenden Menschenführungen ist in Foucaults Genealogie der Macht wiederum wegbereitend für moderne Regierungen. Genau dies wirft die dringliche Frage auf, wie eine Anleitung zur herrschaftshinterfragenden (Selbst-)Sorge von heutigen, liberalen, auf »Freiheit« bedachten Führungen zu unterscheiden ist. Anders gefragt: Wie lassen sich tatsächlich anti-herrschaftliche Handlungen von einem subtilen, »weichen« und im Endeffekt herrschaftsstabilisierenden Zugriff auf Regierte differenzieren? Foucault nennt kein »hartes« Kriterium, wobei dies in seinem Kritikbegriff selbst begründet liegt. Dieser beharrt gerade auf der Kontextgebundenheit und Aktualisierungsnotwendigkeit von Kritik. Angesichts von sich verändernden Herrschafts- und Machtformationen kann kein starrer Kriterienkatalog zur Verfügung gestellt werden, anhand dessen eine solche Unterscheidung endgültig zu treffen wäre. Foucaults Befassung mit dem Lehrer erlaubt es jedoch, ebendiesen Kritikbegriff weiter zu konturieren und kritische Praktiken in ihren Voraussetzungen zu fassen zu bekommen. Von besonderer Wichtigkeit ist dabei die Figur des Sokrates, der in den Vorlesungen als die Personifizierung des Philosophenlehrers schlechthin auftritt. Foucaults Bezug bleibt dabei nicht nur inhaltlich. Wie auch im Falle Kants bringt er sich in ein genealogisches Identifizierungsverhältnis und eignet sich in diesem Sinne die sokratische Sprechpersona an, wie ich aufzeigen werde.

Foucault betrachtet Sokrates nicht isoliert, sondern interessiert sich vor allem für sein Auftreten in der *polis* sowie für die sokratische Gemeinschaft. Hier nehme Sokrates eine spezifische Rolle ein, die sich von anderen Entwürfen eines Philosophenseins unterscheidet. Foucault nennt in Abgrenzung die Rolle »des Philosophen, der seinen Blick auf eine andere Wirklichkeit richtet und vom Diesseits abgetrennt ist; die des Philosophen, der mit einer schon fertig beschriebenen Gesetzestafel auftritt.« (RSA, 324–325). Da Sokrates aber weder über ein solches metaphysisches noch über irgendwie feststehend-dogmatisches Wissen verfüge, ist er laut Foucault »in der gleichen Lage [...] wie die anderen« (MW, 202). Dieser Umstand wird ethisch gewendet und auf das Selbstverhältnis des Sokrates bezogen. Ähnlich wie die antiken Schüler in einem parrhesiastischen Akt des Wahrsprechens über sich selbst bei ihrem Lehrer Rechenschaft ablegen, muss Sokrates wieder-

holt in eine prüfende Beziehung zu sich selbst treten und seine Treue zum *logos* in Frage stellen. In den Worten Foucaults, Sokrates müsse

»sich um sich selbst und die anderen kümmern. [...] Folglich lehnt Sokrates die Rolle des Lehrers im Sinne des Lehrers der *techné* ab, der sein Wissen an seine Schüler weitergeben kann. Er will die Stelle dieses Lehrers nicht einnehmen und ist in dieser Hinsicht genau in derselben Lage wie die anderen.« (MW, 203)

In diesem Sorgegeflecht nimmt Sokrates jedoch gleichzeitig eine besondere Stellung ein, insofern er es ist, der das Wissen um die Praktiken der *epimeleia heautou* weitergibt:

»In dieser Art von Gleichheit – die nicht nur eine scheinbare, [sondern] eine tatsächliche ist – die zur Konsequenz hat, daß sich in der sokratischen Gemeinschaft jeder um sich selbst und, wenn er kann, auch um die anderen kümmern soll, besitzt Sokrates doch eine Stellung, die sich von den anderen unterscheidet. Er führt die anderen zu dieser Sorge um sich selbst hin und eventuell auch zur Möglichkeit, sich um andere zu kümmern.« (MW, 203. Anmerkung in Klammern im Original)

Mit diesen Formulierungen beschreibt Foucault vielleicht das Ideal einer Sozialität, in der die Lernbedürftigkeit jeder teilnehmenden Person transparent ist und eine wechselseitige Verantwortung füreinander gelebt wird. Neben einer solchen latenten Romantisierung lässt die Beschreibung der sokratischen Gemeinschaft jedoch auch eine stärker machtanalytische Interpretation zu. Dass der sokratische Lehrer über kein außerzeitliches und/oder abgeschlossenes Wissen verfügt, bedeutet auch, dass er seinen Wahrheitsanspruch niemals autoritär durchsetzen kann. Stattdessen bleibt sein Wahrsprechen ein fragiles Geschehen, das von einer wechselseitigen Abhängigkeit geprägt ist. So wie seine Schüler auf den Lehrer als lebensweltlichen Leiter angewiesen sind, ist er auf ihre Bereitschaft angewiesen, sich der Veränderung ihrer Subjektivität zu unterziehen, die eben die (Selbst-)Sorge ist. Oder, etwas emphatischer gesprochen: Die Schüler müssen sich überantworten und darauf gefasst sein, sich von dem *angehen* zu lassen, was der Lehrer sagt.

Es fällt leicht, in diesen Vorgängen ein flexibles, niemals stillzulegendes Machtverhältnis zu sehen. Der Lehrer wirkt subjektformierend und damit machtausübend auf die Schüler ein, die jedoch auch die Möglichkeit haben, sich dieser Einflussnahme zu verschließen oder ganz zu entziehen. Ein solches Verhältnis verlangt ein ständiges, diffiziles Austarieren zwischen Freiheitsgraden und Leitung auf beiden Seiten. In seiner Abstraktheit betrachtet macht ein solches Lehrverhältnis dabei abermals deutlich, dass eine Macht-

beziehung nicht allein wegen ihrer *Machtförmigkeit* moralisch zu verwerfen ist, sondern lediglich aufgrund ihrer möglichen Verschaltungen mit verfestigter Herrschaft. Zudem laden diese Beschreibungen Foucaults dazu ein, das Zusammenspiel von Autonomie und Bedürftigkeit anders zu denken. Wie bereits an anderer Stelle argumentiert wurde⁶, ist die Lehrer-Schüler-Beziehung nicht nur stets für eine Beendigung offen, sie kann auch zu jedem Zeitpunkt wieder aufgenommen werden – je nach den Bedürfnissen des Unterrichteten. Und, wie Foucault deutlich macht, ist eine vollständige, von einer Angewiesenheit unbefleckte Unabhängigkeit auch für Sokrates niemals erreichbar. Dies gilt, weil sich auch Sokrates wiederholt beim *logos* »in die Lehre begeben« muss und folglich stets selbst unterweisungsbedürftig bleibt. Die Autonomie oder Fähigkeit zur (Selbst-)Regierung, die in den sorgenden Praktiken produziert werden soll, ist also keine das Subjekt isolierende, grenzenlose Souveränität. Vielmehr erinnert sie an die Bestimmung von Autonomie, die Bini Adamczak formuliert: Demnach handelt es sich dabei um »selbstbestimmte Abhängigkeit« (Adamczak 2017, 101).

Foucault bringt noch einen weiteren Aspekt gegen ein gänzlich souverän und unabhängig gedachtes Subjekt in Anschlag: Die Lehrer-Schüler-Beziehung umfasst in seiner Rezeption eine unbedingte Hörigkeit oder Empfänglichkeit, einen – potenziell lange andauernden – Moment der Rezeptivität. Konkret manifestiert sich dieser darin, dass der Schüler (und der Lehrer in seiner Annahme der Schülerrolle) dazu bereit sein muss, zuzuhören.⁷ Und selbst dann, wenn er über größere institutionalisierte Herrschaftsmittel verfügt als der Lehrer, darf dessen Wahrsprechen nicht in Vergeltung enden (RSA, 293). In dem parrhesiatischen Pakt (MW, 29), den Lehrer und Schüler schließen, kommt ihm zunächst die Aufgabe eines Schweigens, Akzeptierens und Aufnehmens zu. Wie ist dieser Vorgang näher zu beschreiben? Judith Butler charakterisiert ihn als eine »Passivität«, die die Bedingung für die Tätigkeit der Rechenschaftsablegung bildet, die fundamental zur antiken (Selbst-)Sorge gehört:

»Meine Studenten haben sich immer gegen die Passivität der Gesprächspartner des Sokrates in Platons Dialogen gewandt; Foucault bietet uns nun die Möglichkeit, diese Passivität neu zu sehen, denn Überzeugtwerden setzt die Möglichkeit voraus, sich den Worten eines anderen zu beugen. [...] Der Hörer wird geführt und beugt sich damit der Rechen-

⁶ Vgl. dazu Abschnitt 4.5.2 in dieser Arbeit.

⁷ Dies arbeitet Foucault auch in der Vorlesung zur *Hermeneutik des Subjekts* heraus, in der die Zentralität der »Höraskese« (HS, 408) für die Lehrer-Schüler-Beziehung beschrieben wird.

schaft eines anderen. Eben diese Passivität wird nun zur Bedingung einer gewissen Praxis der Rechenschaft von sich; sie geht davon aus, dass man Rechenschaft nur geben kann, indem man sich den Worten, der Forderung eines anderen beugt. [...] Foucault verweist auch sogleich darauf, dass diese Rechenschaft von sich selbst keine Selbstbeschuldigung ist« (Butler 2014, 167)

Butler weist hier zugleich auf einen wesentlichen Unterschied zwischen pastoralen und modernen Geständnisstechniken auf der einen und selbstsorgender Reflexion auf der anderen Seite hin. Bei letzterem findet keine »Einpflanzung« eines schlechten Gewissens statt, die den Sprechenden in seinem vermeintlichen So-Sein einsperrt. Außerdem deutet das Zitat auf eine Verkomplizierung des Verhältnisses von Aktivität und Passivität hin. Beide werden nicht als strikt getrennte Momente gedacht. Vielmehr macht Butlers Interpretation deutlich, dass das Subjekt eine Ansprache *empfängt* und gerade in dieser Ansprache als ethisches Subjekt *konstituiert* und *aktiviert* wird. Erst aufgrund dieses fremden Anspruchs entsteht eine doppelte Rechenschaftsbeziehung gegenüber dem eigenen Selbst und gegenüber anderen, die zur handelnd-aktiven Einhaltung von (fremd- oder selbstbestimmten) Normen antreibt. Mit diesen Überlegungen lässt sich Foucaults Nachdenken in eine Nähe rücken zu Theorien, die auf eine wechselseitige Durchdringung von Aktivität und Passivität hinweisen und die Rezeptivität als notwendige Voraussetzung für Ethik und Politik begreifen.⁸

Bemerkenswert an Butlers Interpretation ist, dass der Fokus auf diskursiven Rechenschaftsablegungen liegt, während die Thematiken der Körperlichkeit, Attraktion und Emotionalität keine explizite Erwähnung finden. Foucault selbst hebt diese Aspekte jedoch eigens hervor: »Im Gegensatz dazu führt die philosophische *parrhesia*, die in diesem Dialog zwischen Lehrer und Schüler spielt, nicht zu einer Rhetorik, sondern zu einer Erotik.« (RSA, 469). Unter einer feministischen Perspektive, wie sie hier veranschlagt wird, muss diese Aussage aufhorchen lassen. Das Zitat befindet sich am Ende der ersten Vorlesung und anders als in den Sitzungen zuvor macht Foucault damit deutlich, dass die antike Lehrer-Schüler-Beziehung in ihrer historischen Konkretheit eine sexualisierte war. Dass es sich dabei – präziser gesprochen – um ein sexualisiertes Ausbeutungsverhältnis mit einem Herrschaftsgefälle handelte, wird nicht erwähnt. Allgemein bleiben

⁸ Eine Überblicksstudie zu diesen Theorien legt Kathrin Busch vor (Busch 2012). Dass der Bezug auf Passivität innerhalb der politischen Philosophie weiterhin ungewöhnlich bleibt, stellt Iris Därmann heraus (Därmann 2020, 30).

Foucaults Äußerungen über diesen Aspekt des antiken Lehrverhältnisses eher vage. Der tendenziell positiv-affirmative Ton der Vorlesungen und die knappe Nicht-Problematisierungen an ihrem Ende stehen im Gegensatz zu Foucaults Aussage, wonach die antike Sexualethik keinesfalls nachahmenswert oder auch nur »anziehend« (DE 4/344, 751; 753) sei. Das Problematische dieser Textpassage wird jedoch verschärft durch Foucaults seltsam fehlgeleitete, anti-regulative Haltung, die er gegenüber sexualisierter Gewalt und sogenannter Pädophilie im Allgemeinen einnahm.⁹

Foucaults ambivalente, bisweilen irritierende Positionierung verdeutlicht erneut die Notwendigkeit, sich in einem feministisch-kritischen Nachdenken punktuell von ihm zu entfernen. An dieser Stelle möchte ich jedoch für eine Interpretation plädieren, die über die Thematik der sexualisierten Gewalt hinausdenkt. In den letzten beiden Vorlesungen bringt Foucault wiederholt Topoi in Anschlag, die an eine Leibsinnlichkeit denken lassen. Zu denken ist an Foucaults erotisierte Rede vom Text als Fetisch, die die Befassung mit Kants Essay zur Aufklärung einleitet (RSA, 21). Ein weiteres Beispiel ist Foucaults Auseinandersetzung mit der dezidiert leiblichen und potenziell lustvollen Kritikpraxis der Kyniker in der zweiten Vorlesung. In Bezug auf Sokrates spricht Foucault außerdem von dem (Selbst-)Genuss, den der Philosoph mittels seiner Sorge um sich und andere erreicht (MW, 351). Dies muss nicht unbedingt als eine gutheiße Verschleierung von sexualisierter Ausbeutung gelesen werden. Vielmehr zeigt sich, so möchte ich argumentieren, an dieser thematischen »Unterströmung« das Begehren nach einer stärker lebensweltlich orientierten, emotionalisierten und leiblich informierten Weise des Philosophierens. Dazu passt, dass Foucault mit der Geschichte der *parrhesia* auch eine Gegen-Geschichte der Philosophie entwickeln möchte, nämlich eine

⁹ Wie Linda Martín Alcoff in ihrer Monografie *Rape and Resistance* herausstellt, diminuiert Foucault insbesondere im ersten Teil seiner Geschichte der Sexualität sexualisierte Übergriffigkeit (Alcoff 2018, 92–109). Damit ist, wie Alcoffs Arbeit ebenfalls demonstriert, jedoch noch nichts über die Nützlichkeit von Foucaults Theorien im kritischen Nachdenken über sexualisierte Gewalt gesagt. So entwickelt die Monografie eine Theorie der personalen Narrativität, die sich u. a. auf Foucault bezieht (Alcoff 2018). Einen anderen Rezeptionsweg schlägt Dianne Taylor ein. Ihre Monografie *Sexual Violence and Humiliation* begreift das Sprechen über sexualisierte Gewalt mit Foucault als ein parrhesiastisches Sprechen, ohne jedoch dessen eigene Äußerungen zum Thema in Betracht zu ziehen (Taylor 2020). Ich danke Maria Dalhoff sowie den Teilnehmenden des Biopolitikseminars an der Freien Universität im Jahr 2022 für ihre kritischen Interventionen, die mein Nachdenken über diesen Themenkomplex entschieden vorangebracht haben.

»Geschichte der Philosophie [...], die etwas anders als diejenige sein könnte, die man heutzutage traditionellerweise lehrt, eine Geschichte der Philosophie, die keine Geschichte der philosophischen Lehren wäre, sondern [der] Lebensformen, -weisen und -stile, eine Geschichte des philosophischen Lebens als philosophisches Problem, aber auch als Seinsweise und als Form der Ethik und des Heldentums zugleich.« (MW, 279. Anmerkung in Klammern im Original)

Lässt man den kraftmeierischen Begriff des Heldentums beiseite, so ergibt sich das Bild eines Philosophen, für den Kritik eine kollektive Lebensweise und keine rein scholastische Angelegenheit ist. Dem wird der professionalisierte Wissensarbeiter entgegengesetzt: »Die Philosophie wird zu einem Beruf von Professoren, zu diesem Zeitpunkt verschwindet das philosophische Leben.« (MW, 280). Dass der Gegenentwurf zu dieser akademisierten Philosophie eine dezidiert leibliche und affektive Praxis ist, wird insbesondere an seinem Sympathisieren mit den Kynikern deutlich, auf das ich in einem späteren Kapitel eingehen werde. Zuvor möchte ich einen weiteren Aspekt von Foucaults genealogischer Suche nach einer Gegen-Philosophie beleuchten: Die Bezugnahmen zur institutionalisierten Politik, die Foucault anhand von Sokrates entwickelt.

9.3.2 Sokrates. Zum Verhältnis von Sorge, Politik und Philosophie

Foucaults Interesse an Sokrates liegt in dessen kollektiviertem Philosophieverständnis begründet, das sich bereits an der wechselseitigen Sorgetätigkeit der sokratischen Gemeinschaft zeigte. Foucault betrachtet Sokrates jedoch auch als Personifikation einer bestimmten Beziehung zur *polis* oder, abstrakter gesprochen, zur institutionalisierten Politik. So ist Sokrates in der von Foucault zusammengestellten Typografie der Parrhesiasten das Gegenbild zu Platon. Dieser initiiert, so Foucault, das parrhesiastische Wahrsprechen im Rahmen von Politikberatung (RSA, 327–359), während sich Sokrates in institutionsfernen Sorgepraktiken engagiert: »Sokrates kümmert sich zwar um die Menschen, aber nicht im Rahmen der Politik« (MW, 151). Mit dieser Haltung des Sokrates skizziert Foucault, so werde ich weiter ausführen, auch das von ihm favorisierte Verhältnis von Politik und Philosophie. Gleichzeitig wird mit dem Verweis auf Sokrates auch Foucaults Begriff der Sorge näher umrissen.

Insbesondere stellt Foucault unter Bezug auf Sokrates heraus, dass (Selbst-)Sorge in seiner Konzeption einen unbehaglichen, aversiven und

intervenierenden Zug besitzt. So tritt Sokrates in einer körperlichen Präsenz auf, er stoppt Menschen in ihrer alltäglichen Geschäftigkeit und bringt allein durch diesen Akt ihre Routinen durcheinander. Im darauffolgenden Gespräch erschüttert der Philosoph die vertrauten, habitualisiert-unthematisierten Selbst- und Weltbezüge seines Gegenübers. Diesen aggressiven Störungswillen fängt Foucault auch in der *Hermeneutik des Subjekts* mit einer deutlich sokratischen Metaphorik ein. Dort ist die Rede von der Sorge als »Sporn, der ins Fleisch der Menschen eindringen muß, der in ihr Dasein eingelassen und das ganze Leben hindurch Grund für Bewegung und Bewegtheit ist.« (HS, 23). Außerdem wird anhand von Sokrates die Multidimensionalität eines solchen Sorgegeschehens deutlich, die weit über eine insulare Zweierbeziehung hinausgeht. Foucault spricht in diesem Zusammenhang von einer »große[n] Kette der Sorge und der Fürsorge«, die das Individuum, die Gesellschaft und sogar die Götter als Sokrates' Auftraggeber miteinander verknüpft (MW, 124–125). Ausführlicher formuliert: Gerade qua seiner institutionsfernen Sorgetätigkeit ist Sokrates in hohem Maße mit dem Wohl der *polis* befasst. Denn die von Sokrates vermittelte Anstachelung dazu, sich selbst zu regieren, ist auch eine Befähigung, sich mit den Angelegenheiten der *polis* zu befassen und sie im Sinne einer Selbstregierung auszugestalten. Trotz Sokrates' distanzierter oder gar widerständiger Haltung gegenüber den Institutionen und den Machthabern unterhält er also dennoch eine Beziehung zur Politik.

Die von Foucault nachgezeichnete Trennung zwischen einer »platonischen« und einer »sokratischen« Beziehung zur Politik ist, wie kurz expliziert werden soll, deckungsgleich mit modernen »Kritikmodellen«. Der In-Dienst-Name von Kritik durch Herrschende (»konstruktive Kritik«) steht eine deutlich antagonistischere Kritikerin gegenüber. Anstatt sich in Verbesserungsbemühungen gegenüber institutionalisierter Politik zu engagieren, nimmt sie sich das Politische im weiteren Sinne als Betätigungsfeld. Ihre Aufmerksamkeit gilt dem Alltäglichen, Eingewöhnten und dem vermeintlich altbekannten Ist-Zustand, den sie in seiner Gewissheit untergraben will. Dies erinnert wiederum deutlich an Foucaults eigenes, hyperbolisch-emotionalisiertes Kritikverfahren der Genealogie. Foucaults Auseinandersetzung mit Sokrates ist somit, so scheint mir sehr transparent, auch eine Selbstverortung innerhalb dieser Genealogie, bei der sich Foucault Sokrates' Haltung aneignet. Dies impliziert nicht, dass sich Foucault personal mit dem antiken Philosophen identifiziert. Allerdings wird die Genealogie als Kritikpraxis auf sokratische Sorgetechniken zurückgeführt;

und Foucault macht sein eigenes Verhältnis zur »Politikerpolitik« (Gehring und Gelhard 2012b, 265) anhand von Sokrates deutlich.¹⁰ Über die genauen Ausformungen dieser Bewegung geben die Vorlesungen hingegen keine Auskunft. Beispielsweise bleibt die Frage offen, ob sich Foucault in seiner Funktion als Kritiker zugleich als einen Parrhesiasten sieht – auch wenn diese Interpretation meiner Ansicht nach sehr naheliegt.

Ein weiterer Aspekt, der in den Bereich des Spekulativen verweist, ist die Parallelisierung von Foucaults eigenem Tod und der von ihm analysierten Ermordung des Sokrates. Foucault widmet der Hinrichtung eine ganze Sitzung und bringt dabei erneut die Sorgethematik in Anschlag. Sokrates' Auftrag, nach seinem Tod einen Hahn zu opfern, interpretiert er im Anschluss an Georges Dumézil als einen Aufruf dazu, sich um das eigene Selbst zu kümmern (MW, 126–158). Diesen Appell liest Foucault wiederum als eine Vererbung der sokratischen Sorgepraktiken: »Dieses Prinzip des ›Kümmerns um sich selbst‹ vermacht er den anderen über seinen Tod hinaus« (MW, 155). Abstrakter gesprochen impliziert dies, dass die Art von Sorge, wie sie Sokrates praktizierte, überindividuell zur Verfügung gestellt und zur Aneignung freigegeben wird. Als eine ähnliche testamentarische¹¹ Geste lässt sich auch Foucaults eigene Genealogie der Kritik auffassen, die eben Sokrates selbst mitbeinhaltet. Demnach ginge es Foucault auch darum, Sorge um sein theoretisches Erbe zu tragen, indem er sein wesentliches Konzept – seinen Kritikbegriff – weiter ausformuliert und zugleich auf dessen unabgeschlossene Geschichte aufmerksam macht. Inwiefern die hier verwendeten Begriffe von »Testament« und »Erbe« dabei tatsächlich auf den biografischen Umstand von Foucaults Tod schließen lassen, muss offen bleiben. Anders formuliert: Es ist unklar, ob Foucault seine letzte Vorlesung im Bewusstsein seines baldigen AIDS-Todes gehalten hat. Es kann allerdings, so denke ich, als gesichert gelten, dass Foucault bestrebt war, seinem Denken eine Art Überschrift zu verleihen und es unter eine vereinende Thematik zu stellen. Dies wiederum verdeutlicht sein Interesse an einem Weiterleben des von ihm geschärften Kritikbegriffs, den er anderen überlassen will. In diesem metaphorischen Sinne ist es meiner Ansicht nach angebracht,

10 Unter einer stärker biografisch orientierten Perspektive ist zu bemerken, dass sich Foucault vielfach aktivistisch, d.h. außerinstitutionell, engagierte, wie David Halperin aufzeigt (Halperin 1995, 23).

11 Die Formulierung entlehne ich dem Kommentar von Frédéric Gros, der vorschlägt, die *parrhesia*-Vorlesungen als »so etwas wie ein philosophisches Testament« (Gros in: MW, 440) zu lesen.

von einer Hinwendung Foucaults zu seiner Nachwelt zu sprechen. An dieser Stelle zeigt sich ein komplexes Textmanöver, das Foucaults *parrhesia*-Vorlesungen durchzieht. Der Verbindung von Kritik und Sorge, die hier untersucht werden soll, werden zwei Dimensionen verliehen: *Inhaltlich* befasst sich Foucault mit den selbstbezogenen wie intersubjektiven Sorgepraktiken der antiken Lehrer und insbesondere des Sokrates, die er genealogisch mit seiner eigenen Kritikpraxis zusammenführt. *Praktisch* führt Foucault dabei selbst eine Sorge um Kritik selbst aus – um ihren Bestand in der Gegenwart und Zukunft.

9.4 Über den Mut. Kollektivität und Individualität von Sorgeprozessen

In den vorangegangenen Abschnitten hat sich abgezeichnet, dass die antike *parrhesia* als Praxis mehrere vermeintlich trennscharfe Unterscheidungen unterläuft. Passivität und Aktivität sind in ihr miteinander verwoben. Ebenso begründet die *parrhesia* als das Wahrsprechen über das eigene Selbst eine interindividuelle Beziehung, die jedoch gleichzeitig überstiegen wird in Richtung von gesamtgesellschaftlichen Strukturen; und die, als eine Technik des Wahrsprechens, Teil eines supraindividuellen Gefüges ist, das sich in Vergangenheit und Gegenwart reproduziert.

Dass die Praxis der *parrhesia* den Gegensatz zwischen Innen und Außen, Individuum und Kollektivität verwischt, ist nicht erstaunlich, wenn man bedenkt, dass Foucault sie als eine *ethos*-formierende Praxis begreift. Der Begriff des *ethos* hat dabei zweierlei, miteinander verbundene Konnotationen: In Foucaults Denken bezeichnet er die konkrete Ausgestaltung einer Subjektivität, also die Form, die dem Subjekt sowohl von außen auferlegt wird als auch von ihm selbst angenommen wird. *Ethos* steht hier jedoch auch in einer stärker alltagssprachlichen Beziehung zur Ethik. Dies ist der Fall, weil das Subjekt diese Formierung vor allem durch ein Wahrsprechen über sich selbst ausbildet oder, mit anderen Worten, über eine Rechenschaftsablegung über das eigene Selbst. In dieser Doppelbedeutung ist der *ethos* zugleich eine zweifache ethische Bezüglichkeit. Das Subjekt, das den wahren Diskurs über sich selbst führt, bildet eine bestimmte Beziehung zu sich selbst aus. Es verpflichtet sich gegenüber sich selbst auf bestimmte Normen, macht sie zum Teil der eigenen alltäglichen Lebensführung, überprüft deren Einhal-

tung und zieht sich so zur Verantwortung. Zugleich besteht eine Bezüglichkeit zu der Person, der gegenüber das Subjekt Rechenschaft ablegt. Diese Person – im Fall der antiken *parrhesia* ist dies der Lehrer – hört die wahre Rede des Subjekts und hilft ihm beim Einüben der Ethik, indem sie den Schülern die ungeschönte Wahrheit über sich selbst, ihre Verfehlungen und notwendigen Korrekturen sagt (MW, 29). In beiden Fällen geschieht das Wahrsprechen unverkennbar im Modus der Sorge: Der Rechenschaftsablegende kümmert sich um das eigene Selbst, er begegnet ihm mit Aufmerksamkeit und Problematisierungsbereitschaft, während die hörende und unterrichtende Person sich um den Anderen sorgt. Im Fall des antiken Wahrsprechens besteht diese Sorge dabei auch darin, nach der »Tauglichkeit« der übermittelten Lehren für den Schüler zu fragen. Lehrer und Schüler können in eine Distanz gehen zu dem bereits Erreichten, die bisherigen Vollzüge von Sorge reflektieren und sie anpassen. Foucault charakterisiert diesen Prozess dabei in einer etwas schwärmerisch anmutenden Textstelle als ein leichtfüßiges, an der eigenen Subjektivität vollzogenes Schaffen, das an einen Künstler oder Handwerker erinnert.¹²

Wie Foucault im Verlauf der Vorlesungen mehrfach betont, erfordert ein solches parrhesiastisches Sprechen auf beiden Seiten aber auch Mut. Der Lehrer riskiert Vergeltung, während sich der Schüler *vulnerabel* macht. Letzteres verdeutlicht Foucault unter anderem anhand eines bereits zitierten Briefwechsels zwischen Seneca und seinen Schülern – wobei er zugleich betont, dass der Unterrichtete keine substanzialisierende Dechiffrierung des eigenen Selbst befürchten muss (DE 4/329, 516).

»Durch den Brief öffnet man sich dem Blick des Briefpartners [...] Darin geben wir uns dem Blick des anderen preis, und man muss sich sagen, dass er uns in dem Augenblick, da wir denken, tief in unsere Brust zu blicken vermag (in *pectus intimum introspicere*). Die

12 »For one does not have to take up a position or role towards oneself as that of a judge pronouncing a verdict. One can comport oneself towards oneself in the role of a technician, of a craftsman, of an artist, who from time to time stops working, examines what he is doing, reminds himself of the rules of his art, and compares these rules with what he has achieved thus far.« (FS, 166). Eine etwas nüchternere Interpretation dieser Figur legt hingegen Axel Honneth vor: »Die Pointe einer solchen ›Ästhetik der Existenz‹ bestünde dann darin, daß sie oberhalb jeder Ebene, auf der von der Handlungsfreiheit durch Übernahme sozialer Regeln die Rede ist, noch einmal auf zweiter Stufe eine Form der menschlichen Freiheit in den Blick nimmt, die nicht in regelkonformer Handlungsfreiheit, sondern in dem souveränen Umgang mit derartigen Regeln besteht« (Honneth 2003, 25). In ähnlicher Weise interpretieren Deleuze und Saar (Deleuze 2015, 141; Saar 2007a, 259).

Arbeit, die der Brief an seinem Empfänger, aber zugleich auch an seinem Verfasser richtet, impliziert also ›Introspektion‹. Aber die darf man nicht als Entschlüsselung des eigenen Selbst verstehen, sondern als Öffnung gegenüber einem anderen.« (DE 4/329, 516)

Das wechselseitige Sich-Riskieren unterstreicht erneut, dass es sich bei einer solchen Rechenschaftsbeziehung – *in abstracto* betrachtet – um ein sorgsames Verhältnis handelt. Weniger deutlich ist die Verbindung zwischen parrhesiastischem Wahrsprechen und Sorge jedoch bei der zweiten von Foucault beschriebenen Variante von *parrhesia*: Dem antagonistischen, feindseligen Wahrsprechen, das Foucault im Feld der politischen Gegnerschaft verortet. Als Beispiele dienen ihm die erwähnte konfrontative Szene zwischen Platon und dem Tyrannen (RSA, 72–75); sowie das öffentliche, verbale »Lanzensteche[n]« (RSA, 204) zwischen rivalisierenden Politikern der *polis*. Wie Ruth Sonderegger kritisch bemerkt, sind diese kompetitiven Ausprägungen der *parrhesia* in Foucaults Interpretation oftmals eng mit einem männlich konnotierten Überbietungsgestus verbunden (Sonderegger 2016, 63). Ebenso scheint Foucault diese Art des Diskurses als ein Sprechen jenseits des völligen Scheiterns zu konzipieren. So betont Foucault die durchschlagende Wirkung einer solchen »schroffen« und aufrichtigen Konfrontation:

»Diese Wahrheit ist so heftig, so schroff und wird auf so einschneidende und endgültige Weise gesagt, daß der gegenüberstehende andere nur noch schweigen kann oder vor Wut erstickt oder Zuflucht zu einem anderen Register nimmt« (RSA, 81)

Dieses »andere Register« stellt dabei die Anwendung von Gewalt dar, wie Foucault anhand der Platon-Tyrannen-Szene beschreibt. Allerdings ist diese Antwort, die als Nichthören lesbar ist, eben auch eine Antwort, die paradoxerweise gerade auf ein Hören und Verstehen der feindseligen Intention der *parrhesia* schließen lässt. Sie zeigt eine erfahrene Erniedrigung an, die so tiefgreifend ist, dass das Gegenüber nicht mehr mit Diskurs reagieren kann. Unter dieser Perspektive kann der Angesprochene also nicht anders, als die Rede des Parrhesiasten anzunehmen.

All dies lässt auf eine ungute Weise an ein isoliertes, allmächtig-souveränes Subjekt denken, das sich heldenhaft in einen risikoreichen Kampf stürzt. Und tatsächlich betont Foucault die große Bedeutung des Individuums, das im parrhesiastischen Moment allein für sein Sprechen einsteht:

»[I]ch glaube, daß es innerhalb der parrhesiastischen Äußerung etwas gibt, das man ein Bündnis nennen könnte; das Bündnis des Subjektes, das mit sich selbst spricht. [...] Es sagt, daß es diese Wahrheit wirklich denkt, und dadurch bindet es sich an die Äußerung

und an ihren Inhalt. Es schließt aber auch dadurch ein Bündnis, daß es sagt: Ich bin der, der diese Wahrheit gesagt hat; ich binde mich also an die Äußerung und trage das Risiko mit all ihren Folgen.« (RSA, 90–92)

Allerdings bleibt auch diese Art von *parrhesia* in Foucaults Interpretation mit Figuren der intersubjektiven Sorge, der Angewiesenheit und der Nicht-Souveränität verbunden. So beschreibt Foucault das aversive, eruptive Sprechen gerade nicht als eine grenzenlose Verfügungsmacht über die eigene Sprechfähigkeit, die sich in einen glatten, widerstandslosen Raum hinauswirft. Gerade qua der Gefährlichkeit umfasst ein solches Sprechens unbedingt Momente des Zögerns, der Suspension und – so möchte ich ergänzen – des Selbstentzugs. Was unterstützt diese Interpretation?

Foucault charakterisiert die *parrhesia* auch als das Gegenteil der Rhetorik (RSA, 82–83), um zu verdeutlichen, dass sie kein Zurschaustellen der eigenen, endgültig erlernten Fähigkeiten ist. Zwar kann sich die Bereitschaft zum parrhesiastischen Sprechen mittels der (selbst-)sorgenden *askesis* zu einer Haltung verfestigen, sie kann Teil einer freiheitlicheren Lebensführung werden. Das bedeutet jedoch nicht, dass ein solches Wahrsprechen im Modus eines vollständig gesicherten Besitzes zur Verfügung steht. Als hochgradig situative Praxis verlangt sie vielmehr eine stets neu zu vollziehende Selbstprüfung. Sie beruht darauf, sich mit seiner Positionierung und seinen individuellen Fähigkeiten zum möglichen Schauplatz der *parrhesia* in Bezug zu setzen und anhand dessen zwischen Sprechen und Nicht-Sprechen zu entscheiden. Konkret bedeutet dies, dass die Parrhesiastin immer wieder die Risiken abwägen und den Mut zur Selbstartikulation aufbringen muss. Dabei ist wichtig zu betonen, dass dieser Prozess nicht unbedingt eine introspektive, verbalisierte Tätigkeit ist. Als Antwort auf eine Ungerechtigkeit, als die Foucault die antagonistische *parrhesia* stellenweise charakterisiert (RSA, 176–177), ist sie ebenso affektiv und eruptiv: Das erfahrene Leid kann so erdrückend sein, dass das Subjekt einen immensen Handlungsdruck verspürt und beinahe nicht anders *kann* als sich zu äußern – und dabei möglicherweise überrascht ist vom eigenen Mut. *Parrhesia* zeigt sich somit als eine Kompetenz, die vom Subjekt eingeübt werden kann und die dennoch einer vollständigen (Selbst-)Possessivität entgegensteht.

Wie steht es jedoch um das Verhältnis von aversiver *parrhesia* und Sorge? Das Eingehen eines Bündnisses, das Foucault beschreibt, ist deutlich erkennbar als ein Prozess der Sorge um das eigene Selbst. Das Subjekt findet sich in ethischen (Selbst-)Verpflichtungen vor und indem es diesen nach-

kommt oder nicht nachkommt, moduliert es zugleich den eigenen *ethos*, das eigene, rechenschaftsförmige Verhältnis zu sich selbst. Dabei verortet es sich auch innerhalb der Machtbeziehungen des Hier und Jetzt bzw. greift in diese ein. Indem das unterlegene Subjekt das Wort ergreift, untergräbt es die expliziten wie impliziten Grenzen dessen, was und wie in der spezifischen Situation gesprochen werden darf. Dies bedeutet zugleich, dass es sich über die eigene, machtförmige Gemachtheit hinwegsetzt und sich weigert, diese ihm zugeteilte Subjektivität zu bewohnen. Kurz gesagt, das Bündnis mit sich selbst ist nichts anderes als eine machtförmige Intervention in die eigene Subjektivität, als die Foucault eben die (Selbst-)Sorge beschreibt. Wie für Foucaults Sorgekonzept typisch, ist eine solche Sorge um das eigene Selbst aber auch im Fall der schroffen *parrhesia* unbedingt mit einer intersubjektiven Sorge verknüpft. Denn die Fähigkeit zu einem solchen Wahrsprechen generiert das Subjekt niemals aus sich heraus. Vielmehr ist auch hier ein Moment der Rezeptivität primär, wobei dieser nicht allein in der personalen, konkret-anwesenden Beziehung zwischen Lehrer und Schüler liegen muss.

Diese Notwendigkeit einer Kollektivität wird ersichtlich mit Blick auf das »Gesamtprojekt« der Vorlesungen: So demonstriert Foucault mit seiner Genealogie der *parrhesia*, dass unsere derzeitigen Fähigkeiten zum wahren Diskurs nicht aus einem souveränen Vermögen, sondern aus einer verwickelten Geschichtlichkeit stammen. Anders formuliert: Unsere Subjektwerdung, die eben auch die (Nicht-)Aneignung von *parrhesia* umfasst, bleibt *angewiesen* auf das, was vorher war bzw. bereits da ist. Demnach setzt die für das mutige Wahrsprechen erforderliche Subjektkonstituierung nicht erst mit der konkreten parrhesiastischen Szene ein. Der genaue Ursprung dieser Selbstformierung bleibt unbekannt. Erfahrungsbezogen gesprochen bedeutet dies, dass das Individuum oftmals nicht genau benennen kann, was es dazu veranlasste, in exakt diesem Moment den Mut zum Sprechen aufzubringen. Die vorgängigen Affizierungen, die dazu nötig waren, sind unklar. Dies impliziert, dass das parrhesiastische Sprechen die modifizierende Aktualisierung eines Archivs darstellt und dass die Fähigkeit zu solch einem Sprechen das Individuum übersteigt. Dies gilt auch für den Lehrer, der als individuelles oder kollektives Subjekt die Praktiken der (Selbst-)Sorge weiterträgt. Auch er erhält sein Wissen aus einer intersubjektiven, weit verzweigten und unter Umständen eher affektiven als intellektualisiert-reflektierten Weitergabe. Mit einer Formulierung von Judith Butler lässt sich dieser Prozess auch als eine Zitation ohne historisch bekannten oder sozial gesicherten Ursprung beschreiben (Butler 2016a, 236), die sich über

zufällige, flüchtige Begegnungen wie auch über dezidiert lernorientierte Beziehungen fortsetzen kann. Dabei ist es die ständige Wiederbelebung und gegenwartsbezogene Umarbeitung, die dafür sorgt, dass das Archiv der *parrhesia* als lebendiges Praxiswissen überhaupt Bestand hat – weshalb dieses Archiv als radikal fragil zu denken ist.

9.5 Die Sorge der Kyniker

9.5.1 Ein radikal anderes Leben

Dass Foucault die *parrhesia* als ein mutiges Wahrsprechen entgegen sozialen und gesellschaftlichen Konventionen sieht, wird an kaum einem Teil seiner Analyse so deutlich wie an seiner Auseinandersetzung mit den Kynikern. Foucault rekonstruiert sie als eine anti-elitäre und geradezu basisdemokratische Philosophieschule, deren Anhänger ihre Lehre öffentlich, provokativ und vor allem *körperlich* auslebten. Dieser Fokus auf Leiblichkeit, den Foucaults Analysen an diesem Punkt setzen, ist sowohl für seine Genealogie der Kritik als auch für sein Gesamtwerk überaus bedeutsam. Seine Ausführungen zu den Kynikern fallen skizzenhaft und redundant aus, sind aber dennoch ausführlicher als die lediglich beiläufig auftauchenden Hinweise auf die Widerstände des Körpers, die Foucault in den genealogischen Monografien der 1970er Jahre tätigt. Zudem setzt Foucault dazu an, diese körperlichen Herrschaftsunterwanderungen anders zu denken.

Wie Judith Butler in einer viel rezipierten Kritik an Foucault aufgezeigt hat, fallen die Genealogien der 1970er Jahre beim Thema des Körpers hinter seine eigene, radikale Theorie der »Gemachtheit« von Subjektivität zurück. So diagnostiziert Butler die punktuelle »Rückkehr des Körpers in nicht normierbarer Wildheit« (Butler 2019, 89) in seinem Denken. Foucault imaginiert demnach stellenweise vermeintlich nicht-vermachtete Körper und deren kreativ erzeugte Lüste als einen Fluchtpunkt, der den gegenwärtig existierenden Machtformationen vorgelagert sei. Ein solcher Zustand des idealen Vorher könne jedoch nur utopisch-spekulativ und niemals realgeschichtlich gedacht werden (Butler 1999). Foucault praktiziere folglich eine »sentimentale Nachsicht gegenüber dem emanzipatorischen Diskurs« (Butler 2016, 145), wie ihn Herbert Marcuse und, so möchte ich ergänzen, frühe sexualutopische, aus einer schwulen Perspektive verfasste Gesell-

schaftskritiken führen.¹³ Unterstützend zu Butlers Kritik ist hinzuzufügen, dass Foucault an verschiedenen Stellen bestimmten, marginalisierten und nicht-normativen Körpern einen erfolgreichen Ausbruch aus einer binären Geschlechter- und Begehrensordnung attestiert. Die intergeschlechtliche Person Alexina/Herculine Barbin beschreibt er auf irritierende Weise als »identitätslose[s] Subjekt« (DE 4/287, 149); im Jahr 1978 bezeichnet er in einem Interview mann-männliche *cruising*-Schauplätze als Orte, an denen Personen »nichts anderes als Körper«¹⁴ sein könnten; in einem Kommentar zu BDSM charakterisiert Foucault den praktizierenden Körper als frei verfügbares Material zur Lustgewinnung ohne prä-existente Konstituierungen, die diese Nutzung des Körpers beschränken oder stoppen könnten.¹⁵

Demgegenüber ist Foucaults Kynismus deswegen besonders vielversprechend, weil er ohne die Bezugnahme auf marginalisierte Körper und subkulturalisierte Praktiken auskommt, die Foucault oftmals in einem von Macht und Herrschaft unangetasteten Außen zu verorten scheint. Auch

13 Konkret zu nennen sind hier das Manifest des Aktivisten und Autoren Christian Maurel (Maurel 2019), sowie die Essays von Guy Hocquenghem und Mario Mieli (Hocquenghem 2019; Mieli 2018).

14 »I'm saying that it's important for there to be places like baths where, without being imprisoned or pinned in your own identity, in your legal status, your past, your name, your face, and so on, you can meet the people who are there, and who are for you – as you are for them – nothing more than bodies, with whom the most unexpected combinations and fabrications of pleasure are possible.« (GS, 399).

15 »In Wirklichkeit geht es bei dem, worüber wir hier sprechen wollen, sehr wohl, denke ich, um von diesen Praktiken eingeführte Innovationen. [...] [SM] ist die wirkliche Erschaffung neuer Möglichkeiten von Lust, die man sich zuvor nicht hatte vorstellen können. [...] Ich denke, dass wir da eine Art Schöpfung, schöpferisches Unternehmen haben, bei denen ein Hauptmerkmal das ist, was ich Desexualisierung der Lust nenne.« (DE 4/358, 912–913). Dem widerspricht Ariane Cruz in ihrer Studie *The Color of Kink. Black Women, BDSM, and Pornography*, in der Cruz auf die ambivalenten und multiplen Funktionsweisen von *race play* verweist: »Following in this Foucauldian stream of thought, we might consider BDSM a practice that is uninformed by the black female's psychic and bodily memory of trauma and the constitutive links between black female sexuality and violence. Accordingly, BDSM cannot be about working out, in, or through a black female (un)consciousness occupied by a history of sexual violence because it is not, as Foucault suggests, about the ›deep‹ psychic past of historical trauma and/or memory but rather about the creative future of bodily pleasures. However, marshaling the voices of black women BDSMers, I argue that it can be both.« (Cruz 2016, 71–72). Cruz wendet sich somit gegen den Topos einer grenzenlosen Verflüssigung, wie ihn Foucault indirekt mit BDSM in Verbindung bringt. Ebenso kritisiert sie ein Verständnis dieser Praktiken als therapeutisch oder »heilend«, räumt ihnen jedoch zugleich ein entlastendes Potential ein: »We might, then, think of race play as play with a certain type of fixity of race, not necessarily its fluidity. [...] Black women's testimony of race play signals the nuances race engenders in BDSM's therapeutic discourse while attesting to the possibility of a racialized salutary effect.« (Cruz 2016, 67).

wird von der Vorstellung eines »identitätslosen« Körpers ohne konstitutive Einschreibungen abgesehen. Stattdessen arbeitet Foucault mithilfe des Kynismus stärker universalisierende (Körper-)Praktiken heraus und bewahrt gerade darin einen Teil seines utopisch-verheißungsvollen Denkens. So interpretiert Foucault, dass dem Kynismus die »Forderung nach einem radikal anderen Leben« (MW, 350) zugrunde läge. Dabei spielt der Körper eine zentrale Rolle, insofern ihn der Kyniker zum sichtbaren Ausdruck eines solchen Begehrens macht und gleichzeitig als das Mittel einsetzt, mit dessen Hilfe das angestrebte andere Leben Wirklichkeit werden soll. Letzteres impliziert auch, dass der Kynismus seine Forderung nach Anderswerden nicht mit Blick auf ein unbestimmtes Irgendwann stellt. Ihm geht es um die tätige Umsetzung im Hier und Jetzt. Am Beispiel des Kynismus kommt also die Möglichkeit zum Vorschein, körperliche Kritik- und Widerstandspraktiken zu denken, ohne dabei jedoch Verklärungen oder Engführungen auf bestimmte Gruppen und Individuen zu betreiben. Diese Analysebewegung soll nun genauer herausgearbeitet werden.

Wie eingangs erwähnt legt der Kynismus besonderen Wert darauf, eine allgemein zugängliche Lehre zu sein. Das Wissen, das er vermitteln will, ist dezidiert nicht abstrahierend-theoretisch und wird dementsprechend nicht mithilfe von Schriften weitergegeben. Stattdessen erfolgt das Unterrichten über »Vorbilder, Erzählungen, Anekdoten, Beispiele« (MW, 275–276). Vor diesem Hintergrund bezeichnet Foucault den Kynismus als »eine einfache Lehre, eine praktische Lehre« (MW, 273) und als »volkstümliche Philosophie« (MW, 268). Passend dazu suchen die Kyniker bevorzugt belebte Plätze oder allgemein Menschenmengen auf, um dort eindringliche Reden zu halten, die Foucault in *Fearless Speech* als »kritische Predigt« charakterisiert:

»First, the critical preaching of the Cynics. [...] The Cynics [...] disliked this kind of elitist exclusion and preferred to address a large crowd. For example, they liked to speak in a theater, or at a place where people had gathered for a feast, religious event, athletic contest, etc. They would sometimes stand up in the middle of a theater audience and deliver a speech. [...] Preaching [...] involves the idea that the truth must be told and taught not only to the best members of the society, or to an exclusive group, but to everyone.« (FS, 119–120)

Das unbedingt öffentliche Tätigwerden ist eines der entscheidenden Merkmale des Kynismus. Sein Ziel ist es, eine Wirkung auf und in die Massen hineinzu entfalten. Wie bei Sokrates soll dabei das Selbst der angesprochenen Personen getroffen und zu tiefgreifenden Modulierungen bewegt werden. Eine weitere Gemeinsamkeit ist der Störungswille und die Aggressivität im

Auftreten, wobei die Kyniker beides bis zur Militanz steigern. So bezeichnet Foucault die kynische Mission als »Kampf« und »Angriff«:

»Der kynische Kampf ist ein [...] ausdrücklicher, absichtlicher und ständiger Angriff, der sich an die Menschheit im allgemeinen wendet, an die Menschheit in ihrem wirklichen Leben, wobei der Horizont oder das Ziel ist, sie zu ändern, sie in ihrer moralischen Einstellung (ihrem *ethos*) zu ändern« (MW, 364)

Der Kreis der möglichen Adressat:innen ist also, so wird am Zitat deutlich, maximal unspezifiziert und ihr potenzieller Wirkungsbereich somit grenzenlos. Die Verwirklichung eines anderen, besseren Lebens schließt für sie nichts weniger als die »Veränderung der ganzen Welt« (MW, 373) mit ein. Foucaults Interpretation zufolge praktiziert der Kynismus somit, wie Sonderegger formuliert, eine »ziemlich einzigartige Öffnung in politischer Hinsicht [...]; eine Öffnung der *polis* in eine geradezu kosmopolitische Richtung« (Sonderegger 2019, 98).

Der Begriff des Kosmopolitismus lässt sich nutzen, um auf die Komplexität des Verhältnisses zwischen Kynikern und Massen hinzuweisen. Dieser Begriff impliziert eben kein Außenstehen, sondern ein Bewusstsein über eine Zugehörigkeit, oder, stärker formuliert: Die Bejahung der eigenen Teilhabe an einem Ganzen. Diese Teilhabe ergibt sich für die Kyniker bereits aus dem bloßen Faktum, dass sie selbst ein konstitutiver Teil ebendieser Gesamtheiten sind. Daraus entsteht ihr Gefühl einer ethischen Verantwortlichkeit für die gesamte Menschheit, die sie in ihrer Subjekt-Verfasstheit zu ändern suchen. Dass die Kyniker diese Aufgabe auf sich nehmen, bedeutet jedoch nicht, dass sie die Massen als passives Bearbeitungsmaterial begreifen. Stattdessen stehen kynische Prediger und Angesprochene in einer Beziehung der Wechselseitigkeit zueinander. Denn indem die Kyniker die Rolle der »Amtsträger der ethischen Universalität« (MW, 391) annehmen, machen sie sich und anderen transparent, dass der Zustand der Menschheit sie betrifft. Es ist dieses Affiziertwerden durch die Massen, das sie erst aktiv werden lässt. Die Menschen empfangen demnach nicht nur etwas von den Kynikern, sondern regen sie auf eine bestimmte Weise erst zum Geben an. Den Anbeginn ihrer Tätigkeit als intervenierende Unruhestifter gewinnen die kritischen Prediger also aus einer Art seismografischen Wahrnehmung der Kollektivitäten, zu denen sie sich selbst zählen.

An dieser besonderen Beziehung der Kyniker zur Menge und zur Menschheit wird bereits ein Drang zum Sich-Kümmern, zu einer Sorgepraxis sichtbar. Die große Bedeutung von Sorge für die kynische Praxis

wird von Foucault wiederum an mehreren Stellen betont. Und erneut, wie bei Sokrates, ist das Ziel der kynischen Interventionen, eine Sorge um andere mit der Befähigung zu einer Sorge um sich selbst zu verflechten. Foucault identifiziert in diesem Zusammenhang

»ein[e] doppel[t]e *epimeleia*, die bewirkt, daß der Philosoph (in diesem Fall der Kyniker) derjenige ist, der darüber wacht, worüber die Menschen wachen. Ihre Sorge, ihre *epimeleia* besteht darin, über die Sorge der Menschen zu wachen. Sorge zu tragen für die Menschen, das erscheint hier als die eigentliche Aufgabe des kynischen Philosophen. Diese Aufgabe nützt also allen Menschen. Sie wiegt bei weitem alle privaten Tätigkeiten auf.« (MW, 392)

An anderer Stelle heißt es bekräftigend: »Man findet bei den Kynikern viele Zeugnisse für die Bedeutung dieser Sorge um sich, dieser Regel ›Kümmere dich um sich selbst‹.« (MW, 310). Die (Selbst-)Sorge gilt den Kynikern dabei sogar als die Praxis, mit der sich das utopische Begehren verwirklichen lässt: »Und in der Rückkehr von sich zu sich selbst, in dieser Sorge um sich liegt das Prinzip des Übergangs zu dieser anderen Welt, die der Kynismus verspricht.« (MW, 407).

9.5.2 Die Münze umprägen: Der kynische Körper

Worin genau besteht die Spezifität der kynischen Sorgepraktiken? Und was macht die (Selbst-)Sorge für die Kyniker zu einem solch vielversprechenden Ansatzpunkt von Hoffnung? Wie auch die anderen antiken Schulen begreifen die Kyniker die (Selbst-)Sorge als eine ichbezogene Wahrheitsgenerierung. Diese besteht darin, dem Subjekt Einsicht in seinen eigenen Werdensprozess zu verschaffen und diese Prozessualität somit zu öffnen für fehlerbehebende Eingriffe – wobei der bloße Klarheitsmoment, den die Sorge bewirkt, bereits die erste Korrekturleistung darstellt. Allerdings betonen die Kyniker in besonderem Maße, dass eine solche Sorge niemals rein kognitiv-verstehend oder objektifizierend ist: »Diese Wahrheit muß das Subjekt in Mitleidenschaft ziehen. Auf gar keinen Fall wird das Subjekt Gegenstand einer wahren Rede.« (HS, 305). Da die kynische Wissensvermittlung also unbedingt das Subjekt involviert, ist es nur konsequent, dass die Wahrheit im Kynismus mittels des Körpers anschaubar in die Welt getragen wird. Foucault formuliert in diesem Zusammenhang, dass die Kyniker »am Körper selbst das sichtbare Theater der Wahrheit inszenieren« (MW, 241). An anderer Stelle heißt es ausführlicher, im kynischen Verständnis sei der Körper

»ein Zeugnis, das durch eine Existenz, eine Lebensform im konkretesten und materiellsten Sinne dieses Ausdrucks gegeben, offenbart und beglaubigt wird, ein Zeugnis der Wahrheit, das durch den und im Körper, durch die Kleidung, das Benehmen, die Handlungsweise, die Art zu reagieren und sich zu verhalten gegeben wird. Der Körper der Wahrheit selbst wird durch einen bestimmten Lebensstil sichtbar, aber auch lächerlich gemacht.« (MW, 229)

Der Körper selbst soll also zu einer beispielbaren Oberfläche, zu einer Bühne gemacht werden, auf der eine Wahrheit inszeniert werden kann. Diese ist dabei nicht substanzartig im Körper versteckt. Vielmehr geht es den Kynikern darum aufzuzeigen, dass der Körper kein sichtbares Zeichen eines aufzudeckenden, »tiefliegenden« So-Seins ist und diese Vorstellung somit »lächerlich gemacht« werden kann. Die Wahrheit, die es zu inszenieren gilt, ist also die, dass es eine solche Wahrheit nicht gibt. Dass Foucault sich auf Begrifflichkeiten rund um Theater stützt, lässt jedoch auch stutzig werden. Abermals scheint sein Denken in Richtung eines Voluntarismus zu tendieren, dem es an einem Gespür für die Vulnerabilität und Inertheit des Körpers fehlt, also für die durch Macht- und Herrschaftseinwirkungen hergestellten Verfasstheiten des Körpers, die seine Handlungsfähigkeit strukturieren. Genau dieser Interpretation schiebt Foucault jedoch einen Riegel vor, wie ich nun anhand von Ruth Sondereggers Auslegung von Foucaults kynischer Kritik aufzeigen werde.

Im Zentrum von Sondereggers Interpretation steht der Begriff des »Ent/Üben[s]« (Sonderegger 2019, 253. Hervorhebung im Original), den Foucault selbst in abgewandelter Weise in Bezug auf die Kyniker verwendet (HS, 128). Ent/Üben bezeichnet dabei eine Auseinandersetzung mit körperlichen Habitualisierungen im Modus eines »forschenden Experimentierens« (Sonderegger 2019, 253). Deren Zweck ist es, die Grenzen der Modulationsmöglichkeiten des eigenen Körpers auszutesten und gegebenenfalls zu verschieben (ebd.). Ein solcher Prozess begreift den Körper dabei als ein Produkt seiner individuellen wie auch gesellschaftlichen Geschichte. Das *Entüben* bezieht sich auf die teils weit zurückreichenden leiblich-sedimentierten Handlungsroutrinen, die angeeignete Reflexe und Haltungen, über die Macht, Herrschaft und Gewalt in den Körper eingelassen sind. Sein Pendant des *Übens* bezeichnet wiederum die Ausbildung anderer Körperdispositionen, die jedoch erst durch experimentelle Überschreitungen genaue Gestalt annehmen. Üben und Entüben sind folglich Bestandteile von ein- und demselben Vorgang, der zusammenfassend als eine leibliche, ent-subjektivierende Praxis beschrieben werden kann. Wie ein solches Austesten

dabei genau aussehen kann, ist abhängig von den jeweiligen Machtbeziehungen, in denen das Subjekt situiert ist. Dies bedeutet auch, dass es sich nicht um eine Arbeit am vermeintlichen *tabula rasa* der eigenen Subjektivität handelt. Das Ent/Üben der Kyniker kalkuliert vorgängige Verfasstheiten mit ein, ja es nimmt sie sogar aktiv als den Ansatzpunkt, von dem aus sich die übende Praxis überhaupt erst entfalten kann.

Dass die Kyniker in dieser Weise um die körperkonstituierende Arbeit von Macht und Herrschaft wissen, wird auch anhand einer zentralen Metapher deutlich, die Foucault von den Kynikern übernimmt. Diese verglichen ihre Praxis mit dem Umprägen einer Münze (MW, 297–298). Dieses Bild lässt sich assoziieren mit den subjektformierenden Modifikationen, die die Kyniker mit und an ihrem Körper vornehmen, sowie mit einer Materialität, die eine eigene Trägheit und Störrigkeit besitzt. In dieser Materialität werden trotz der Veränderungsbemühen sowohl vorgängig als auch zukünftig Spuren des Bestehenden zu finden sein. Etwas weniger technisch formuliert, die Münze *ist* bereits geprägt und diese Prägung kann unmöglich restlos ausgelöscht werden, auch nicht durch eine noch so umfassende Neuprägung. Sie wird stets Anzeichen des vorherigen Gebrauchs und des Bearbeitungsprozesses davontragen und somit niemals eine perfekte Neuschöpfung sein. Für die Kyniker bedeutet dies konkret, dass sie das Einstudieren von vergangenheitsauslöschenden, perfektionierten (und damit disziplinierenden) Körpervollzügen noch nicht einmal anstreben, wie Sonderegger betont (Sonderegger 2016, 64). Ihr Bewusstsein über die ständige Beziehung zum Vorherigen ergibt sich aber auch bereits aus der Tatsache, dass sich die Aufgabe der Neuprägung erst aufgrund des vorhandenen Materials und seiner Modifikationsbedürftigkeit stellt. Das zu bearbeitende Material ist vorgefunden, es war zu keinem Zeitpunkt formlos und wird in diesem Sinne niemals »heil« sein. Allerdings dürfen die Möglichkeiten einer Umprägung auch nicht unterschätzt werden. In den Worten Foucaults: »Von diesem Gesichtspunkt aus ändern die Kyniker sozusagen zwar nicht das Metall dieser Münze. Aber sie werden das Bildnis ändern« (MW, 298).¹⁶

16 Umso wichtiger ist es, auf die Grenzen der Münz-Metaphorik hinzuweisen. Die Rede von der Münzprägung erlaubt allzu leicht den Schluss darauf, dass das Material jemals blank gewesen sei und ihm in einem einmaligen Prozess eine Prägung aufgedrückt würde. Demgegenüber veranschlage ich hier eine stärker Butler-inspirierte Körpertheorie, wonach Körperkonstituierung weder jemals abgeschlossen ist noch im Modus einer Einarbeitung oder Verinnerlichung in einen vormals »unbeschriebenen« Körper stattfindet. Es handelt sich um eine andauernde, prozessuale, auf Wiederholung angewiesene Hervorbringung. Genau diese Prozessualität oder, mit Butler

In ihrer ausprobierenden Körperarbeit stoßen die Kyniker also auf Möglichkeiten des Flüssigmachens, aber auch auf die radikale Unverfügbarkeit des eigenen Körpers. In ihrem Ent/Üben treffen Momente der Ermöglichung auf jene verkörperlichten Effekte von Macht, Herrschaft und Gewalt, die sich niemals restlos beheben lassen und bei denen sich der eigene Körper als fundamental entäußert zeigt. Typisch kynisch ist hingegen, diese mangelnde Verfügungsgewalt keinesfalls zu bedauern, sondern sie im Gegenteil in weiterhin anti-herrschaftlicher Absicht zu wenden. Die Kontrolllosigkeit ist für sie keine böse Überraschung, sondern wird von vornherein mitbetrachtet, wie Sonderegger interpretiert: »[M]an [müsste] sich kynische Praktiken des Ent/Übens wohl als Experimente vorstellen, die immer zugleich oder zumindest wieder auch zulassen, dass sie aus der Bahn geraten; als Experimente, die sich ablenken lassen oder aussetzen – im Sinne von aufhören – können.« (Sonderegger 2019, 144). Darin ist der Versuch erkennbar, einen endgültig unterwerfenden Zugriff auf den Körper als gewaltvoll zu entlarven. Ebenso lassen sich auch die spektakulären Aktionen der antiken Kyniker deuten, die durch öffentlichen Sex, öffentliches Masturbieren und öffentliches Essen das »Ärgernis der Natürlichkeit« (MW, 331) inszenierten – und gleichzeitig die damit verbundenen Schamgefühle und Moralvorstellungen verlachten. Demnach ging es ihnen darum, die Bedürftigkeit des Körpers sichtbar zu machen und ihn in ebendieser Verfasstheit anzunehmen. Dies führt zugleich zu einem weiteren entscheidenden Merkmal der kynischen Praxis: Sie ist untrennbar verbunden mit *positiven* Affekten. Dass der Ausgang ihrer Experimente ungewiss ist, wird freudig angenommen, denn das Experimentieren selbst ist eine lustvolle, glücklich machende Praxis. Und das provokante Leben in der Öffentlichkeit, wie es die Kyniker anstreben, ist das Gegenteil von Scham, Versteck, Elend und Ernsthaftigkeit. Foucault spricht in diesem Zusammenhang von den kynischen »Prinzipien des wahren Lebens – das unverborgen, unvermischt, gerade und stabil, unvergänglich, glücklich sein soll« (MW, 298).

Wie auch die anderen Formen der *epimeleia heautou* besteht der Kynismus also, so wird deutlich, in einer kontinuierlichen, sorgförmigen Aufmerksamkeit gegenüber dem eigenen Selbst, oder genauer: Dem *verkörperten* Selbst. Das Ziel ist dabei kein argwöhnisches, herrschaftsverfestigendes Verdachtsverhältnis zum Körper, sondern eine gegenteilige, nämlich gewähren-

gesprochen, »Iterabilität« (Butler 2016a, 231) sorgt für die »Vermachtung« des Körpers, eröffnet aber zugleich die Chance für unvorhergesehene Eingriffe, wie sie die Kyniker vornehmen.

de, aber nicht übersanfte Hinwendung. Darin implizit ist die einfache und dennoch häufig übersehene Prämisse, dass das Subjekt schlichtweg leiblich *ist* – und jegliche Ent-Subjektivierung somit notwendigerweise den Körper betrifft. Der Eingriff in die eigenen körperlichen Handlungsmuster ist demnach, genauso wie das Üben und Entüben an sich, nicht dezidiert kynisch. Allerdings behandeln die Kyniker die leibliche Umarbeitung nicht als ein Nebenprodukt des Diskurses, sondern stellen sie ins Zentrum ihrer Lehre und favorisieren sie sogar gegenüber der Unterredung: »Der kurze Weg: der Weg der Übung. Der lange Weg: der Weg des Diskurses.« (MW, 275). Der kynische Aufruf zur (Selbst-)Sorge hatte jedoch auch Geltung über den Körper hinaus. Dies liegt zum einen an seinen kosmopolitischen Dimensionen; zum anderen mussten in den Augen der Kyniker *sämtliche* Gebote und Verbote hinterfragt und gegebenenfalls unterlaufen werden, wie Foucault deutlich macht (MW, 316).

Diese tiefgreifende Skepsis gegenüber festen Wahrheits- und Glaubenssätzen fängt Foucault mit noch einer weiteren Formulierung ein. Demnach plädieren die Kyniker dafür, »das Thema des wahren Lebens gewissermaßen eine Fratze schneiden zu lassen. [...] Es handelt sich [...] um eine Art von karnevalesker Kontinuität mit dem Thema des wahren Lebens« (MW, 298–299). Im Vergleich zu anderen Philosophieschulen ist der Kynismus eine Anti-Lehre, der die Existenz von Wahrheiten nicht völlig ausschließt, ihnen aber oftmals keine Letztgültigkeit zuspricht. Dies gilt sogar für ihre eigenen Praktiken: Dass das kynische Ent/Üben jederzeit abbrechen kann, zeigt eine belustigte und zugleich destruktive Steigerung des Sorgemotivs selbst. Eine perfektionierende Überapplizierung ist nicht im Sinn der Kyniker, eher muss selbstsorgend anerkannt werden, dass *diese* (Selbst-)Sorge nun ein Ende hat. Im Vergleich zu den anderen Schulen kommt den Kynikern somit die Rolle eines »zerbrochenen Spiegels« (MW, 302) zu. Sie verorten sich in deren Sorgeprogrammatiken und übernehmen daraus Elemente, die sie anschließend bis zur parodistischen Verzerrung hin steigern. Auf diese Weise leben Foucaults Kyniker auch unter den Philosophien der antiken *polis* ein Grenzgängertum.

9.5.3 Kynische Kritik

An dieser Stelle drängt sich erneut die Thematik einer affirmativen Kritik auf, also einer Kritik, die gegen fremdbestimmende Macht- und Herr-

schaftsformationen arbeitet, dabei jedoch ein Nein-Sagen mit kreativen, freudigen Umformungen und Neubesetzungen verbindet. Die Kyniker mit ihrer Experimentierfreude und ihrem Fokus auf positive Affekte erscheinen als geradezu paradigmatische Vertreter dieser Art von Kritik. Die Bestandsaufnahme ihrer eigenen Machtformiertheit ist bei ihnen untrennbar verknüpft mit einem spielerischen, genießerischen Anderswerden. Oder, mit Sonderegger gesprochen: »Das Ent/Üben ist eine so analytische wie erfinderische Kritik.« (Sonderegger 2016, 64). Sogar im Vergleich zu den anderen antiken Schulen zeigen sich Foucaults Kyniker dabei besonders geschickt darin, scheinbar unvereinbare Aspekte zu einer äußerst komplexen Kritikpraxis zu synthetisieren. In ihr finden sich: Die mikropolitische Aufmerksamkeit gegenüber dem individuellen Körper und der radikal globale Befreiungsanspruch; das antagonistische Dagegen-Sein und das maximal ausgeweitete Gefühl von Sorgeverpflichtung; die Einsicht in die Schlechtigkeit der jetzigen Welt und das große Vertrauen in die weltbildenden Potenziale der eigenen Praxis; die Fähigkeit, Eigengesetzlichkeiten des Körpers zu akzeptieren und gleichzeitig immer wieder seine Veränderbarkeit unter Beweis zu stellen; und schließlich die Kompetenz, einen scheinbar stummen, durchhabitualisierten, vertrauensselig-behäftigen, »kritikblinden« Körper in kritischer Absicht zum Sprechen zu bringen.¹⁷

Dass Foucault den Kynikern in seiner Genealogie einen besonderen Stellenwert einräumt, zeigt sich nicht nur an seinem deutlich sympathisierenden Unterton. Anders als im Fall der sokratischen und platonischen *parrhesia* diagnostiziert Foucault ihnen auch keine teilweise Vereinnahmung in Form von pastoralen Führungstechniken und moderner Politikberatung. Stattdessen werden sie stets als Formen von Widerspenstigkeit beschrieben. Dies kann inhaltlich durch Foucaults nicht-systematisierte Beschäftigung mit dem Kynischen erklärt werden, die nicht bis in die heutige Zeit reicht. Denkbar ist jedoch auch, dass Foucault deren Anti-Lehre indirekt als Beweis dafür liest, dass sich Kritiker:innen eine antagonistische und konfrontative Haltung bewahren können. Damit stehen sie stellvertretend für den Befund, dass die Geschichte der Kritikpraktiken noch längst nicht abgeschlossen ist. Wie jedoch steht es um die kynische Kritik in der heutigen Zeit? Die-

17 Zu diesem letzten Punkt schreibt Sonderegger: »Habitualisierte Praktiken treten zumeist in der Gestalt [von] ohnmächtig machenden ›Strukturen‹ und damit als das Gegenteil von Kritik auf. Umso erstaunlicher, aber auch verheißungsvoller ist Foucaults Anspruch, die Haltung der Kritik von genau ihnen her zu entwickeln.« (Sonderegger 2019, 36).

se Frage ist riskanter als sie zunächst scheint. Denn mögliche Antworten bergen die Gefahr, Theorieansätze und Praktiken in eine sehr spezifische Genealogie einzuschreiben, ohne dass sie sich selbst in dieser Weise artikuliert und verortet hätten. Angesichts dessen soll betont werden, dass ich nicht intendiere, eine Nachfolge des antiken Kynismus in der Gegenwart zu bestimmen. Es geht mir vielmehr um bestimmte, sich in gegenwärtigen Kritikpraktiken wiederholende Merkmale, mit deren Hilfe ebendiese Praktiken besser beschreibbar werden.

Vor diesem Hintergrund eignen sich insbesondere die Arbeiten von Paul B. Preciado dazu, als Artikulationsraum für eine kynisch inspirierte Kritik in der Gegenwart gelesen zu werden. In ihnen verbinden sich auf typisch kynische Weise ein kritisches Nachdenken über den Körper mit einem Mut zur experimentellen, am eigenen Körper vollzogenen Kritik. Sowohl in *Testo Junkie* als auch im *Kontrasexuellen Manifest* wird beides innertextlich umgesetzt durch ein hybrides Schreiben. Genealogisch-theoretische Rückverfolgungen von körperlichen Subjektivierungen wechseln sich ab mit Offenlegungen des persönlichen und aktivistischen Hintergrunds, der diese theoretischen Überlegungen informiert. Beide Textfäden werden ineinander verwoben durch die kritische Ansprechhaltung, die Preciado stets bewohnt. Und wie für kynisch inspirierte Kritiken üblich, arbeitet diese angestrebte Affizierung mit Drastik, Verballhornung und Militanz.

So fordert das *Kontrasexuelle Manifest* auf zur vertraglich bindenden Absage an die Zweigeschlechtlichkeit und gibt Empfehlungen zu bewusst dadaistisch gehaltenen Körperpraktiken, die die vermeintlich eindeutige Grenzziehung zwischen Dildo und Penis, Künstlichkeit und Natur angreifen (Preciado 2003). In *Testo Junkie* hingegen begibt sich Preciado in die Rolle des »zerbrochenen Spiegels«, aus dem heraus dem Betrachter eine als monströs kodierte Fratze entgegenblickt, die er aber dennoch als die eigene anerkennen muss:¹⁸

18 An dieser Stelle soll angemerkt werden, dass die Thematik der Monstrosität zahlreiche Arbeiten der Queer Theory durchzieht. Zusammengefasst bilden sie ein Archiv der alltagsweltlichen und theoretischen Strategien gegen die eigene Enthumanisierung. Preciados resignifizierende Umkehrfigur, bei der die zugeschriebene Monstrosität bewusst angenommen und auf die zuschreibende Person zurückgespiegelt wird, ist eine davon. Einen anderen Akzent setzt Sonny Nordmarken, der anhand des Begriffes der Monstrosität terrorisierende Blickregime beschreibt, denen er vor und während seiner Transition ausgesetzt war (Nordmarken 2014).

»In order to accomplish the work of therapy for the multitudes that I have begun with these doses of testosterone and with writing, I now need only to convince you, all of you, that you are like me, and not the opposite. I am not going to claim that I'm like you, your equal, or ask you to allow me to participate in your laws or to admit me as a part of your social normality. My ambition is to convince you that you are like me. Tempted by the same chemical abuse. You have it in you: you think that you're cis-females, but you take the Pill; or you think you're cis-males, but you take Viagra; you're normal, and you take Prozac or Paxil in the hope that something will free you from your problems of decreased vitality, and you've shot cortisone and cocaine, taken alcohol and Ritalin and codeine . . . You, you as well, you are the monster that testosterone is awakening in me.« (Preciado 2013, 398)

»You have it in you«: Dieser Satz klingt bedrohlich, ermutigend und ironisch-verspielt zugleich – und soll wohl genau das sein. Er führt außerdem zu einem spezifischen Wissens- und Erfahrungsumfeld, das Preciado in *Testo Junkie* als lebensweltliches Laboratorium kritischer Praktiken beschreibt, und das weitere Aspekte einer kynischen Kritik in sich vereint. Es handelt sich dabei um Drag-King-Workshops in der Tradition der Performerin Diane Torr. Zur weltweiten Verbreitung dieses Konzeptes trug Preciado selbst maßgeblich bei. Das bis heute ungebrochene Interesse an den Workshops führt *Testo Junkie* auf ihre Gemeinschaftlichkeit zurück, die laut Preciado durch nichts weniger getrieben ist als durch die Durchführung eines »collective plan of action for the reprogramming of gender« (Preciado 2013, 368). Immer wieder neu belebt wird dieser Plan nicht durch akademisierte Wissensweitergabe, sondern durch Gemeinschaften, Netzwerke, intersubjektive Beziehungen:

»This is how I was given access to a culture of resistance against the normalization of gender organized around an array of drag king micropolitics that generated platforms to create and distribute knowledge. Drag king culture made its appearance in New York and San Francisco in the mid- 1980s, in the workshops of Diane Torr, Annie Sprinkle, and Jack Armstrong; the performances of Moby Dick, Dred, Split Britches, and the Five Lesbian Brothers; and the photographic work of Del LaGrace Volcano. This culture hasn't found its niche in universities or archives; it has spread through a network of bars, clubs, and organizations that today reaches from San Francisco to Istanbul.« (Preciado 2013, 369)

In dem Experimentieren mit – eigenen und nicht-eigenen – Maskulinitäten geht es um die Entwicklung einer kritischen Sozialität mit langanhaltenden Wirkungen auch über den temporären Workshop-Raum hinaus, um weitläufige Selbst- und Fremdaufführungen mit dem »drag king virus« (Preciado 2013, 373). In seinen Effekten ist dieser Selbstversuch dabei offen und individuell: »In any case, the drag king destiny of each participant is an in-

soluble enigma until the moment when the transformation is produced.« (Preciado 2013, 368). Drag Kinging als Praxis ist somit, ganz im Sinne von Foucaults Kynikern, ein Wissensgeschenk, mit dem die Rezipient:innen anstellen können, was sie wollen. Und auch zu dem spektakulären öffentlichen Auftreten der antiken Kyniker gibt es ein Drag-King-Pendant. Wie Preciado beschreibt, gehört zum Workshop ein Streifzug durch den öffentlichen Raum (Preciado 2013, 373). Durch das Verkörpern von Cis-Maskulinität geschieht eine Raumeinnahme der Stadt, die klandestiner ist als die dramatischen Ansprachen der antiken Kyniker, aber dennoch eine Art von Selbstautorisierung darstellt: »For me, being a drag king is [...] to experiment with the city, the body, sex, public speech the way a cis-male would. Without excuses. Without naturalization.« (Preciado 2013, 372). Und schließlich sorgt diese kritische Körperpraxis für Belustigungen, für Drag-King-Highs:

»Becoming a drag king is seeing through the matrix of gender, noticing that men and women are performative and somatic fictions, convinced of their natural reality. This vision of the world makes you laugh, blows a current of buoyant air under your feet, makes you float – political ecstasy.« (Preciado 2013, 374)

In der Entnaturalisierung *sämtlicher* Geschlechtsidentitäten kündigt sich ein universalisierendes Kritikprojekt an, wie Preciado selbst an anderer Stelle bekräftigt.¹⁹ Über alle diese Punkte ergibt sich eine Art genealogische Freundschaft oder sogar Verwandtschaft zwischen Preciados somatisch-theoretischem Aktivismus und den Praktiken der Kyniker. Preciados Arbeiten liefern somit einen Ansatzpunkt in der Frage, was und wie eine Kritik heutzutage sein kann, die somatisch getragen und als solche kynisch inspiriert ist – auch wenn sie nicht als direkte Nachfolgerin des Kynismus intendiert ist.

9.6 Kritik als Sorge. Zum Feminismus der kritischen Praktiken

Dem Begriff der Kritik habe ich mich in der bisherigen Auseinandersetzung von vielen Seiten angenähert, ohne ihn jedoch explizit als das gesuchte feministische Kritikkonzept zu konturieren. Dies soll in diesem Abschnitt

¹⁹ »For a long time I believed that only people like me were really in deep shit. Because we aren't and will never be Little Women or James Bond heroes. Now I know that shit concerns all of us, especially Little Women and James Bond heroes.« (Preciado 2013, 122).

geschehen. Wie ergibt sich aus Foucaults Nachdenken über Widerstand, Aufklärung und *parrhesia* ebendieser Kritikbegriff und was macht ihn genau aus?

Dazu muss zunächst eine Vorbemerkung über diese vier Begrifflichkeiten gemacht werden. Wie so häufig betreibt Foucault auch hier »Verflüssigungen« (Schubert 2017, 236), das heißt, Widerstand, Aufklärung, *parrhesia* und Kritik werden in ihrer jeweiligen Eigenheit lose bestimmt und gleichzeitig matrjoschkaartig ineinander verschachtelt. Auf eine weitgehend unausgesprochene Weise bildet die Kritik dabei das Zentrum der *parrhesia*-Vorlesungen. Um sie herum werden die genealogischen Faltbewegungen organisiert, mit denen Foucault sein eigenes Kritikverfahren ergründet. Sowohl das parrhesiastische Sprechen als auch die europäische Aufklärung erscheinen dabei in seiner Erzählung als historische »Etappen« auf dem Weg hin zur Genese heutiger kritischer Praktiken. Allerdings wird auch die Thematik des Widerstands – im Sinne eines tätigen Aufbegehrens – indirekt in die Vorlesungen miteingewebt. So befassten sich die antiken Philosophieschulen, die zur *parrhesia* befähigten, dezidiert mit der Lebensführung, d.h. mit den konkreten, alltäglichen und verkörperten Praktiken. Dass Foucault diese Art des philosophischen Lebens in seine Genealogie einbezieht, deutet darauf hin, dass er die Grenzziehung zwischen philosophischer Kritik und Widerstand verunklaren möchte. Der Vorstellung, dass Kritik eine alleinige Angelegenheit der heutigen, professionalisiert-akademischen Philosophie sei, erteilt Foucault dementsprechend eine deutliche Absage (MW, 280). Sein Fokus liegt nicht auf der Kritik als einer rein intellektuellen, fleißigen Gelehrsamkeit; sondern auf dem »Leben der Kritik« (Sonderegger 2019), also ihren real vorfindlichen Ausprägungen und Bewegungen, die sich im gesamten sozialen Raum vollziehen. Aus diesem Anspruch erklärt sich auch, dass Foucaults Kritikbegriff nicht trennscharf bestimmbar ist. Kritik greift faktisch auf Praktiken des Protests und des Aufbegehrens über bzw. geht mit diesen einher, weswegen Foucault sein Kritikkonzept auch aus einer verworrenen Geschichtlichkeit her entwickelt und eben nicht über eine rein begriffsdefinitivistische Denkarbeit.

Dennoch lässt sich der entfaltete Kritikbegriff unter einer Charakterisierung rubrizieren: Foucault demonstriert, dass Kritik eine Praxis der (Selbst-)Sorge ist. Allgemein gesprochen handelt es sich dabei um eine reflexive wie praktische Aufmerksamkeit, die das Subjekt sich selbst, seiner Verortung in dieser Gesellschaft und infolgedessen der grundlegenden Verfasstheit der Gesellschaft zukommen lässt; und die zu einer Ethik des

Wahrsprechens (gegen-)über Macht und Herrschaft führt. In dieser Bestimmung bleibt der Begriff der Kritik zunächst sehr formal und zeigt sich deutlich als die Sedimentierung der von Foucault erzählten Geschichte, die von der antiken *parrhesia* zu Kant reicht. Das Verständnis von *Kritik als Sorge* impliziert jedoch noch weitere, ethisch und politisch brisantere Aspekte. Diese sollen hier noch einmal expliziert, zusammengefasst und ergänzt werden.

Insbesondere beinhaltet ein solches Kritikkonzept eine unbedingte Absage an die Vorstellung eines vollständig souveränen Subjekts. Anstelle dessen setzten Foucaults Analysen eine Historizität und – damit verbunden – die Notwendigkeit eines *passiv-rezeptiven Moments*. Kein Subjekt schöpft seine kritischen Fähigkeiten aus sich heraus. Es bezieht sie vielmehr aus einer Geschichte und einer Involvierung in ein soziales Leben, über das ethische Selbstmodulierungen angestoßen und kritische Praktiken tradiert werden. Das Gelingen dieses Prozesses setzt voraus, dass das Subjekt dafür empfänglich ist und in seinem *ethos* angesprochen werden kann. Oder, im hier veranschlagten Vokabular: Dass es mittels einer intersubjektiven Sorge zu einer Sorge um das eigene Selbst bewegt werden kann. Der genaue Ursprung einer solchen Weitergabe, die sich im Kritikerin-Subjekt aktualisiert und fort-schreibt, bleibt dabei stets unbekannt. Der Versuch einer Rückverfolgung bis auf den »Nullpunkt« würde eben eine umfassende, überindividuelle, genealogische Spurensuche in Gang setzen, wie sie Foucault unternimmt. Dies bedeutet zugleich, dass sich das Subjekt mit dem, »was zu ihm gehört«, stets intransparent bleibt. Oder, um dies noch einmal schärfer zu formulieren: Auch in Momenten des eigenverantwortlichen und in diesem Sinne intimen »Ich-Seins«, wie es ein mutiges, kritisches Sprechen ist, spricht das Subjekt von »anderswoher«. Das Sprechen im eigenen Namen zeigt sich somit als ein Selbstentzug. Ich-Sagen ist nur möglich auf dem Boden einer vorgängigen Kollektivität.²⁰

20 Diese Interpretation erinnert an Alteritätstheorien, insbesondere an Levinas, und, wie Sergej Seitz und Gerald Posselt aufzeigen, ist es durchaus möglich, Foucaults Spätwerk mit diesen Ansätzen zu verbinden (Posselt und Seitz 2018). Ich beziehe meine Deutung jedoch stärker aus post-strukturalistischen Theorien, etwa aus Foucaults eigenem Diskurs- und Archivbegriff; aus Judith Butlers (alteritätstheoretisch inspirierter) Subjektphilosophie; sowie aus Gilles Deleuzes und Félix Guattaris Plädoyer für die Vielheit des Subjekts: »Die direkte Rede ist ein losgelöstes Massenfragment und entsteht bei der Zergliederung des kollektiven Gefüges; und dieses ist immer eine Art Stimmengewirr, in dem ich meinen Eigennamen vernehme, ein Komplex von harmonischen

Für die Kritik – verstanden als Gesamtheit der pluralen Kritikpraktiken – bedeutet dies, dass sie ein *kollektives Erbe* darstellt. Das Wissen um kritische Praktiken, die bei Foucault häufig explizit als affektiv und verkörperlicht gedacht werden, ist also ein sozial und historisch gewachsenes Archiv. Dessen Wissensbestände sind dabei niemals stillgelegt und präsentisch vorhanden. Vielmehr unterliegen sie Umdeutungen, In-Anspruch-Nahmen, Verwehungen und anderen Kämpfen. Kritik zu üben stellt wiederum einen Zugriff auf dieses Archiv dar, womit sich die Kritikerin zugleich darin einschreibt und die vielfältigen Historizitäten der Kritik übernimmt, modifiziert oder sich hinterfragend darauf bezieht. Auch hier zeigen sich Figuren der Angewiesenheit, und zwar in einer Dopplung: Die Kritikerin ist angewiesen auf das vorgängige Wissensreservoir, an dem sie im kritischen Akt partizipiert. Gleichzeitig bedarf es einer *fortlaufenden, kollektivierten Sorge um die Kritik selbst*, um ihr Überleben zu sichern. Dies gilt Foucault zufolge nicht deswegen, weil sie konserviert und als quasi museales Anschauungsstück bewahrt werden müsste, wie dies in Institutionen wie Universität und Schule (»unser Kant«) häufig geschieht. Vielmehr geht es darum, die Kritik machanalytisch »auf dem Stand zu halten«, das heißt, ihre Trefflichkeit in Bezug auf veränderliche Macht- und Herrschaftsformationen wiederholt zu evaluieren. Eine solche Überprüfung involviert dabei unbedingt die Sorge um das eigene Selbst, das als Brennglas für die Subjektivierungen der Gegenwart dient; aber eben auch eine Fokussierung auf Herrschaftsstrukturen als Ganzes. Dass ein Sich-Kümmern um das Fortbestehen der Kritik dringend Not tut, zeigt sich wiederum bereits mit einem kurzen Blick auf die politische Gegenwart. Nicht nur ist das kritische Sprechen Repressionen ausgesetzt. Es wird auch massiv gefährdet durch illegitime, rechtspopulistische Aneignungen, bei denen eine pseudo-kritische Pose und die Reproduzierung von gesamtgesellschaftlich kultivierter Menschenverachtung als mutiges Wahrsprechen maskiert werden.

Der Aspekt einer in sich verschränkten, dreifachen Sorge – um das eigene Selbst, um andere sowie um die Kritik – lässt sich besonders gut einfangen mit dem von Sonderegger aufgeworfenen Begriff der »Sozialität der Kritik« (Sonderegger 2019, 359). Eine solche Sozialität manifestiert sich in lokalen, konkret-interpersonalen Beziehungen, geht jedoch auch darüber hinaus. So umfasst sie meiner Auslegung nach auch flüchtigere, undurchsich-

oder disharmonischen Stimmen, aus dem ich meine Stimme beziehe.« (Deleuze und Guattari 2010, 118).

tige Wissensnetzwerke, die keine »angesichtige« Bekanntschaft voraussetzen. Zu dieser Sozialität gehört außerdem, dass sie gesucht und *begehrt* wird. Dieses Begehren ist auch bei dem Foucault der *parrhesia*-Vorlesungen spürbar, wobei es sich bei ihm in einem scharfen Kontrast zu der Sedierung des kritischen Lebens zeigt, die die universitäre Philosophie Foucault zufolge produziert. Im Gegensatz zu dieser Ablehnungsgeste möchte ich jedoch – erneut in Orientierung an Sondereggers Interpretation – vorschlagen, eine Affirmation als treibenden Motor des Kritik-Begehrens zu sehen. Kritik bejaht vieles. Sie stiftet Beziehungen, die keine Gegen-Welt darstellen, sondern sich multilokal im fortlaufenden, prä-existenten sozialen Leben verorten. Sie konstituiert eine andere, eben kritische Subjektivität oder ethische Haltung, die im Zuge ihrer Formierung gleichzeitig bejaht wird. Zudem besitzen kritische Praktiken eine eigene Kreativität und einen Experimentierwillen, die über eine bloße Verneinung des Bestehenden hinausgehen. Vor diesem Hintergrund entwickelt und offeriert Kritik einen positiven, d.h. bestandsmäßig konturierten Wissensschatz, also konkrete Strategien zur Umarbeitung des eigenen Selbst und zur Intervention in gesellschaftliche Strukturen. Zuletzt kann Kritik in Foucaults Konzeption mit positiven Affekten verbunden sein. Dazu zählen Freude, Ekstase, das Verlachen von Herrschaftlichkeit und der Genuss, den eine praktisch vollzogene Entsubstanziierung des eigenen Selbst mit sich bringt. Ergänzend möchte ich auf »stille-re«, aber nicht minder positive Affekte verweisen, die Kritik mit sich führen kann. Die Existenz und die – wie auch immer periphere – Zugehörigkeit zu einer kritischen Sozialität kann Hoffnung schenken und Überlebenswillen stärken, ja sie kann dazu beitragen, die gegebene Realität überhaupt erst *lebar* zu machen. Dies gilt, weil sie dem Begehren nach einer Kritik einen Ort verleiht, es somit anerkennt und ausweitet.

In dem hier entfalteten Begriff von Kritik als Sorge geht es mir also darum aufzuzeigen, dass Aspekte wie Angewiesenheit, Intersubjektivität, Nicht-Souveränität, Begehren und Körperlichkeit nicht punktuell oder zufällig in Kritikakten dazukommen. Sie sind, so meine hier plausibilisierte These, wesentlich für Kritik selbst, ohne sie gibt es kein kritisches Leben. Feministisch sind diese Überlegungen dabei aus gleich mehreren Gründen. Zunächst übernehme ich eine »klassisch« feministische Kritikgeste. Diese besteht darin, diese oftmals abseitigen, unsichtbar gemachten Themenkomplexe ins Zentrum des Denkens zu rücken und somit auf ihre tatsächliche Bedeutsamkeit hinzuweisen. Außerdem sind diese hier herausgearbeiteten Merkmale von Kritik offenkundig feministisch konnotiert.

Ihr Gegenbild ist die Vorstellung eines heroisch-einzelgängerischen, gänzlich unabhängig und in völliger Selbstpossessivität handelnden Subjekts. Dabei ist es kaum nötig zu betonen, dass eine solche Handlungsmacht nur dann denkbar ist, wenn realitätsbestimmende Faktoren wie Klasse, Rassistifizierung, Vergeschlechtlichung und Begehrensnormierungen sowie, ganz allgemein, Abhängigkeitsverhältnisse ausgeblendet werden. Im Hinblick auf die von Foucault ebenfalls herauspräparierten Momente des mutigen, auf sich allein gestellten Sprechens habe ich wiederum für ein einseitiges Ermöglichungsverhältnis argumentiert. Diese Momente können nur zustande kommen aufgrund des »Feminismus der Kritik«, den vorgängigen Präparationsprozessen und der affizierenden Rezeptivität.

Meine Interpretation ist folglich daran interessiert, die Re-Souveränisierung, die das Ziel der antiken (Selbst-)Sorge war, zurückzudrängen zugunsten der benannten Aspekte, die Foucaults Überlegungen ebenfalls beireithalten. Damit wurde jedoch noch nicht untersucht, wie Foucault ebendiese Zielsetzung genau bespricht. Wie geht er um mit diesem antiken Ideal, das, so räumt Foucault ein, mit männlicher Virilitätsversessenheit (DE 4/344, 751) verwoben ist? Und, weiter gefragt: Was bezieht Foucault grundsätzlich aus seinem historischen Referenzrahmen, den er für seine Genealogie der Kritik auswählt, was wird in den Vordergrund gestellt und was ausgelassen? Diesen Fragen werde ich mich nun zuwenden, wobei es mir auch darum geht, die Möglichkeiten und Grenzen von Foucaults freigiebiger Geste auszuloten, mit der er sein eigenes kritisches Denken zur Verfügung stellt. Anders formuliert, ich möchte untersuchen, bis zu welchem Punkt die Aneignung von Foucaults Denkmaske tatsächlich möglich ist.

9.7 Foucaults Maske: Blinde Flecken und Abzweigungen

Foucaults Nutzbarmachung des geschichtlichen Kontexts der europäischen Antike kann nicht auf einen einzigen Rezeptionsmodus reduziert werden. In seinem Spätwerk finden sich durchaus Distanzierungen vom Maskulinitätismus der *polis*. So schreibt Foucault in *Der Gebrauch der Lüste* kritisierend von der antiken »Männermoral: eine Moral, die von Männern gedacht, geschrieben, gelehrt wird und an Männer – natürlich freie – gerichtet ist. Folglich eine männliche Moral, in der die Frauen nur als Objekte oder bestenfalls als Partner vorkommen« (SW2, 33). An anderer Stelle im selben Werk erläutert Foucault außerdem die Verbindung zwischen (Selbst-)Sorge und der »Kunst

des Befehlens« (SW2, 194), die der Hausherr im *oikos* zur Anwendung brachte. Zentrum der Untersuchung bleibt dabei jedoch der Herr, seine ethische Selbstausbildung und seine Beziehungen zu seiner Familie. Wie sich das Leben im *oikos* für freigebohrne Frauen und deren Kinder sowie für versklavte Menschen unter seiner Herrschaft konkret gestaltete, beschreibt Foucault nicht.

Dass die antike (Selbst-)Sorge zum Ziel hatte, ein Beherrschungsverhältnis gegenüber dem eigenen Selbst herzustellen, erwähnt Foucault hingegen ausgerechnet in Textpassagen mit merklich fasziniertem Unterton. In seiner Befassung mit Sokrates wird etwa auf eine genussvolles Besitzverhältnis gegenüber sich selbst verwiesen, das der antike Philosoph durch seine Sorgetätigkeiten erreiche:

»Diese Identität des Lebens im Verhältnis zu sich selbst [...] sichert ihm [Sokrates] einerseits eine Freiheit, verstanden als Unabhängigkeit, Nicht-Abhängigkeit, Nicht-Versklavung gegenüber allem, was es der Herrschaft und Beherrschung unterwerfen könnte, und gewährt ihm andererseits die Glückseligkeit [...], verstanden als Herrschaft des Selbst über sich selbst und als Genuß des Selbst durch sich.« (MW, 295)

An anderer Stelle wird dieser Topos präzisiert und auf die Gesamtheit der antiken Philosophieschulen ausgeweitet:

»[D]as souveräne Leben [ist] in der antiken Philosophie im allgemeinen ein Leben, das die Tendenz hat, ein Selbstverhältnis im Sinne der Nutznießung im doppelten Wortsinn herzustellen: als Verfügungsgewalt und als Lust zugleich. [...] Souverän zu sein bedeutet vor allem, sich selbst zu gehören. [...] Dieses Verhältnis [...] ist auch ein Verhältnis von Nutznießung und Genuß. Man genießt sich selbst im souveränen Leben« (MW, 351)

In gewohnter Art erläutert Foucault zwar, dass ein solcher Selbst-Genuss nicht solipsistisch, sondern unbedingt mit einer Hinwendung zu den Anderen verbunden ist:

»Sich selbst gegenüber souverän und anderen nützlich zu sein, sich selbst und nur sich selbst genießen und zugleich den anderen die Hilfe zuteil werden zu lassen [...], das im Grund nur ein und dasselbe. Er ist derselbe grundlegende Akt der Besitzergreifung seiner selbst durch sich selbst« (MW, 354)

Trotz dieses Hinweises bleibt jedoch der Eindruck, dass die historisch-faktische, gewaltsame Kehrseite eines solchen Herrschaftsstrebens unter-

schlagen wird.²¹ So beschreibt Foucault den *ethos* des Sokrates explizit als eine »Nicht-Versklavung«. Er geht allerdings nicht der Frage nach, was es bedeutet, einen Kritikbegriff aus den historischen Praktiken einer Sklavenhaltergesellschaft zu extrahieren. Damit möchte ich nicht aussagen, dass ein solches Unterfangen unmöglich ist. Es muss weiterhin beachtet werden, dass eine Genealogie keine historischen Vorbilder sucht, sondern eine letztendlich gegenwartsbezogene Entstehungsgeschichte erzählen möchte. Foucaults mangelnde Distanz zur sokratischen »Verfügungsgewalt« ist jedoch mehr als ein selektives Ausblenden von Sklaverei, das in dieser Form bereits zu kritisieren ist. Da er die Begrifflichkeiten von Souveränität und Nicht-Versklavung nutzt, um die von Sokrates weitergegebene Subjektivität zu beschreiben, handelt er sich an dieser Stelle philosophisch überaus relevanten »Beifang« ein. Es geht um den Subjektbegriff und die notwendigen Kritiken, denen er unterzogen werden muss. Dies betrifft wiederum Foucaults Konzept von Kritik an sich, das eben eng mit einem Nachdenken über Subjektivität verbunden ist.

Dass Foucaults Genealogie der Kritik trotz seiner Aktualisierungs- und Modifizierungsbestrebungen in seiner Auswahl des historischen Materials selbst kritikwürdig ist, zeigt sich noch einem weiteren Aspekt. Zwar tätigt Foucault in den *parrhesia*-Vorlesungen einen impliziten Aufruf zu einem unkonventionell gehaltenen Verständnis von Kritik, das auch abseitige Szenarien wie die Anklage einer Frau gegen einen übermächtigen Gott (RSA, 158–159) und den öffentlichen, körperlichen Skandal umfasst. Der gesetzte Fokus seiner Historisierungen bleibt jedoch seltsam beschränkt. Seine genealogische Untersuchung beginnt bei der antiken *polis* mit ihrer sokratischen, platonischen und politischen *parrhesia* und führt zu Kants Aufklärung. Damit bedient sich Foucault genau der Geschichte, die standardmäßig für eine Erzählung von einem kontinuierlichen, durch den

21 Dies wird besonders deutlich, wenn man Foucaults Zugang mit den Befunden kontrastiert, die Iris Därmann in ihrer Studie zu Gewaltgeschichte und politischer Philosophie herausarbeitet. In deutlich schärferen Worten beschreibt Därmann die »despotische Straflust« (Därmann 2020, 39), der Versklavte im *oikos* ausgesetzt waren und stellt diese in Beziehung zur antiken Ethik, die um Selbstkontrolle und Maßregelung zentriert war. Därmann verweist außerdem auf eine Textstelle bei Xenophon, in der Sokrates das Auspeitschen eines Sklaven durch den Herrn unterbricht: »Allerdings handelt es sich für Sokrates nicht darum, die Lebenssituation versklavter Menschen zu verbessern. Es geht ihm vielmehr darum, dem Bild des fähigen Herrn despotischen Glanz zu verleihen und ihn dazu anzuhalten, Herrschaft über seinen eigenen Zorneshaushalt zu erringen.« (Därmann 2020, 39).

Westen vorangetrieben Emanzipationsfortschritt erhalten muss. Mit diesem Motiv ist in der Regel die Vorstellung eines westlichen Exzeptionalismus verknüpft. Demnach stellt Europa den alleinigen Ursprungsort von Kritik und Aufklärung dar. Trotz Foucaults allgemeiner Ablehnung von teleologischen Geschichtsverständnissen wird genau diese Erzählung in zwei der hier rezipierten Texte aufgegriffen und fortgeführt. In der ersten Vorlesung etwa wird Aufklärung beschrieben als ein »zweifellos sehr einzigartige[r] kulturelle[r] Prozeß« (RSA, 30). Im Verlauf der Vorlesung weitet Foucault dieses Narrativ an einer Stelle auf die Gesamtheit der kritisch engagierten Philosophie aus:

»Beginnt die Philosophie nicht unablässig als stets neu zu gewinnende *parrhesia*? Und ist die Philosophie insofern nicht ein einzigartiges Phänomen, das den abendländischen Gesellschaften eigentümlich ist?« (RSA, 438)

In *Was ist Aufklärung?* wiederum heißt es etwas verklausulierter:

»Im Übrigen kann man sehen, dass durch die gesamte Geschichte der abendländischen Gesellschaften (darin findet sich vielleicht die Wurzel ihres einzigartigen – so besonderen, in ihrem Verlaufsweg [von den anderen] so verschiedenen und so universalisierenden, im Verhältnis zu den anderen dominierenden – historischen Geschicks) der Erwerb der Fähigkeiten und der Kampf um die Freiheit die durchgängigen Elemente dargestellt haben.« (DE 4/339, 704. Anmerkung in Klammern im Original)

Laut Foucault ist die abendländische Geschichte also, im Gegensatz zu der Geschichte anderer Regionen, die eines fortlaufenden Kampfes um Freiheit. Und die Aufklärung, die Foucault als Praxis der Kritik identifiziert, kennt genau eine Tradition, die von der europäischen Antike zu Kant reicht. Unter Bezug auf die feministischen Theoretikerinnen Chela Sandoval und Gloria Anzaldúa nennt Sonderegger diese Erzählung »eurozentristisch vermessen und sachlich falsch« (Sonderegger 2019, 359).²²

22 Vor diesem Hintergrund bietet sich eine Re-Lektüre von *In Verteidigung der Gesellschaft* an, also der Vorlesung, die oftmals als Ansatzpunkt für ein antirassistisches Denken im Anschluss an Foucault dient. Auch hier zeigt sich Foucaults primäres Interesse an Europa. So heißt es an einer Stelle, Thema der Vorlesung sei nicht Rassismus, sondern die politische Formation des imaginierten Binnenraums des Abendlandes: »Für mich geht es im Moment nicht darum, eine Geschichte des Rassismus im allgemeinen und traditionellen Sinn des Begriffs zu skizzieren. Nicht die Geschichte des abendländischen Selbstverständnisses als Zugehörigkeit zu einer Rasse soll hier erzählt werden und auch nicht die Geschichte der Riten und Mechanismen, mit deren Hilfe man eine Rasse auszuschließen, zu disqualifizieren und physisch zu zerstören versucht hat. [...] Es ging – und geht für mich immer noch – darum, wie das Abendland zu einer bestimmten (kritischen, historischen und politischen) Analyse des Staates, seiner Institutionen und Macht-

Dass Foucaults Spätwerk in seinem Rückgriff auf die Antike auf fragwürdige Weise selektiv ist und ein eurozentristisches Narrativ bedient, führt zurück zu Foucaults freigelegter Haltung, die er seiner eigenen Theorie gegenüber an den Tag legt. Ich habe in dieser Arbeit argumentiert, dass sich Foucaults Nachdenken über Sorge für feministische Analysen nutzen lässt. In dem Sichtfeld der angebotenen Denk- und Schreibmaske bestehen jedoch, so zeigte sich, blinde Flecken. Wie also ist mit Foucaults Aufforderung zur Aneignung seiner Konzepte umzugehen, wie soll darauf geantwortet werden? Der Blick auf Arbeiten aus der postkolonialen Theorie und den Black Studies zeigt, dass sich diese Frage unmöglich in einer Endgültigkeit und Allgemeinheit beantworten lässt. Hier existieren unterschiedliche Rezeptionswege, die Foucaults Theorien sowohl modifizieren als auch korrigieren als auch von ihnen ablassen.²³ Gayatri Spivak folgend kann bereits Foucaults Aufruf zur Aneignung seiner Konzepte hinterfragt werden. Denn der bloße Akt des Zur-Verfügung-Stellens der eigenen Denkmaske gibt sich aus als eine Großzügigkeit, mit der sich Foucault selbst jedoch aus der Verantwortung einer Thematisierung – etwa von Rassismus und Sklaverei – entlassen kann (Spivak 2008). Ein kritisches Weiterdenken von Foucaults Ansätzen nimmt hingegen Achille Mbembe vor. Mit dem viel rezipierten Begriff der »Necropolitics« wird zum einen an Foucaults Theorien zur Biopolitik angeschlossen, zum anderen jedoch deren Ergänzungsbedürftigkeit um Analysen des modernen, rassifizierenden Kapitalismus demonstriert.²⁴ Eine ähnliche Po-

mechanismen gelangen konnte.« (VG, 105–106). Ähnlich verfährt Foucault mit der Thematik des Kolonialismus. Auch sie wird auf eine exklusive Analyse des Abendlandes zurückgebogen, wobei er in einer irritierenden Weise von einem »internen Kolonialismus« spricht: »Man sollte nicht vergessen, daß die Kolonisation mit ihren Techniken und ihren politischen und rechtlichen Waffen europäische Modelle auf andere Kontinente übertragen, daß sie aber auch zahlreiche Rückwirkungen auf die Machtmechanismen, die Apparate, die Institutionen und die Machttechniken im Abendland gehabt hat. Es gab eine ganze Serie von kolonialen Modellen, die ins Abendland zurückgebracht wurden und bewirkt haben, daß das Abendland an sich selbst so etwas wie eine Kolonisierung, einen internen Kolonialismus durchgeführt hat.« (VG, 126).

23 Dies demonstrieren auch Marita Rainsborough und Vanessa Eileen Thompson in ihren Arbeiten zum Stand der Foucault-Rezeption aus postkolonialer Perspektive (Rainsborough 2018; Thompson 2020, 55–60).

24 Den Unterschied zwischen Foucaults Biopolitik und Mbembes »Necropolitics« fasst Jule Govrin wie folgt bündig zusammen: »Während die Biopolitik Körper in subtilen, sanften Formen ungleich macht, beraubt die Nekropolitik Körper mit brutalen, mitunter mörderischen Mitteln ihrer Rechte.« (Govrin 2022, 56). Die angestrebte Maximierung und Optimierung der (Arbeits-)Kräfte, wie sie ein biopolitisches Programm kennzeichnet, sowie das nekropolitische Sterbenlassen und Töten sind dabei im rassifizierenden Kapitalismus aufs engste miteinander ver-

sition formulieren Fred Moten und Stefano Harney in ihrem Essay *The Undercommons*. Dessen zentrales Konzept der *governance* erinnert sprachlich an Foucaults Gouvernementalität, ist jedoch erweitert gedacht:

»This regulation is called governance. It is not governmentality nor is it a governance of the soul. [...] Foucault might have got it right. But how could he know if he could not find the priority of what he knew in North Africa? Governance is the wit of the colonial official, the CIA woman, the NGO man.« (Harney und Moten 2013, 52)

Das Zitat beinhaltet eine Anspielung auf Foucaults zweijährigen Aufenthalt in Tunesien, womit Harney und Moten auf Foucaults mangelnde Aufmerksamkeit gegenüber Imperialismus und rassifizierendem Kapitalismus verweisen.

Angesichts von Foucaults Nicht-Adressierungen und den darauffolgenden korrektiven Eingriffen in seine Maske stellt sich die Aufgabe, die hier untersuchten *parrhesia*-Vorlesungen erneut in den Blick zu nehmen. Mir geht es dabei ein letztes Mal um das Geflecht aus Thematiken wie Kritik, Lehren und Institution, das den Begriff der Sorge in diesen Arbeiten ausmacht. Vor dem Hintergrund der hervorgebrachten Kritik an Foucault ist zu fragen: Wie lassen sich die »blinden Flecken« Foucaults, die bereits anskizziert wurden, unter einer stärker philosophisch-theoretischen Perspektive mit seinem Konzept von Sorge in Verbindung bringen? Was genau fehlt in dieser Konzeption und welche Alternativen stehen zur Verfügung? Die letzte Frage deutet bereits an, dass sich diesen Fragen meiner Ansicht nach am besten nachgehen lässt, wenn ein anderer Ansatz kontrastierend herangezogen wird. Konkret handelt es sich dabei um den Essay *The Undercommons* von Harney und Moten.

bunden, wie Mbembe festhält: »The term ›Black‹ is a kind of *mnèma*, a sign for how life and death, within the politics of our world, have come to be defined so narrowly in relation to one another that it is nearly impossible to delimit the border separating the order of life from the order of death.« (Mbembe 2017, 53); sowie: »[The world of the slave trade] is the world of raw extraction. Racial capitalism is the equivalent of a giant necropolis. It rests on the traffic of the dead and human bones.« (Mbembe 2017, 136–137).

9.8 Sorge abrechnen, um Sorge zu erhalten: Stefano Harneys und Fred Motens kritische Sozialitäten

Mit dem Essay *The Undercommons* präsentieren Stefano Harney und Fred Moten ein inhaltsdichtes, sprachsensibles und poetisches Theoriepanorama, das zugleich als ein Manifest fungiert. Einer der mitgeführten Theoriestränge ist, wie gesagt, Foucault. Dies lädt ein zu einer abgleichenden, begriffsfokussierten Rezeption. So ließe sich etwa der Frage nachgehen, wie der von Moten und Harney eingeführte Begriff der Governance in Abgrenzung zu Foucaults Gouvernementalität genau zu verstehen ist. In Orientierung an das Vorgehen des Essays selbst möchte ich von einem solchen Deutungszugang jedoch ablassen. Stattdessen gilt es, diese Arbeit in ihrer Dringlichkeit und Emotionalität zu fassen. Dabei lautet meine Strategie, das Denken von Harney und Moten entlang von Thematiken aufzuschlüsseln. Wird dies getan, so lassen sich meiner Interpretation nach Problematiken extrahieren, die denen der *parrhesia*-Vorlesungen ähneln – und doch in *The Undercommons* bedeutend anders angegangen und ausgearbeitet werden. Es wird somit deutlich, inwiefern Harney und Moten über Foucault hinausgehen und im Hinblick auf Institutionen, Kritik und Sorgeverpflichtungen eine radikalere Position entwickeln.

Der Ausgangspunkt des Essays ist die heutige, angelsächsische Universität. Von dort aus entwickeln Harney und Moten eine aufmerksamkeits-schärfende Befragung von verschiedenen Begriffen, die zusammengenommen deskriptiv sind für die Funktionsweise dieser Institution. Die Begriffe werden dabei in verschiedenen semantischen Feldern angeordnet, die den Essay durchziehen. Eines davon ist das des Finanzmarkts mit Begriffen wie *debt*, *credit* und *interests*, ein weiteres das der Bürgerlichkeit (*Universitas*, *enlightenment*, *citizenry*) und schließlich das des Managements (*policy*, *governance*). Die inhaltliche Stoßrichtung des Essays lässt sich bereits daran ablesen, dass Harney und Moten diese drei Themenbereiche ineinanderfließen lassen. So erinnern die für den Essay wichtigen Begriff der *policy* und *police* phonetisch an die *polis*, *Universitas* wird mit dem Management der gegenwärtigen *university* in Verbindung gebracht, das wiederum mit *policies* arbeitet. In dieser hinhörenden Untersuchung von Begriffen kommt *debt*, *credit* und *interests* eine besondere Rolle zu. Sie markieren einen konkreten lebensweltlichen Aspekt, insofern sie auf die erdrückende finanzielle Verschuldung von Studierenden insbesondere im angelsächsischen Raum hinweisen. Im universitären Kontext können sie sich jedoch auch auf immaterielle

Schulden beziehen. Zu denken ist an die integrierende Einbindung durch einen Institutionspatriotismus. In dieser affektiven, diskursiven und praktischen Formation wird die Einzelne mit Verweis auf die sorgende, tolerante Universitätsgemeinschaft angerufen und zur Institution in eine schulnerische Beziehung der Dankbarkeit und des tatkräftigen Engagements gebracht.²⁵ *Credit* wiederum vereinigt eine ganze Reihe von Bedeutungen und Querverweisen in sich. Mit Blick auf die Universität lässt der Begriff an leistungsquantifizierende *credit points* denken. *To give credit to someone* bedeutet wiederum »jemandem Geldkredit geben« sowie »die Leistung von jemandem würdigen, sie als Ursprung anerkennen«, wie dies etwa im akademischen Kontext mithilfe von Fußnoten geschieht. Positiver gedeutet kann der Ausdruck jedoch auch »jemandem Glauben schenken« meinen.²⁶ Harney und Moten spielen außerdem mit der Doppelbedeutung von *interests* als »Zinsen« und als »Interessen«. Darüber wird eine der Quintessenzen von *governance*, dem gegenwärtigen Modus des Regiertwerdens, erschlossen. Ein zentrales Ziel von *governance* ist es demnach, ein Subjekt zu konstituieren, das politik- und sprechfähig ist, auf seine Interessen pocht, etwa gegenüber Institutionen wie der Universität, und gerade durch diesen Anspruch auf Selbstvertretung gefügig wird. Dies mache die Illusion von »Reichtum« durch *interests* aus: »The generation of interests appears as wealth, plentitude, potential. It hides the waste of the raw immaterial and its reproduction in the flurry of its conferences, consultations, and outreach.« (Harney und Moten 2013, 55).

»Conferences, consultations, and outreach«: Mit diesen drei Begriffen wird das Alltagsgeschäft an gegenwärtigen Hochschulen umrissen. Akademische Arbeit trifft auf verschiedene Formen von Sorge- und Beratungsarbeit bzw. geht mit diesen einher. Dazu zählen etwa informelle, nicht-institutionalisierte psychische Stabilisierungen, die Studierende und Dozierende für- und untereinander vornehmen, aber auch institutionelle Beratungsangebote und *diversity*-Arbeit. Harney und Moten bezeichnen diese affektiven, responsiven Tätigkeiten als soziale Reproduktion oder »social reproductive labor« (Harney und Moten 2013, 53). Diese Begriffswahl ist eine wichtige inhaltliche Weichenstellung, die *The Undercommons* in einen entscheidenden Unterschied zu Foucaults Sorgebegriff bringt. Harney und Moten rücken die beschriebenen Beratungs- und Sorgetätigkeiten in

²⁵ Vgl. dazu Abschnitt 5.5 dieser Arbeit.

²⁶ Auf diesen letzten Aspekt verweist auch Sonderegger (Sonderegger 2019, 34).

den Bereich von Arbeit. »Labor« bezeichnet dabei spezifisch die mühsame, kraftraubende Arbeit und nicht die Virtuosität eines freiheitsfördernden, freiwilligen Schaffens. Für Harney und Moten steht diese Art von Sorge an einem entscheidenden Kippunkt, der über nichts weniger entscheidet als über die Differenz zwischen einer gezähmten, herrschaftspotenzierenden Kritik und einem subversiven Potenzial. Dieser Punkt lässt sich noch einmal in stärkerer Orientierung an die im Essay aufgerufenen Begriffsfelder reformulieren. Anhand dieser Art von Sorgearbeit lassen sich Kargheit und Defizite suggerieren, die Subjekte institutionell binden. Zugleich existiert sie jedoch als ein regierungstechnisch nicht einzufangender, nicht quantifizierbarer und in einem bestimmten Sinn nicht schuldbelasteter Überschuss, der die positive Fluchtlinie in Harneys und Motens Essay bildet.

Wie kommt es zu dieser Doppelgestalt? Als reproduktive Arbeit wird diese Art von Sorgetätigkeiten auch unter der *governance*, die Harney und Moten als den gegenwärtigen Modus des Regierens und Regiertwerdens fassen, in den Bereich des Privaten verbannt (Harney und Moten 2013, 53). Zugleich wird sie gerade in dieser Privatheit institutionell absorbiert und kanalisiert oder umgewandelt – in Partizipationsmöglichkeiten, in weitläufige »invitations to contribute« (Harney und Moten 2013, 30), in den Aufruf zur Lieferung von korrektiver Kritik. In diesen Fällen ist das Ziel einer solchen affektiven Arbeit, wie Harney und Moten herausstellen, eine *Besserung* (Harney und Moten 2013, 20; 61). In diesem Zusammenhang diagnostizieren die Autoren ein Umschlagsmoment. Von den Sorgearbeitenden angestrebt wird eine Besserung der eigenen Situation an der Universität sowie eine herrschafts- und machtabbauende Transformation der Universität allgemein, tatsächlich erzielt wird jedoch eine Selbstverbesserung als geschäftiges, umtriebigen, *governance*-konformes Subjekt und eine Konsolidierung von Herrschaft. Harney und Moten schreiben:

»Policy is a mass effort. Intellectuals will write articles in the newspapers, philosophers will hold conferences on new utopias, bloggers will debate, and politicians will compromise here, where change is policy's only constant. Participating in change is the [...] rule of policy. Now hope is an orientation toward this participation in change, this participation as change.« (Harney und Moten 2013, 79–80)

In Zeiten von *diversity policies* werden Begriffe wie Hoffnung, Veränderung und Teilnahme zu Schlagwörtern in einem Diskurs, über den sich Institutionen wie die Universität erneut als kritikoffen, tolerant und sorgend positionieren können. Nicht das Ausüben von Mitspracherechten stellt

demnach ein Problem für managementförmige *governance* dar. Mitsprache in Form von bestimmten, festgelegten Modi der Partizipation wird im Gegenteil sogar gefördert und eingefordert. Es ist die Weigerung, diese Rechte auszuüben, die es im modernen Management zu unterbinden gilt: »[G]overnance is understood as the criminalisation of being without interests« (Harney und Moten 2013, 57). Anhand dieser Feststellung formulieren Harney und Moten nicht nur eine Absage an Reformvorhaben, die versprechen, »Dinge besser zu machen«. Sie diagnostizieren auch eine weitgehende Vereinnahmung von Kritik, die diese für ein kollektiv-emanzipatorisches Projekt größtenteils unbrauchbar macht. Der Ruf nach Kritik im Umfeld von Institutionen oder, schärfer formuliert, die Einladung zur Kritik der Institutionen müsse demnach überhört werden. Dies impliziert auch, die Figur des öffentlich Sprechenden, engagierten, um die *polis* besorgten Akademikers hinter sich zu lassen:

»And saying so we prepare to part company with American critical academics, to become unreliable, to be disloyal to the public sphere, to be obstructive and shiftless, dumb with insolence in the face of the call to critical thinking.« (Harney und Moten 2013, 34)

Die Figur des *critical academic* liegt weiten Teilen des Essays zugrunde und lohnt deswegen eine genauere Betrachtung. Harney und Moten situieren sie an der Schnittstelle von zwei Diskurs- und Machtformationen, die zugleich zwei Verständnisse von Universität bilden: Die nostalgisch-verklärende Verhaftung bei der Universität als *Universitas* und die hyperneoliberale Wissensfabrik, die unmittelbar verwertbare, fragmentierte Arbeit ohne Sorge um Gesellschaft und Gemeinschaft fördert. Beide Verständnisse sind informiert durch jeweils andere Subjektkonstituierungen. Das Subjekt der *Universitas* ist das aufklärerische, bürgerliche Subjekt als Träger von Rationalität und Souveränität. Das der neoliberalen »Anti-Universität« wiederum ist die ökonomisierte, spezialisierte Wissensarbeiterin. Diese bezeichnen Harney und Moten in Anspielung auf Arbeitsteilung als dem Herausbilden von Professionen auch als »professional« (Harney und Moten 2013, 32). Zwischen diesen beiden Formationen konstituiert sich die kritische Akademikerin. Dieses prototypische Subjekt steht der Neoliberalisierung der Universität ablehnend gegenüber und kommt in einem Bewusstsein des Dienstes an der *Universitas* seiner Verantwortung zur Sorgearbeit nach, es übernimmt die ihm zugeordneten Aufgaben. Dadurch wird es jedoch in seinem Selbstverständnis wie auch in seiner Positionierung innerhalb der Universität selbst »professional« (Harney und Moten 2013, 28–34). Es treibt die genannte Privatisie-

nung von Sorge voran, indem es dem individuumsfixierten Besserungsdiskurs der Universitäten folgt. Die Subjektivität des »professional« markiert zugleich den Punkt, an dem Selbstdisziplinierung und die Disziplinierung oder das *policing* von Anderen ineinandergreifen. Als »unprofessional« gelten die Personen, die sich den auferlegten Sorgetätigkeiten entziehen, keine *diversity*-Arbeit leisten, keine Verbesserungsvorschläge machen und nichts zu den Aufmerksamkeitsökonomien beitragen, die sich um – unter dem Banner der Kritik fungierenden – Konferenzen und Veröffentlichungen herum entspinnen. Vor diesem Hintergrund fragen Harney und Moten: »What is the price of refusing to be either for the Universitas or for professionalization, to be critical of both, and who pays that price?« (Harney und Moten 2013, 33).²⁷

An dieser indirekten Selbstpositionierung, wonach Harney und Moten beidem gegenüber kritisch sind, wird ein wichtiger Punkt deutlich. Die radikale Absage an *diese* Art von »professioneller« Kritik zieht in *The Undercommons* kein Verwerfen von *jeglicher* Kritik nach sich. Stattdessen machen Harney und Moten auf die Existenz von kritischen Lebensweisen aufmerksam, die ebenfalls intim mit der »social reproductive labor« oder den Sorgetätigkeiten verwoben ist. Auf diesen Punkt werde ich in einem nächsten Schritt genauer eingehen. Zunächst möchte ich jedoch auf einen weiteren wichtigen Unterschied zwischen Harney/Moten und Foucault hinweisen, der deren jeweiligen Begriff von Sorge betrifft. Foucaults Konzeption von Sorge ist stets holistisch angelegt und zwar unabhängig davon, ob Sorge subjektivierend oder ent-subjektivierend funktioniert. Ausführlicher formuliert: Sowohl in ihrem Auftreten als Gouvernamentalität wie auch als freiheitsfördernde (Selbst-)Sorge umfasst Sorge laut Foucault stets die Mikro-, Meso- und Makroebenen, die in Kongruenz zueinander gebracht

27 An diesem Punkt zeigt sich bereits, dass Harneys und Motens Position gegenüber den von ihnen beschriebenen kritischen Akademiker:innen ambivalent ist. Weiter illustrieren lässt sich dies an dem Begriff der »negligence«, der sich ebenfalls durch den Essay zieht und mehrere Interpretationsweisen zulässt. Der Begriff taucht auf in seiner Bedeutung als »Vernachlässigung«. Dem zugrunde liegt eine dialektische Umkehrfigur, die besagt, dass die allgegenwärtige Sorge an den und um die Universitäten ihr Gegenteil realisiert, nämlich ein umfassendes Unterlassen von tatsächlicher Sorge (Harney und Moten 2013, 32). Vernachlässigt werden dabei auch die kritischen Akademiker:innen selbst – sowohl als konkrete Personen als auch als abstrakte Subjektposition. Zugleich bedeutet »negligence« jedoch auch »Fahrlässigkeit«, womit auf die – unwissentliche oder halb-wissentliche – Mitarbeit der Kritiker:innen an diesen Vernachlässigungsdynamiken hingewiesen wird.

werden. Auf die gouvernementale Sorge bezogen bedeutet dies, dass sie bei dem einzelnen Individuum ansetzt, das herrschaftskonsolidierend, also makropolitisch, aktiviert wird. Gleiches gilt für kritische Sorgepraktiken. Sorge um das eigene Selbst ist laut Foucault nicht zu trennen von einer Sorge um die *polis*, die Gemeinschaft, die Gesellschaft, die Weltbevölkerung.

Mit Harney und Moten lässt sich die selbstverständlich erscheinende Notwendigkeit einer solchen Sorgekette anzweifeln. So ruft *The Undercommons* dazu auf, sich nicht um die Universität zu kümmern, auch nicht in ihrer imaginierten Gestalt als *Universitas*. Formaler gesprochen bedeutet dies, der institutionellen, makropolitischen Ebene jegliche Sorgearbeit zu entziehen. Es ist dabei wichtig zu betonen, dass eine sorgende Intervention auf institutioneller Ebene in Foucaults Denken nicht unbedingt ein »staats-tragender«, bürgerlich-verantwortungsbewusster Akt sein muss, sondern auch in Form von Protest und Widerstand geschehen kann. Dies macht die von Harney und Moten formulierte Kritik jedoch nicht invalide. Denn ihnen geht es weiterdenkend um eine Bestandsaufnahme der real existierenden Möglichkeiten von Protest und Widerstand. Dabei nimmt *The Undercommons* in Bezug auf eine bestimmte Kritik eine radikal pessimistische, negierende Haltung ein. Allzu häufig bleibt der Diskurs der *critical academics* implizit oder explizit dem zu verwirklichenden Ideal der *Universitas* verpflichtet und verstrickt sich so erneut in einen sorgenden, restaurierenden Diskurs um die Universität, der das souveräne Subjekt und seine Partizipationsrechte mobilisiert. Darin wird dieser Diskurs letztendlich doch wieder »staatstragend«. Dieser Punkt lässt sich noch einmal allgemeiner und ohne den Bezug auf den spezifischen Kontext der Universität formulieren. Der Essay macht darauf aufmerksam, bis zu welchem Ausmaß oppositionelle Praktiken und Diskurse durch normierende Einbindungen deformiert und depotenziert werden können. Das Einfallstor ist dabei der Rekurs auf das souveräne Subjekt, das Kritiker:innen laut Harney und Moten weiterhin als positiver Bezugspunkt dient oder implizit mittransportiert wird.

Darüber begeben sich Harney und Moten in eine komplexe Positionierung zu Foucault. Die Denkfigur einer institutionellen Absorption oder Abfederung von Kritik und Widerstand kann als ein radikalisiertes Anschlussdenken verstanden werden. Ähnlich wie Foucault verstehen Harney und Moten diese Prozesse dabei als ein Ineinandergreifen von Macht und Herrschaft. So führt der Essay an einer Stelle polizeiliche Praktiken wie Straßenkontrollen und das eifrig partizipierende Subjekt des bürgerlichen Veränderungsdiskurses inhaltlich zusammen:

»Be smart, they say. Believe in change. This is what we have been waiting for. Stop criticising and offer solutions. Set up roadblocks and offer workshops. Check ID's and give advice. [...] Now's the time to declare and, in so doing, correctly fashion yourself as the one who is deputised to correct others.« (Harney und Moten 2013, 82)

Damit stellen Harney und Moten damit heraus, inwiefern Polizei, das Befolgen und Umsetzen von institutionellen *policies* und das Mikro-*policing* über Partizipation und Nicht-Partizipation voneinander abhängen. Auf diese Weise diagnostizieren sie auf gesamtgesellschaftlicher Ebene eine Art universelle Polizei-Werdung, ähnlich wie Foucault dies in der ersten Gouvernementalitätsvorlesung tut (STB, 450–490).

Im Unterschied zu Foucault machen Harney und Moten jedoch deutlich, dass der Horizont dieser Formation nicht bei institutionalisierter Herrschaft endet. Vielmehr gehen diese Diskurse und Praktiken in Gewalt und Ausbeutung über. Unter Bezug auf Spivak schreiben die Autoren in diesem Zusammenhang von »the coercion that exploits what it cannot reduce to an invitation to governance.« (Harney und Moten 2013, 52). Ebenso trennen sich Harney/Moten und Foucault im Hinblick auf ihre jeweiligen Kritiken an der europäischen Aufklärung und dem damit verbundenen souverän-bürgerlichen Subjekt. In deutlich konsequenterer Absage spricht *The Undercommons* von »biopower of the enlightenment« (Harney und Moten 2013, 27), d.h. von der rassifizierenden, subjektivierenden und imperialistischen Kehrseite des europäisch-aufklärerischen Rationalitätsdiskurses. Die rein sorgend-affirmative Weiterführung dieses Diskurses und seiner Kritikpraktiken, wie sie der späte Foucault vornimmt, wird demgegenüber fragwürdig. Aber auch Foucaults Denken von Sorge als dem Gemeinwohl verpflichteten, korrigierenden Eingriffen wird durch *The Undercommons* herausgefordert. Harney und Moten richten den Blick auf Kontexte, in denen die Idee von Gemeinwohl pervertiert wurde und in denen es in diesem Sinne nichts mehr zu korrigieren gibt. Dies führt zu einem der zentralen theoretischen und praktischen Anliegen des Essays: Aufzuzeigen, dass Kritik, Widerstand

und Protest auch in der Verweigerung von Sorge, in *Nicht-Sorge* bestehen können.²⁸

Dies ist die radikal negierende Kritik, die *The Undercommons* formulieren. Sie wird jedoch verwoben mit einem weiteren Thematisierungsstrang, nämlich dem einer affirmativen, positiven und sogar optimistischen Denkbewegung. In Korrespondenz zum Inhalt tritt diese nicht in Form eines Verbesserungsvorschlags auf. Vielmehr machen Harney und Moten unter

28 An dieser Stelle bietet sich ein kursorischer Vergleich zu dem Denken Sara Ahmeds an. Ahmed weist ebenfalls darauf hin, dass die Nicht-Sorge um die Institution als Reaktion auf die Nicht-Sorge der Institution eine reale Handlungsoption sein kann. So zitiert Ahmed in einem Blogpost mit dem Titel *Slammed Doors* eine indigene Akademikerin, die sich zu einem weitgehenden Rückzug von institutionellen Sorgeverpflichtungen entschließt: »I took everything off my door, my posters, my activism; my pamphlets. I smudged everything all around the building. I knew I was going to war; I did a war ritual in our tradition. I pulled down the curtain. I pulled on a mask, my people we have a mask...and I never opened my door for a year. I just let it be a crack. And only my students could come in. I would not let a single person come in to my office who I had not already invited there for a whole year.« (zitiert nach: Ahmed 2020a). Nicht-Sorge erscheint in diesem Zitat als eine Protestform oder, im Vokabular der Zitierten, als eine Kampfansage. Und die Tür, die die zitierte Akademikerin in ihrem Entschluss zur Verweigerung umgestaltet, wird zu einer Art Trennwand oder Barrikade. Wie Ahmed schreibt: »Closing a door can be a survival strategy; she closes the door to the institution by withdrawing herself, her commitments, from it. She still does her work; teaches her students. She makes use of the institution's door by using it to shut out what she can, who she can. Doors can hold so many histories. If she uses the door to shut the institution out, she also takes everything off the door (my posters, my activism, my leaflets). She depersonalizes the door; takes herself out of it; her politics off it. That door is not going to be where she expresses herself.« (Ahmed 2020b. Hervorhebung im Original). Der unscheinbare, vermeintlich unbedeutende Gegenstand der Tür zeigt sich in den beiden Zitaten als ein Kondensierungspunkt von Macht und Herrschaft, über den sich Institution und Subjekt in Beziehung setzen. Dies verweist erneut auf Ahmeds kritische Phänomenologie, die in Abschnitt 5.7 dieser Arbeit dargestellt wurde. Zugleich trägt eine biografische Begebenheit zu diesen Überlegungen bei. 2016 legte Ahmed aus Protest ihre Professur an der Goldsmiths, University of London nieder, wie sie ebenfalls in *Slammed Doors* rekapituliert: »I wanted to start by saying I am not thinking of leaving. I left. [...] I resigned in protest about the failure of the institution to deal with sexual harassment as an institutional problem.« (Ahmed 2020a). Mit diesem tätigen Protest demonstriert Ahmed, was es auch bedeuten kann, »die Tür hinter sich zuzumachen«. Im Vergleich zu Harneys und Motens Nicht-Sorge lässt sich bei Ahmed jedoch eine Akzentverschiebung feststellen. Erste-re schreiben aus einer Selbstsituation »within and against the institution« (Harney und Moten 2013, 147) heraus, bei der die Institution mit ihren Ressourcen weiterhin genutzt wird. Ahmed, die von Harney und Moten referenziert wird (Harney und Moten 2013, 41; 94), begreift Nicht-Sorge hingegen als eine »survival strategy«, also als eine weniger frei gewählte, sondern »übrigbleibende«, einzig lebbare Option. Ahmed folgend wird somit stärker deutlich, was eine solche eingenommene Haltung Individuen kosten kann und inwiefern sie aus einer Zwangslage heraus entsteht.

dem titelgebenden Begriff der *undercommons* auf etwas bereits Bestehendes aufmerksam, das ihnen zufolge auch ohne das Zutun von kritischen Intellektuellen existiert. In bewusster Abkehr vom konstruktiv-kritischen Besserungsdiskurs wird der Tonfall in diesen Textpassagen verschwörerisch, schwärmerisch und spekulativ. Dies bekräftigen Harney und Moten an einer Stelle explizit, indem sie sich selbst als »romantisch« bezeichnen: »An abdication of political responsibility? OK. Whatever. We're just anti-politically romantic about actually existing social life. We aren't responsible for politics.« (Harney und Moten 2013, 20). Die Formulierung über »actually existing social life« deutet bereits darauf hin, worin die *undercommons* bestehen. Es handelt sich um polymorphe, veränderliche Sozialitäten der Kritik, die sich in alltäglich-lebensweltlichen Zusammenhängen abseits und unterhalb von Institutionen bilden. Mehrfach charakterisierten Harney und Moten diese Sozialitäten dabei als nicht-verfestigt, provisorisch und improvisiert. Darüber erschließt sich die Metaphorik der Flucht, die den Essay durchzieht: Aufgrund ihres nicht-beständigen Charakters sind die *undercommons* flüchtig, aber auch flüchtend, insofern sie einen Ausbruchspfad weg von *Universitas* und »professioneller Kritik« anbieten.²⁹ Ihre konkrete Tätigkeit wird von Harney und Moten mit verschiedenen Begriffen umrissen, zu denen *planning* und *black study* zählen: »Some still stay, committed to black study in the university's undercommon rooms. They study without an end, plan without a pause, rebel without a policy, conserve without a patrimony.« (Harney und Moten 2013, 67).

Was genau bedeutet der Begriff des *planning* in diesem Kontext? In *The Undercommons* hat er nichts mit einem zielgerichteten Handeln zu tun. Stattdessen wird *planning* von Harney und Moten als ein permanentes Experimentieren mit Formen sozialer Reproduktionsarbeit charakterisiert:

»[E]conomic management cannot win the battle that rages in the realm of social reproduction. Here management encounters forms of what we will call planning that resist its every effort to impose a compulsion of scarcity through seizing the means of social repro-

²⁹ Es ist wichtig zu betonen, dass es sich dabei nicht um eine vollständige Abkehr oder einen resignativen Rückzug handelt. Vielmehr zeigt bereits das Spiel mit begrifflichen Verwischungen und Bedeutungsvervielfältigungen an, dass im Essay eine ambvalentere, verkomplizierende Perspektive entwickelt werden soll. In diesem Denken wird kein Begriff völlig abgetan, aber eben auch nicht unhinterfragt gelassen. Dies betrifft auch das bürgerliche Aufklärungsideal, gegen das sich der Essay mit aller Kraft stemmt. So ist an einer Stelle die Rede von einer »flüchtend-flüchtigen Aufklärung« (»fugitive enlightenment«), in der sich die Gemeinschaften der *undercommons* situieren (Harney und Moten 2013, 28).

duction. [...] And the plan is to invent the means in a common experiment launched from any kitchen, any back porch, any basement, any hall, any park bench, any improvised party, every night. This ongoing experiment with the informal, carried out by and on the means of social reproduction, as the to come of the forms of life, is what we mean by planning; planning in the undercommons is not an activity, not fishing or dancing or teaching or loving, but the ceaseless experiment with the futural presence of the forms of life that make such activities possible.« (Harney und Moten 2013, 74–75)

Ausgerechnet die affektive, responsive, nicht-strukturierbare Sorgearbeit umeinander, die sich an so unscheinbaren Orten wie der Küche vollzieht, gilt Harney und Moten also als der Inbegriff von Planen. Und es ist diese Form von Arbeit, die ihnen zufolge eine *andere* Organisation des (sozialen) Lebens bereits vorwegnehmen kann. Sorge wird damit wohlgermerkt nicht als ein kollektives »Zukunftslabor« für »tragfähige« Gesellschaftsentwicklungen gesetzt. Ebenso wenig geht es um eine Flucht in das vermeintlich unbeschädigte Private. Sorge ist laut Harney und Moten vielmehr ein Kampffeld, das Raum bieten kann für eine Kritik, die im Essay »more than professional« (Harney und Moten 2013, 30) genannt wird. Auch dabei handelt es sich um eine Entfaltung von vielfältigen Wortbedeutungen. Die Planer:innen übertreffen die »professionelle Kritik« an Professionalität, indem sie sich auch ihr gegenüber kritisch verhalten. Zugleich sind sie aber mehr als eine solche Überbietungsgeste, wobei dieses »Mehr« wiederum unterschiedlich interpretiert werden kann. Die *undercommons* sind mehr als eine rein neinsagende Kritik, insofern sie eine eigene Positivität besitzen. Zudem existieren sie im Gegensatz zu der künstlichen Verknappung von Sorgearbeit, wie sie ökonomisierte Managementpraktiken und -diskurse erzeugen, um sie anschließend mithilfe von Initiativen und *policies* zu beheben. Denn die *undercommons* gibt es, so schreiben Harney und Moten im obigen Zitat, im Überfluss. Als Kollektive für experimentelle Sorgepraktiken bzw. für das Experimentieren mit Sorge können sie an zahlreichen Orten überleben. Dies liegt auch daran, dass diese Orte situativ, das heißt flüchtig, entstehen können, etwa in zufälligen Begegnungen. Ebenso kann es sich dabei jedoch um mühevoll abgerungene Räume handeln, etwa im Umfeld von Institutionen wie der Universität.

Wie kommt es jedoch zu dieser unkonventionellen, konterintuitiven Zusammenführung von *planning* und Experimentieren? Die Gründe dafür ergeben sich nicht direkt aus dem Essay. Es finden sich jedoch Andeutungen. Eine besteht in dem Bezug auf Kommunismus, über den Harney und Moten in einer erneuten Überbietungsfigur schreiben: »We plan to be commu-

nist about communism« (Harney und Moten 2013, 82). Auch dieser Satz lässt zwei Deutungen zu. Die erste lautet: Wir planen, kommunistisch zu sein im Blick auf Kommunismus. Die zweite: Wir planen, um kommunistisch zu sein mit Blick auf Kommunismus. In beiden Fällen stellt dieser Satz eine implizite Abgrenzung gegenüber dem zentralistischen und autoritären Planungsgedanken der Sowjetunion dar, der den Begriff des Kommunismus beschädigte. Demgegenüber fordern Harney und Moten zu einem (tatsächlichen?) Kommunistisch-Sein in Form von versuchsweiser Gemeinschaftlichkeit auf. Die eigenwillige Verwendung von *planning* wäre demnach ein Versuch, diese Konzepte gegenüber den Assoziationen mit Autorität, Unfreiheit und Gewalt neu zu besetzen. Die im Text gelegte Spur des Kommunismus lässt sich noch weiter verfolgen, etwa mithilfe einer Textpassage aus dem zweiten Manifest des Unsichtbaren Komitees.³⁰ Dort heißt es über die um das Jahr 2010 herum entstandene, weltweite »Bewegung der Plätze«:

»Auf den besetzten Plätzen hat sich all das, was die Politik seit dem klassischen Griechenland in die eigentlich verachtete Sphäre der ›Wirtschaft‹, der Haushaltsführung, des ›Überlebens‹, der ›Reproduktion‹, des ›Alltags‹ und der ›Arbeit‹ verbannt hat, im Gegenteil als Dimension einer kollektiven politischen Macht erwiesen, die sich der Unterordnung des Privaten entzog. Die Fähigkeit, sich täglich selbst zu organisieren, die dort zur Entfaltung kam und erlaubte, dass teilweise bei jeder Mahlzeit 3000 Menschen ernährt, in wenigen Tagen ein Dorf aufgebaut oder die verletzten Rebellen gepflegt wurden, kennzeichnet vielleicht den wirklichen politischen Sieg der ›Bewegung der Plätze‹.« (Das Unsichtbare Komitee 2015, 58–59)³¹

Über dieses Zitat erhellt sich die Verbindung zwischen den zahlreichen unspektakulären Orten von Kritik, die im obigen Zitat aufgezählt werden, und dem »Großbegriff« des Kommunismus. Mit ihrem Fokus auf soziale Reproduktionsarbeit stellen sich Harney und Moten gegen die Vorstellung von Revolution als einem solitären Ereignis und gegen die Figur des einzelkämpferischen, kritischen Helden. Stattdessen wird Kritik im Bereich des alltägli-

30 Ich danke Janis Walter für den Hinweis auf diesen Text.

31 Der Bezug zu dieser Protestbewegung mit ihren Blockierungsstrategien ergibt sich nicht nur über die Thematik der Reproduktionsarbeit, sondern auch über die im Essay vorgenommene Auseinandersetzung mit *logistics*. Harney und Moten verbinden diesen Teil des Essays jedoch mit Topoi aus den Black Studies wie etwa *flesh* und *being shipped*, um so auf eine Auslassung in der marxistischen Theorie hinzuweisen: Diese fokussiert auf das europäische Proletariat, das qua seines Status als *Arbeitskraft* zur Verfügungsmasse gemacht und zwischen Industriezweigen hin und her geworfen wird. Versklavte, Schwarze Menschen hingegen wurden im transatlantischen Handel als *Ware* bewegt (Harney und Moten 2013, 93).

chen Lebens und der alltäglichen Lebenserhaltung verortet. Hier besteht, so Harney und Moten, bereits die Möglichkeit, auf eine verbotene, nicht-einkalkulierte und geradezu konspirative Weise kommunistisch zu sein. Der Essay spricht in diesem Zusammenhang von »the uncanny that one can sense in cooperation, the secret once called solidarity« (Harney und Moten 2013, 42).

Näher beschreiben lässt sich ein solches Kommunistisch-Sein anhand eines Begriffskomplexes, der – neben weiteren Begriffen wie der *black study* – zugleich die Verortung des Essays innerhalb der Black Radical Tradition transparent macht. Es handelt sich dabei um die Schulden, oder, mit der Präzisierung des Essays gesprochen, die *schlechten* Schulden. Schlecht sind diese Schulden deswegen, weil sie nicht zurückgezahlt werden können: »You can't pay me back, give me credit, get free of me, and I can't let you go when you're gone. If you want to do something, forget this debt, and remember it later.« (Harney und Moten 2013, 64). Dieser Topos des Nicht-Zurückzahlbaren lässt sich auf zwei Weisen ausdeuten. Zunächst wird so auf rassifizierende Gewalt und Diskriminierung angespielt sowie auf die damit verknüpfte Frage, ob und wie diese Schuld beglichen werden kann. Harney und Moten beantworten diese Frage mit dem Verweis auf die im Zitat angedeutete Irreparabilität.³² Gleichzeitig geht *The Undercommons* in der Befassung mit Schulden jedoch auch in eine Distanzierung zum Reparationsdiskurs an sich, insofern die Verschuldung in Harneys und Motens Denken *auch* eine verhalten positive Konnotation erhält. So haben die Schulden, von denen im obigen Zitat die Rede ist, keinen belastenden, aufmerksamkeitsabsorbierenden und handlungshemmenden Charakter. Im Gegenteil können sie befähigend genutzt und sogar vergessen werden. Und es existieren zahlreiche Orte, an denen man sich diese Art von Verschuldung zuziehen kann:

»Mutual debt, debt unpayable, debt unbounded, debt unconsolidated, debt to each other in a study group, to others in a nurses' room, to others in a barber shop, to others in a squat, a dump, a woods, a bed, an embrace.« (Harney und Moten 2013, 67–68)

Dies führt zu der zweiten Bedeutung der beschriebenen Schulden, die kein Subjekt jemals loswerden kann. Es handelt sich dabei um den Begegnungsmodus innerhalb der *undercommons*. In diesen Sozialitäten entstehen Bin-

32 Dies wird von Moten in dem angehängten Gespräch expliziert: »But I also know that what it is that is supposed to be repaired is irreparable. It can't be repaired. The only thing we can do is tear this shit down completely and build something new.« (Harney und Moten 2013, 152).

dungen der Subjekte aneinander, die durch einen nicht-reziproken Akt der Schenkung hervorgerufen werden und gerade qua dieses Aktes in Form einer Verschuldung Bestand haben. Das, was geschenkt wird, wird im Essay nicht näher beschrieben. Denkbar ist, dass es sich dabei schlichtweg um andere, weniger kapitalistisch deformierte soziale Beziehungen handelt. Eine andere, damit verknüpfte Möglichkeit ist, dass es um Formen von Wissen oder Praktiken geht, die nicht in Fußnoten referenziert werden können, für die also kein »Kredit gegeben« werden kann. Solche Praktiken und Wissensbestände können im Vokabular des Essays als flüchtig bezeichnet werden. Ihr genauer Ursprung ist nicht sicher, in diesem Sinne sind sie »vergessen«. Diese können zudem prä-reflexiv und unthematisiert existieren, etwa als verleblichtes Wissen oder, allgemeiner formuliert, als situativ ausagierte Fähigkeit, von der man nicht wusste, dass man sie besitzt und von woher man sie erhalten hat.

Auf die Möglichkeit eines solchen positiv-überraschenden Selbstentzugs wird in *The Undercommons* direkt Bezug genommen. Dies geschieht interessanterweise im Rahmen einer Auseinandersetzung mit Unterrichten bzw. mit dem abseitigen, nicht-institutionalisierten Unterrichten. Dieses wird beschrieben als die primäre Erfahrung gegenüber der Universität: »But it is teaching that brings us in. Before there are grants, research, conferences, books, and journals there is the experience of being taught and of teaching.« (Harney und Moten 2013, 27). Dem Unterrichtetwerden, also der Rezeptivität, schreiben Harney und Moten dabei ein bedeutendes kritisches Potenzial zu. Geschildert werden Momente einer radikalen Angänglichkeit und eines tiefgreifenden Pathos, die die Vorstellung einer selbstsuffizienten, souveränen Subjektivität sprengen und somit Augenblicke der Unregierbarkeit darstellen:

»What the beyond of teaching is really about is not finishing oneself, not passing, not completing; it's about allowing subjectivity to be unlawfully overcome by others, a radical passion and passivity such that one becomes unfit for subjection, because one does not possess the kind of agency that can hold the regulatory forces of subjecthood, and one cannot initiate the auto-interpellative torque that biopower subjection requires and rewards.« (Harney und Moten 2013, 28)

Diese Beschreibungen lassen sich rückbeziehen auf Harneys und Motens Vorstellung vom Kommunistisch-Sein. Unter einer weiteren vulgären und oftmals antikommunistisch gewendeten Auslegung bedeutet Kommunismus, dass »allen alles gehört«, was impliziert, dass Ansprüche und Rechte

auf dieses »alles« bestehen. Dies verweist erneut auf ein souveränes und allzeit sprechfähiges Subjekt als Träger dieser Einforderungen, wie es auch den genannten Reparationsdiskurs bewohnt. Im Gegensatz dazu interpretieren Harney und Moten Kommunismus gewissermaßen vom anderen Ende her. Nicht, was wir beanspruchen oder einfordern, sondern was wir einander schulden, steht im Fokus. Kritik wiederum wird charakterisiert als ein weitverzweigtes Netz aus Schuldbeziehungen. Sie ist ein Geschenk mit unbekannter Herkunft und ohne Besitzansprüche, das in und über intersubjektive Begegnungen weitergegeben wird. In dieser Konzeptualisierung von Kritik verschwindet das souveräne, insulare und über sich selbst verfügende Subjekt, das laut Harney und Moten sowohl die »professionelle Kritik« als auch das Regiertwerden und die Regierbarmachung informiert.

Die Thematiken der Rezeptivität und des Unterrichtens verweisen auf Ähnlichkeiten zwischen dem späten Foucault und *The Undercommons*. Sowohl Foucaults als auch Harneys/Motens Ausführungen kreisen demnach um eine schwer zu fassende, weil gelebte, dynamische und veränderliche Kritik, die sich klandestin fortsetzt. Klandestin deswegen, weil sie sich abseitig von institutionalisierten, routinierten Konservierungsbestrebungen entwickelt; und weil sie sich auf eine für alle Beteiligten unerwartete und damit auch *unverhoffte* Weise Bahn brechen kann. Allerdings wird im direkten Vergleich erneut Harneys und Motens Radikalisierungsbewegung sichtbar. So steht in *The Undercommons* das temporäre Aussetzen von aktiv-handelnder Subjektivität nicht im Zeichen einer – bei Foucault zugegebenermaßen abgeminderten, unvollständigen – Restaurierung oder Potenzierung von Selbstbestimmung. Stattdessen ist die entsprechende Erfahrung eines radikalen Autonomieverlusts bei Harney und Moten noch nicht einmal angstbesetzt. Sie wird als leidenschaftlich und, andeutungsweise, als genussvoll und positiv beschrieben. Umgekehrt wird daran deutlich, welche Elemente aus dem historischen Bezugsmaterial der antiken *polis* und der europäischen Aufklärung Foucault weiterhin mittransportiert. Zu dem Topos der Selbstpossessivität, der den positiven Fluchtpunkt des antiken Lehrer-Schüler-Verhältnisses darstellt, kennt Foucault keine hinreichend konturierte Alternative. Darüber ergibt sich der Brückenschlag zu seinem Eurozentrismus, der in Form eines bestimmten Subjektbegriffs Spuren in Foucaults Philosophie hinterlässt.

Dies anzumerken bedeutet nicht, Foucault die Möglichkeit einer Selbstsituierung auf der Achse antike *polis* – europäische Aufklärung völlig abzusprechen. Ebenso wenig geht es darum, Begriffe wie »Subjekt«, »Auf-

klärung« und »Kritik« als grundsätzlich unbrauchbar für ein kritisches Projekt abzutun. Denn Harneys und Motens Essay zeigt diffizilerweise, dass eine radikal kritische Haltung nicht unbedingt gleichzusetzen ist mit einer solchen verwerfenden Geste. Allerdings macht er auch deutlich, dass Foucault in der Bearbeitung der Vorlesungsthematiken nicht unbedingt auf ein sich selbst gehörendes, quasi-souveränes Subjekt hätte Bezug nehmen müssen. Vielmehr stellt sich nach der Lektüre von Harney und Moten auf noch drängendere Weise die Frage, warum Foucaults spätes Denken diesem Subjekt überhaupt einen Platz einräumt.

9.9 Fazit

In diesem Kapitel habe ich nachgezeichnet, wie sich Foucaults Denken von den Begriffen des Widerstands und der Gegen-Verhalten zu denen der Sorge, Aufklärung und Kritik bewegt. Wie für Foucault typisch, stehen diese Konzepte dabei in einem überlappenden Verhältnis zueinander. Keiner von ihnen entsorgt die vorangegangenen, sondern inkorporiert und bewahrt sie. Auf eine kaleidoskopartige Weise wechselt Foucault in seinem Schreiben über anti-herrschaftliche Praktiken immer wieder die Perspektive, arrangiert bestimmte Thematiken und Begrifflichkeiten in ihrem Verhältnis und in ihrer Gewichtung zueinander neu, bleibt dabei jedoch bei bestimmten gedanklichen »Grundbausteinen«. Das Zentrum dieser Bewegungen stellt, so habe ich interpretiert, eine bestimmte Denkfigur dar – die der *Kritik als Sorge*. Diese Figur entsteht weder am intellektuellen Reißbrett noch ist sie eine normative Empfehlung an gegenwärtige und zukünftige Kritiker:innen. Instruktiv für Foucaults Kritikbegriff ist vielmehr eine genealogische Bestandsaufnahme der konkret vorgefundenen kritischen und widerständigen Praktiken. Zu diesen begibt sich Foucault in das Verhältnis einer Reziprozität. Er entnimmt ihnen sein eigenes Kritikkonzept, das wiederum als ein mögliches Angebot zum weiteren Denken und Praktizieren von Kritik zur Verfügung gestellt wird. Dass der späte Foucault im Zuge dessen den Kritikbegriff auf überraschende Weise ausweitet und auch mit Praktiken eines leiblichen Experimentierens in Verbindung bringt, deutet auf das Begehren der Schreib- und Sprechpersona Foucault hin. Die *parrhesia*-Vorlesungen greifen eine Sehnsucht nach einer *anderen* Kritik auf und füllen die Leerstelle dieser Andersartigkeit zugleich. Foucault sucht dabei merklich nach Anschlussmöglichkeiten an eine Kritik, die außerhalb eines institu-

tionalisierten, akademisierten Zusammenhangs existiert. Darin implizit ist zugleich der Versuch, diese Praktiken wieder an die Hochschulen zurück-zuholen und dort heimisch werden zu lassen. Vor dem Hintergrund solcher Begehrensspuren, die sich in den Vorlesungen finden lassen, habe ich indirekt dafür plädiert, den emotionalisierten, persönlichen und stellenweise erotisierten Unterton dieser Arbeiten ernstzunehmen.

Der spezifische Nexus Kritik-Sorge entsteht, so habe ich rekonstruiert, durch verschiedene Analysebefunde Foucaults. Insbesondere wurde aufgezeigt, dass Foucault widerständige und kritische Praktiken zwar als machtförmig bestimmt, ihnen aber gleichzeitig in einem sehr emphatischen Sinne einen positiven Bestand zuspricht. Mit anderen Worten, sie sind laut Foucault nicht einfach nur der reaktive Teil in einem Macht-Gegenmacht-Schema. Ebenso wenig ist Kritik in seinen Augen eine rein destruktive Tätigkeit. Stattdessen handelt es sich dabei um kreative – im Sinne von: gewitzte, erfinderische – Praktiken, um die herum sich spezifische Sozialitäten bilden können. Wie sie lebendig bleiben können, ist eine weitere zentrale Frage des späten Foucault. Er zeigt auf, dass sie sich sowohl über die systematisierte Vermittlung von praktisch-lebensweltlichem Wissen als auch über zunächst prä-reflexiv bleibende Affizierungen entfalten können. Die genaue Prozessualität einer solchen Weitergabe bleibt in ihren Ramifizierungen intransparent und unkontrollierbar. Dieser Topos wird von Foucault unter Bezug auf den Lehrer positiv gewendet. Er ist ein – personifizierter oder auch anonymisierter, kollektivierter – Knotenpunkt in einem machttarbeitenden, weitläufigen Engagement, über das Befähigungen zur Sorge um sich und andere weitergegeben werden. Konkret bedeutet dies, bei seinen Schülern Kritik als eine *Haltung* zu installieren, d.h. als eine stabilisierte, ethische Bezugnahme auf das eigene Selbst und die Welt, die jedoch flexibel und individuell ausgestaltbar ist. Die genaue Form dieser Haltung muss dabei schon allein aufgrund ihrer Aktualisierungsbedürftigkeit offen bleiben, ebenso liegt der Einsatz der gewonnenen Sprech- und Kritikfähigkeiten ganz beim Unterrichteten selbst. Darin ist das Risiko eingepreist, dass sich Kritiker:innen in den Dienst der Herrschaft stellen und zu beratenden Wahrsprechenden gegenüber den Mächtigen werden.

Zuletzt ging das Kapitel mithilfe von Harneys und Motens *The Undercommons* der Frage nach, in welchem Zusammenhang Foucaults Eurozentrismus der Kritik und das von ihm entwickelte Konzept von Sorge stehen. Eine Verbindungslinie ergab sich über das sich re-souveränisierende Subjekt, das Foucault weiterhin als verheißungsvollen Gewinn der (Selbst-)Sorgepraxis

anbietet. Zudem wurde nachgezeichnet, dass Foucault Sorge ausschließlich als skalierbares Konzept denkt, das Mikro- und Makroebene miteinander verschaltet. Dies deutet auf einen kritisch angereicherten, dabei jedoch tätig-zupackenden und in diesem Sinne »staatstragenden« Optimismus hin, dem Harney und Moten eine Absage erteilen. Demgegenüber wirft *The Undercommons* die Frage auf, ob der Nicht-Reformierbarkeit von bestimmten Kontexten nicht adäquater mit einer Nicht-Sorge bzw. einer Umlenkung von Sorge auf konkrete Sozialitäten und Beziehungen hin begegnet werden sollte. Bis zu welchem Grad Foucault diesem Aufruf bereits gefolgt ist, welche Haltung zur Institution er genau bewohnte und welche er hätte bewohnen können, möchte ich an dieser Stelle offen lassen. Ebenso soll nicht darüber spekuliert werden, ob und welche praktischen Konsequenzen aus Harneys und Motens Fazit zu ziehen sind. Mit Foucault und Harney/Moten (und, so möchte man ergänzen, mit der Postenniederlegung Sara Ahmeds und Paul B. Preciados weitgehender Abstinenz von universitären Anerkennungsökonomien) sind vielmehr verschiedene kritische Haltungen aufgezeigt, die ein Spektrum der lebhaften Optionen abstecken. Sie sind jedoch weder von mir noch von den hier besprochenen Autor:innen als Imperative gedacht.

10. Sorge und Reparation nach Eve Kosofsky Sedgwick

10.1 Foucault und Sedgwick: Ein Dialog

Wie das vorangegangene Kapitel gezeigt hat, schwankt Foucault hinsichtlich des Subjekts zwischen der Wiedereinsetzung eines (selbst-)bemeisternden Individuums und dem Denken einer Kollektivität, die sich über Beziehungen, Abhängigkeiten und Vulnerabilitäten konstituiert. In diesem Teil der Arbeit möchte ich dieses zweite Moment noch einmal einfangen und mit einer konsequenteren Absage an das souveräne Subjekt verknüpfen. Diese soll dabei nicht kritisch gegen Foucault gewendet werden, vielmehr interessiert mich die Frage, wie sich dieser Teil von Foucaults Denken weiter ausarbeiten lässt. Dabei ist mein Ziel kein glattes, harmonisches »Weiterdenken«. Stattdessen werde ich eine Denkerin heranziehen, die zunächst aus mehreren Gründen unpassend erscheint für diese Aufgabe. Dabei handelt es sich um die Affekt-, Literatur- und Queertheoretikerin Eve Kosofsky Sedgwick¹, wobei mein Ansatzpunkt insbesondere ihr Konzept des reparativen Lesens ist, das sie in ihrer späten Essaysammlung *Touching Feeling* ausarbeitete. Reparatives Lesen wird dabei interessanterweise als Gegenkonzept zu kritischen Diskursen, insbesondere zu Foucault gedacht. Über sich selbst und ihren Bezug zur Philosophie sagte Sedgwick wiederum in einem Interview: »I'm a terribly illiterate philosopher. It so much doesn't engage my aptitude.« (Barber et al. 2002a, 246). Ein explizit subjektphilosophisches Denken, wie ich es hier unter Bezug auf Sedgwick entwickeln möchte, findet man in ihren Ar-

¹ Eine kurze Anmerkung zur Indexikalisierung: Eve Kosofsky Sedgwick publizierte stets unter ihrem vollen Namen, wobei »Kosofsky« ihr erster Nachname ist. Zitiert und referenziert wird sie jedoch in der Regel als »Eve Sedgwick«. Um Verwirrung zu vermeiden, werde ich sie in den Nachweisen im Text deswegen mit »Sedgwick« zitieren und »Kosofsky« in Literaturverzeichnis als einen Mittelnamen behandeln.

beiten nicht. Stattdessen hat ihr Gesamtwerk andere thematische Fixpunkte: Mann-männliche Beziehungen; klassische englische Literatur, insbesondere die *gothic novel* («Schauerroman»); und ein Interesse an Erotisierungen, Sexualisierungen und den damit verbundenen, eigenen und fremden Affizierungen.

Ihre Distanzierung von der Philosophie ist, um dies vorwegzunehmen, auch eine ironisierte Bescheidenheitsgeste, insofern Sedgwick in ihren Arbeiten ein breites Spektrum an psychoanalytischen, feministischen und poststrukturalistischen Theorien heranzieht. Auf eine spezifische Weise ist ihre Absage jedoch auch durchaus ernstgemeint. Ihre Haltung zur Philosophie ist weniger eine Unterordnung als vielmehr die einer kritischen und weiterdenkenden Befassung, die ausgehend von Literatur Interventionen in Theoriebildungen formuliert. Warum ein solcher Zugriff produktiv und attraktiv sein kann für eine philosophische Rezeption, stellt Judith Butler heraus:

»Our sensibilities are in some ways profoundly different. She is a passionate literary scholar and innovative theorist, and my own formation is as a more conceptually linear philosopher, for better or worse. But I have needed the encounter with literature again and again in order to nudge me out from the tight grip of my conceptual threads. And this possibility for a kind of thinking that moves against the strictures of the rigorously logical has been part of the challenge of Sedgwick's work for me. And, of course, this is made all the more interesting by virtue of the fact that she is profoundly conceptual although the concepts are very often staged in a certain relation to one another that produces dissonance and insight.« (Butler 2002, 109)

Die angesprochene »Dissonanz« in Sedgwicks Arbeit zeigt sich unter anderem daran, dass sie sich theoretischen Begrifflichkeiten mit einer belustigten Distanz und großen Widerspenstigkeit zuwendet, von ihr diagnostizierte bestehende Modi des akademischen Theoretisierens ablehnt und stattdessen eigene theoretische Begrifflichkeiten – wie das reparative Lesen – prägt. Sedgwick ist folglich keine Autorin, die existierende Theorien und Konzepte lediglich »anwendet«. An diese Feststellungen anschließend möchte ich auch auf die Gefahr hin, ihr polymorphes Werk unzulässigerweise zu uniformieren, folgende These aufstellen und im Folgenden plausibilisieren: Wenn davon ausgegangen werden kann, dass philosophisches Arbeiten im Kern bedeutet, über die Tauglichkeit und Funktionsweisen von Begriffen nachzudenken und diese sogar selbst zu entwickeln, dann ist Sedgwicks Werk ebenso philosophisch wie literarisch und literaturwissenschaftlich. Insbesondere eignen sich ihre Arbeiten zum Denken einer Subjektivität jenseits von Sou-

veränität, wie ich es hier weiterführen möchte. So hält ihr Konzept des reparativen Lesens einen weiteren Sorgebegriff bereit, mit dem Überlegungen zu einer solchen Subjektivität geschärft, aber auch ergänzt werden können. Sedgwicks vielschichtiges, sowohl affektdurchwirktes als auch theoretisch rigoroses Denken kann dabei, wie Butler beschreibt, einen dezidiert philosophischen Zugriff an seine Grenzen treiben. Genau dies macht eine solche Zusammenführung produktiv.

Mein Ziel ist also nicht, den naheliegenden Überbietungskampf zwischen Sedgwick und Foucault zu inszenieren, sondern beide in ein wechselseitiges Ausbesserungs- und Ergänzungsverhältnis zu bringen. Dies geschieht zunächst inhaltlich über die Thematiken der Sorge, der Kritik und der Subjektivität. Allerdings geht es mir auch um eine nachgereichte vorgehenstechnische Bestimmung, mit der ich meine Foucault-Lektüre als eine reparative Lesart ausweisen werde. Dieser Bewegung zugrunde liegt eine weitere zentrale These dieses Kapitels: Anders als der Begriff des Reparativen suggeriert, handelt es sich dabei nicht um einen folgsamen, ausschließlich befürwortenden Thematisierungsmodus. Vielmehr ist ein reparatives Lesen bestrebt, das Eigenleben seines Gegenstandes zu respektieren und ihn zugleich für die eigenen – affektiven – Anliegen maximal nutzbar zu machen.

10.2 Sedgwicks Essays, kritisch gelesen

Wie verhalten sich laut Sedgwick reparatives Lesen und Kritik? Und was sind ihre Abgrenzungspunkte und Inkompatibilitäten zu Foucault? Einschlägig für die Beantwortung dieser Fragen ist Sedgwicks Essay *Paranoid Reading and Reparative Reading, or, You're So Paranoid, You Probably Think This Essay Is About You*, der ursprünglich als Vorwort zu der von Sedgwick editierten Essaysammlung *Novel Gazing* diente und in *Touching Feeling* re-publiziert wurde. Sein Inhalt kann in aller Kürze wiedergegeben werden: In *Paranoid Reading and Reparative Reading* übt Sedgwick eine Kritik an der Kritik. Kritische Diskurse werden assoziiert mit einer künstlichen Verknappung der Thematisierungs- und Rezeptionsweisen, wobei sie diesen Prozess paranoides Lesen nennt. Paranoid Lesende zeichnet laut Sedgwick aus, dass sie allein im Modus der pseudo-spektakulären Enthüllung theoretisieren. Unter dem Eindruck einer ständigen Antizipation von negativen Affekten würden immer mehr und raffiniertere Macht- und Herrschaftsmechanis-

men aufgedeckt. Diese Praxis laufe jedoch ins Leere, weil sich heutzutage noch kaum jemand Illusionen über faktisch existierende Gewalttätigkeiten und Machtverhältnisse mache. Stattdessen gelte es, sogenannte reparative Lesarten² zu stärken, die Sedgwick mit einem Investiertsein in Hoffnung, Lust und Liebe verbindet (Sedgwick 2003, 123–153). Als paradigmatische Vertreter eines paranoid-kritischen Lesens nennt Sedgwick Foucault und seine Rezipient:innen (Sedgwick 2003, 9–13)

Der Essay hält einiges an Irritationspotential bereit. Dies beginnt bereits damit, dass sein Inhalt und seine Textperformanz auf eine drastische Weise auseinanderzufallen scheinen. Demnach ist es auch vor jeder diffizileren Analyse der von Sedgwick selbst im Text vollzogenen Lesart offenkundig, dass es sich dabei jedenfalls nicht um eine reparative handeln kann. Sedgwick schreibt und denkt also, so der erste Eindruck, entgegen ihrer eigenen Aufforderungen. Zudem orientiert sich der Essay an einer kleinen, sehr spezifischen Menge an Texten, zu denen Butlers *Gender Trouble* und Foucaults genealogische Monografien zählen. Die Begrenztheit ihrer Literaturauswahl adressiert Sedgwick in *Touching Feeling* selbst.³ Der verengte Fokus bei gleichzeitigem – so scheint es – Generalangriff auf »die Kritik« wurde jedoch auch problematisiert. Die feministische Theoretikerin Clare Hemmings etwa schreibt, Sedgwick blende zahlreiche, experimentelle und affektiv vielschichtige Kritikprojekte aus und nennt Audre Lordes *The Cancer Journals* als Beispiel (Hemmings 2005, 564). Dies lässt sich um das Spätwerk Foucaults ergänzen, das, so habe ich argumentiert, sowohl kritisch-destruktive als auch stark affirmative Züge hat. Allgemein diagnostiziert Hemmings bei Sedgwick eine despektierliche Haltung gegenüber Kritik, bei der eine überschwängliche Feier des vermeintlich Neuen und Unverbrauchten an die Stelle von langwierigen und unter Umständen schmerzhaften kritischen Analysen trete (Hemmings 2005). Berechtigten Anlass zu diesem Verdacht

2 Den Begriff des Reparativen entnimmt Sedgwick dem Werk der Psychoanalytikerin Melanie Klein, die damit eine flexible, fragile und veränderliche Subjektposition beschreibt, zu der die depressive und paranoide Subjektposition umgearbeitet werden kann (Sedgwick 2003, 128). Dieser psychoanalytische Ursprung des Konzepts wird im Folgenden nicht weiter aufgegriffen, insofern hier eine dezidiert philosophische und affekttheoretische Lesart von Sedgwicks Werk entwickelt werden soll. Einen Fingerzeig in Richtung einer solchen Interpretation gibt Sedgwick selbst: An gleicher Stelle übersetzt sie den Kleinianischen Begriff der Position als Haltung oder Menge an Praktiken (ebd.) und überführt ihn somit in ein nicht explizit psychoanalytisches Vokabular.

3 »Among the forms of stubbornness this book embodies (yes, I'm a Taurus), one of the most obvious is its fixation on a small number of theoretical texts, all of them in print before 1990.« (Sedgwick 2003, 2).

geben Formulierungen Sedgwicks, die tatsächlich als verallgemeinernde und vereinheitlichende Reduzierungen von Kritik gelesen werden können. So schreibt sie in ihrer Essaysammlung *Tendencies* über Kritik: »[A]nything that offers to make this genre more acute and experimental, less numb to itself, is a welcome project.« (Sedgwick 1994, 11)

Weitere Kritikpunkte ergeben sich, wenn der Paranoia-Essay zusammen mit Sedgwicks Arbeit zu Silvan Thomkins gelesen wird, die sie mit ihrem Co-Autor Adam Frank schrieb und die ebenfalls in *Touching Feeling* veröffentlicht ist. Dort nehmen Sedgwick und Frank eine affirmative Lektüre der Affekttheorien des strukturalistischen Psychologen vor, die vor dem Hintergrund von neueren Kritikbewegungen aus den Affect Studies als höchst angreifbar gelten muss. Franks und Sedgwicks grundsätzliche Überlegung besteht darin, Affekte⁴ von Trieben abzugrenzen, indem sie ersteren eine bedeutende Flexibilität und immenses Überraschungspotenzial zuschreiben. Ausführlicher formuliert erhalten Affekte in Sedgwicks und Franks Denken gigantische Alterierungskompetenzen, insofern sie freier seien in ihrer Objektwahl und sich untereinander zu komplexen, bedeutungsver-schiebenden Überlagerungen kombinieren ließen (Sedgwick und Frank in: Sedgwick 2003, 108–114). Im Vorwort zu *Touching Feeling* heißt es dazu:

»[A]ffects have greater freedom with respect to object [...] The object of affects such as anger, enjoyment, excitement, or shame is not proper to the affects in the same way that air is the object of respiration [...] Affects can be, and are, attached to things, people, ideas, sensations, relations, activities, ambitions, institutions, and any number of other things, including other affects. Thus, one can be excited by anger, disgusted by shame, or surprised by joy.« (Sedgwick 2003, 19)

4 Es ist anzumerken, dass sich Sedgwick, die eine Pionierin auf dem Gebiet der Affect Studies war, stärker für eine Theorie zur Funktionsweise von Affekten interessiert als für die Frage, was der Begriff des Affekts genau bedeutet. Dementsprechend äußert sie sich auch nicht zum Verhältnis von Emotion und Affekt. Sie scheint aber mit letzterem auch auf Phänomene abzielen, die alltagssprachlich als Emotionen bezeichnet werden – etwa Freude, Traurigkeit und Scham. Gleichzeitig schreibt sie diesen Phänomenen – und hier insbesondere der Scham – Eigenschaften zu, die innerhalb der Affect Studies oftmals mit Affekten assoziiert werden: Relationalität, Flexibilität, Instabilität. Ich verwende den Begriff des Affekts in diesem Kapitel wie Sedgwick und belasse ihn somit weitgehend undifferenziert. Einen neueren, thematisch einschlägigen Beitrag auf dem Gebiet der Affect Studies legen Jan Slaby und Rainer Mühlhoff vor (Slaby und Mühlhoff 2019). Die Autoren leisten entzerrnde Begriffsarbeit, sprechen sich aber auch gegen den Versuch einer allzu trennscharfen Unterscheidung zwischen Affekt und Emotion aus, den sie als theoretisch unproduktiv ansehen (ebd., 33).

An anderer Stelle schreibt Sedgwick beispielgebend in ähnlicher Weise, Scham sei bei Tomkins »kind of a free radical that (in different people and also in different cultures) attaches to and permanently intensifies or alters the meaning of – of almost anything« (Sedgwick 2003, 62) Diese Überlegungen werden oftmals implizit als eine Durchführung der von Sedgwick vorgeschlagenen Praxis des reparativen Lesens begriffen. Dies betrifft sowohl den Inhalt als auch die von Sedgwick und Frank bewohnte Haltung des Essays. So räumen Sedgwick und Frank bereitwillig ein, dass Tomkins als strukturalistischer Autor zum Entstehungszeitpunkt des Essays bereits theoretisch überholt sei. Dennoch beharren sie auf ihrer protektiven Rezeptionsweise und stellen die in der Sedgwick-Literatur vielzitierte Frage: »What does it mean to fall in love with a writer?« (Sedgwick und Frank in: Sedgwick 2003, 117). Und auch die »Angestaubtheit« von Tomkins' Theorien wenden sie positiv. Denn seine Arbeiten stünden für eine Theoriebildung vor dem Poststrukturalismus, der, so Sedgwick und Frank weiter, vornehmlich an Denaturalisierungen interessiert sei. Dies geschehe jedoch um den Preis, den phänomenologischen Gehalt von Affekten zugunsten ihrer strukturellen Verfasstheiten zu ignorieren. Das Ergebnis seien akademisch-analytische Affekttheorien ohne Affekte (Sedgwick und Frank in: Sedgwick 2003, 108–111). Mit Tomkins hingegen könne der Frage, wie sich etwas anfühlt, erneut eine Wichtigkeit zukommen, was wiederum in Sedgwicks und Franks Denken erneut auf die notwendige Fokusverschiebung hin zum Reparativen verweist. Denn in Tomkins' Affekttheorien ergebe sich die gesuchte »opportunity of experimenting with a vocabulary that will do justice to a wide affective range« (Sedgwick 2003, 145), die im Paranoia-Essay eingefordert wird.

Dass Sedgwick Affekte als nicht-gelenkt, überraschend und somit gewissermaßen verflüssigend begreift, wurde in der Rezeption oftmals als eine theoretische Nähe zu den vitalistisch-affirmativen Theorien von Gilles Deleuze und seinem Rezipienten Brian Massumi begriffen (Rehberg 2017; Hemmings 2005). Zurückgeführt wird dies auf den gemeinsamen Nenner dieser Ansätze, nämlich eine Inspiration durch Spinoza. So schreibt Butler, Sedgwick denke das Begehren in einer spinozistischen Weise als autotelisch, also als sich selbst begehrend (Butler 2002, 111). Sedgwick selbst bezeichnet in *Touching Feeling* das sexuelle Begehren, aber auch positive Affekte als autotelisch (Sedgwick 2003, 20). Näher ausgeführt wird dies durch die Poetin und Kritikerin Maggie Nelson:

»Eine schöne Sache, die Sedgwick zufolge geschehen kann, ist dass Lust sich ansammelt und einen Selbstzweck annimmt: Je mehr sie empfunden und ausgestellt wird, desto gehaltvoller, desto möglicher, desto gewohnter wird sie.« (Nelson 2017, 146)

Allgemein ist festzuhalten, dass Sedgwick in ihrem Schreiben und Denken stets positive Affekte als wünschenswerten Fluchtpunkt setzt. Dies tut sie auf eine stellenweise irritierende und trivialisierende Weise. Bezeichnend ist hier ein Gedicht aus ihrem autobiografisch-literarischen Werk *A Dialogue on Love*:

»I sometimes think that beyond the Golden Rule
the only one that
matters is this: If you can
be happy, you should.« (Sedgwick 1999, 216)

Zusammengefasst hat Sedgwicks Affekttheorie also eine Schlagseite hin zu Positivität, Transformativität und Dynamisierung. Von einem solchen Theoretisieren im Vertrauen auf (positive) Affekte wird innerhalb der Affect Studies jedoch zunehmend abgerückt, wobei sich grob zwei Kritikstränge ausmachen lassen.

Der erste verweist auf die Notwendigkeit, den Begriff des Affekts mit einer machtanalytischen und dezidiert gegenwartskritischen Perspektive zusammenzuführen. In den entsprechenden Arbeiten werden Affekte nicht im Bereich des Positiv-Unvorhersehbaren und Transformativen verortet. Vielmehr wird nachgewiesen, dass und wie kanalisierte Er- und Verunmöglichungen von Affizierungen Vollzüge von Macht und Herrschaft darstellen (Butler 2016b; Mühlhoff 2016; Ahmed 2010). Zu einer solchen kritisch-analytischen und insbesondere im Fall von Mühlhoff Foucault-inspirierten Stoßrichtung scheinen sich Sedgwicks Überlegungen radikal inkompatibel zu verhalten. Dies gilt vor allem für ihren Vorschlag, Affekte in ihrem »Eigenleben« ernster zu nehmen, weil er riskiert, das Ausmaß der machtförmigen »Gemachtheit« von affektiven, leiblichen und psychischen Phänomenen zu unterschätzen. Dabei lässt bereits aufhorchen, dass Sedgwick die Frage nach der Verbindung von Affekten, Macht und Gewalt noch nicht einmal stellt. Stattdessen verleihe Sedgwick, so wird häufig interpretiert, Affekten ein utopisches Potenzial, das sich nicht *innerhalb* von und *durch* Umarbeitungen von Machtbeziehungen verwirkliche, sondern

außerhalb der Macht läge.⁵ Mit Foucault gegengelesen wirkt dieses Vertrauen auf eine solche quasi unangetastete, nicht-kontaminierte und nicht-deformierte Potenzialität reichlich befremdlich. Gleiches gilt für Sedgwicks Glauben an das offensichtliche Zutageliegen von Gewalt und Macht.

Der zweite Kritikstrang lehnt es ebenfalls ab, Affekten ausschließlich hoffnungsmachende und verheißungsvolle Qualitäten zuzuschreiben, und betont dabei insbesondere deren geschichtliche Gewordenheit. Fabian Bernhardt schreibt in diesem Zusammenhang von historisch sedimentierten »Bahnungen« (Bernhardt 2021, 15), in denen sich Affizierungen vollziehen. Damit verbindet Bernhardt eine Hinwendung zu der Frage, inwiefern Affekte sowohl Ausdruck als auch perpetuierende Agenten von gesellschaftlichem und politischem Stillstand und Beharrung sind. In Form von Lethargie, Abstumpfung, Depression, aber auch Anspannung und angestautem Zorn verweisen Affekte nicht auf eine offene und veränderbare Futurität, sondern auf eine gewaltvolle Vergangenheit und Gegenwart. Diese Argumentation entfaltet Bernhardt unter Bezug auf Frantz Fanon und die Philosophin Alia Al-Saji, die auf die implizite Rassifizierung des Vermögens- und Plastizitätsdiskurses rund um Affekte aufmerksam macht (Bernhardt 2021, 18–19). Im Vergleich zu solchen explizit kritischen Überlegungen, die zudem das zu betrachtende Spektrum an Affekten über die positiven hinaus erweitern, kann Sedgwick leicht ein einseitiger, allzu schwärmerischer und darin potenziell realitätsverfehlender Zug attestiert werden.

Eine von diesen beiden Kritiksträngen abzuhebende und zugleich besonders dringliche Kritik an Sedgwick formuliert Lauren Berlant. Zwar argumentiert auch sie aus affekttheoretischen Überlegungen heraus und warnt vor einer vorschnellen Setzung von Affekten als Agenten der Befreiung. Letzteres deutet sich bereits im Titel ihrer vielrezipierten Essaysammlung *Cruel Optimism* an, mit dem sie eine emotional positiv aufgeladene, hoffnungsgebende, aber dennoch verhängnisvolle Verhaftung bei neoliberalen und konservativen Glücksversprechen beschreibt. Allerdings setzt sich Berlant, anders als die zuvor zitierten Autor:innen, explizit und ausschließlich

5 Peter Rehberg etwa liest Sedgwicks Affektbegriff implizit als ein Anschlussdenken an prä-Foucaultianische sexualutopisch-schwärmerische Arbeiten: »In [dem] Vermögen [des Affekts], nicht Gewissheiten, sondern das Mögliche zu benennen, stellte Affekttheorie [...] auch ein neues Versprechen dar, bei dem es weniger um die kritische Erfassung historischer Gegebenheiten ging als um ein Reich der Freiheit, das nicht zuletzt einmal der Sexualität zugesprochen worden war.« (Rehberg 2017, 63). In einem anderen Zusammenhang bezeichnet Rehberg ein solches Vermögen auch als »Energie ohne Macht« (Rehberg in: Maurel 2019, 99).

mit Sedgwicks Werk auseinander. Zudem adressiert sie Sedgwick in ihrer vielschichtigen Rolle als Queertheoretikerin, Lehrerin und Vordenkerin der queerfeministischen Theorie. Dazu ist ausführend anzumerken, dass Sedgwick, die bereits zu ihren Lebzeiten als eine der »Gründungsmütter« von Queer Theory galt (Barber und Clark 2002b, 9–10; Edwards 2009, 23), oftmals in emphatischer Weise als Lehrerin und Mentorin charakterisiert wird. Berlant selbst schreibt in ihrem Nachruf auf Sedgwick, die 2009 an Brustkrebs verstarb: »[H]er position was fundamentally as a teacher« (Berlant 2009, 1090. Hervorhebung im Original). Maggie Nelson wiederum bezeichnet Sedgwick in ihrem autobiografischen wie theoretischen Werk *Die Argonauten* als eine ihrer »vielgeschlechtliche[n] Mütter des Herzens« (Nelson 2017, 158) und beschreibt ihre erste beeindruckende Begegnung mit der damals bereits unheilbar kranken Theoretikerin (Nelson 2017, 41). Andere Arbeiten über Sedgwick schildern ebenfalls die ersten, oftmals eindrücklichen Treffen mit ihr oder artikulieren den Wunsch, ihr zu begegnen und von ihr zu lernen (Allan 2015; Wiegman 2012; Gregg und Seigworth 2010, 23). Aber auch in weniger persönlichen, kritischeren Lesarten wird Sedgwick als Lehrerin thematisiert (Love 2010; Butler 2002).

Hinsichtlich all dieser Topoi nimmt Berlant dabei in einem anspielungsreichen Essay namens *Two Girls, Fat and Thin* zahlreiche, geradezu akribische Abstandsnahmen von Sedgwick vor. Diese beginnen bereits mit der Benennung des Essays. Anstatt Sedgwick, die Mentorin mit den zahlreichen zutiefst emotionalen Hommagen, und Berlant selbst namentlich zu nennen, werden beide in einer entpersonalisierten Weise als »girls, fat and thin« in ein Verhältnis gebracht. Berlant erzählt auch nicht von eindrücklichen Begegnungen mit Sedgwick. Stattdessen ist die Rede von flüchtigen Treffen an Flughäfen, wie Barber und Clark herausstellen (Barber und Clark 2002b, 33). Inhaltlich plädiert Berlant dafür, die Frage nach dem Nutzen von Unpersönlichkeit zu stellen. Ein Aufhalten bei »negation and incoherence« (Berlant 2011, 159) könne sich bei kritischer Betrachtung als die produktivere, realitätskonformere und/oder überlebenstechnisch klügere Haltung für prekäre und gewaltausgesetzte Subjekte erweisen als die von Sedgwick. Sedgwicks Weltzugriff umschreibt Berlant weiter als den eines in Authentizität und Innerlichkeit investierten Selbst, das dank seiner Beziehungen (über-)leben kann: »Eve's public stories about becoming possible [...] recount a crowded world of loving family and friends in which she thrives partly by living in the fold of her internal counternarrative.« (Berlant 2011, 125). Daran anschließend wird eine Absage an das Konzept des reparativen Lesens als

akademisches Werkzeug formuliert: »I'm suggesting that the overvaluation of reparative thought is both an occupational hazard and part of a certain mode of virtuously intentional, self-reflective personhood.« (Berlant 2011, 124). Auch Sedgwicks Positionierung als Lehrerin bleibt davon nicht unberührt, insofern Berlant laut Barber und Clark in ihrem Essay ihre »allergy to the cult of personality organizing queer studies« (Barber und Clark 2002b, 33) zum Ausdruck bringt.

Wie bereits erwähnt, stechen Berlants Kritikpunkte auch deswegen heraus, weil Sedgwick in den anderen hier referierten Thematisierungen oftmals isoliert als Affekttheoretikerin rezipiert wird bzw. mit ihrem Werk Gegenstand von Kritikbewegungen innerhalb der Affect Studies wird. Damit ereilt sie ironischerweise ein Schicksal, das sie selbst im Hinblick auf die Rezeptionen von Foucault beschrieb: Ihnen fehle ein Nachdenken über Foucaults eigene, textimmanente Queerness, wie sie in einem Interview ausführte (Barber et al. 2002a, 246). Im Fall von Sedgwick ist die Zuspitzung auf ihre Affekttheorie besonders erstaunlich, weil sie den von ihr mitentwickelten queerfeministischen Theoriestrang niemals aufgab. Auch in ihrem Spätwerk tritt sie weiterhin als dezidiert queere und queerfeministische Autorin auf. Ähnlich wie Berlant möchte ich diesen Aspekt ernstnehmen bzw. mich für seine zentrale, unerlässliche Bedeutung aussprechen. Sedgwicks Konzept des reparativen Lesens kann nicht vollumfänglich begriffen werden, wenn man seine Verbindung zu den Sexualisierungen und Erotisierungen unterschlägt, die Sedgwicks Werk in verschiedenen Formen durchziehen.

Daran anschließend möchte ich argumentieren, dass das reparative Lesen die affektive und theoretische Vielschichtigkeit bereithält, die die referierten Kritiker:innen bei ihr und vergleichbaren Affekttheorien oftmals vermissen. Deutlich wird dies bereits an der Begrifflichkeit selbst. Im reparativen Lesen ist die *Reparationsbedürftigkeit*, also die Beschädigung und das Leid enthalten. Daran zeichnet sich ab, dass Sedgwicks Theorien in weiten Teilen kein überschwängliches, naives Plädoyer für Lust und Vergnügen darstellen, sondern im Gegenteil in einer deutlichen und unverstellten Weise *auch* von negativen Affekten informiert sind.⁶ Dies korrespondiert mit der inhaltlichen Thematik, die ihr Werk und insbesondere die Essaysammlung *Touching Feeling* in hohem Maße prägt. Es handelt sich dabei um die Empfin-

⁶ Dies betonen auch Nelson (Nelson 2017, 146–147), Ellis Hanson (Hanson 2011, 107) und Heather Love (Love 2010, 240).

derung von Scham. Es ist dieser komplexe Affekt, der sich meiner Ansicht nach besser für eine feinkörnigere Erläuterung der Konzepte des reparativen und des paranoiden Lesens eignet als Sedgwicks spinozistische Tendenzen und ihr favorisierendes Schreiben über Lust und Vergnügen.

10.3 Reparatives Lesen, oder: Für eine Gleichzeitigkeit von Reparatur und Kritik

10.3.1 Scham, oder: Das Daneben denken

Einen Hinweis auf die hier veranschlagte Interpretationsrichtung gibt Sedgwick selbst. In dem Essay über Tomkins heißt es: »If, as Tomkins describes it, the lowering of the eyelids, the lowering of the eyes, the hanging of the head is the attitude of shame, it may also be that of reading: reading maps, magazines, novels, comics, and heavy volumes of psychology« (Sedgwick und Frank in: Sedgwick 2003, 114). Damit ist angezeigt, dass Sedgwick werksimmanent ihre Essays zu Tomkins und zum paranoiden und reparativen Lesen miteinander verbunden wissen möchte. Sie möchte aber auch Lesen und Scham miteinander verknüpfen. Scham als Affekt wiederum schreibt Sedgwick, Tomkins folgend, ambivalent-machende, »verwischende« Qualitäten zu: »As best described by Tomkins, shame effaces itself; shame points and projects; shame turns itself skin side out; shame and pride, shame and dignity, shame and self-display, shame and exhibitionism are different interlinings of the same glove.« (Sedgwick 2003, 38). In der Metapher des Handschuhs bleibend, kann Scham also laut Sedgwick »nach außen gestülpt« werden, womit sich ihre vergnügliche, lustbereitende »Kehrseite« zeigt. Ein solches Manöver ist strenggenommen keine Umwandlung. Vielmehr weist Sedgwick darauf hin, dass im Falle von Scham ein positives und negatives Sich-Fühlen geradezu ununterscheidbar nah beieinanderliegen, quasi nur durch ein dünnes Häutchen voneinander getrennt. Zu denken ist auch an ihre Überlegungen zu Affekten als Objekte von gegenteiligen Affekten, zu deren Fähigkeit zur Faltung auf sich selbst. Scham kann, so impliziert Sedgwick im obigen Zitat, begehrt und gesucht werden, und sie kann Freude und Lust erzeugen. Wie Sedgwick aufzählend andeutet, stellen Stolz, Gefühle von Würde und exhibitionistische Bestre-

bungen mögliche Destillationsprodukte von Schamgefühlen dar, wobei diese Aneinanderreihung auch um den Voyeurismus zu ergänzen ist.

Insbesondere Exhibitionismus und Voyeurismus deuten auf die unbedingte Relationalität von Scham hin, die bei Sedgwick eine überaus wichtige Rolle spielt. Verallgemeinert gesprochen scheint es ihr, so legen mehrere Essays in *Touching Feeling* nah, um die Beschreibbarkeit von komplizierten und in hohem Maße unvorhersehbaren intersubjektiven Gefügen rund um Beschämungen zu gehen. Als erstes Beispiel kann *Around the Periperformative: Periperformative Vicinities in Nineteenth-Century Narrative* dienen. Mit dem von ihr entwickelten Begriff des Periperformativen beschreibt Sedgwick eine Gruppe von Äußerungen, die sich an die sprachlichen Akte anheften, die J.L. Austen als »performativ« bezeichnet (Sedgwick 2003, 68). Zu letzteren zählen bekannterweise »Ich verurteile dich zu...« oder »Ich erkläre dich zu...«. Die periperformativen Akte wiederum situieren sich im Resonanzraum dieser Äußerungen und haben ermöglichende und bekräftigende, aber auch eine ent-autorisierende und antagonistische Funktion. Ein solche periperformative Entgegnung liegt etwa in der Möglichkeit, einen Beschämungsversuch in der Rolle der »Zeug:innen« oder »Danebenstehenden« kollektiv zurückzuweisen, etwa durch die Sprechfigur »Nicht in meinem Namen« (Sedgwick 2003, 70). Dies impliziert im Umkehrschluss eine Kritik an Austins Theorie der performativen Sprechakte mit ihrem dazugehörigen omnipotenten, sprechfähigen, insularen Subjekt. Ein performativer Sprechakt, zu dem auch das unübersetzbare »shame on you« zählt, ist in seiner Wirksamkeit fundamental von der Akzeptanz und Komplizenschaft seiner Umgebung, seinem »Drumherum« abhängig, so Sedgwick. Diese Überlegungen illustriert sie in einem anderen Essay anhand einer öffentlichen Protestversammlung gegen die homophobe und rassistische Zensur des Films *Tounges Untied* im Jahr 1991. Auch dort macht Sedgwick ein komplexes Zusammenspiel rund um die Annahme und Zurückweisung von Beschämungen aus: Das öffentliche Auftreten als Protestierende sei schambesetzt und stehe im Kontrast zum voyeuristischen Draufhalten der Kameras der Fernsehsender, die die Demonstration begleiten. Ziel des öffentlichen Auftretens sei es, die Journalist:innen und mit ihnen die medial vermittelte Öffentlichkeit für ihr unethisches Verhalten zu beschämen, das heißt einen Teil der eigenen Scham zurück zu spielen (Sedgwick 2003, 31–32).

Sedgwicks Bestreben, Scham in einem umgebenden Milieu, das heißt in einer Spatialität zu denken, ist weitreichender und bedeutsamer als dies

auf den ersten Blick scheint. Innertheoretisch gesehen ist darin eine Denkfigur enthalten, die grundlegend ist für Sedgwicks Arbeiten und anhand derer sie ihre Abgrenzung zu kritischen Diskursen markiert. Es handelt sich dabei um eine spezifische Erweiterung des Thematisierungsfokus, die als Hinwendung zum *Daneben* beschrieben werden kann. Ihre Vorliebe für diese Denktopologie zeigt sich bereits an Merkmalen ihres Schreibens. In ihrer Theorieinterpretation arbeitet sie häufig mit Auflistungen von verschiedenen Interpretationsweisen, die sie als durchweg treffend und somit als gleichberechtigt markiert (Sedgwick 2008, 25; Sedgwick 2003, 88; 130). Ebenso finden sich bei ihr oftmals lange, geradezu genießerische Aufzählungen von Möglichkeiten des Handelns, Begehrens und Identifizierens (Sedgwick 2003, 70; 135–136; Sedgwick 2008, 8).⁷ Eine entsprechende inhaltliche Argumentation wiederum formulierte sie bereits in ihrem berühmten, 1990 veröffentlichten Essay *Epistemology of the Closet*. Dort wird das *Coming-Out* von Sedgwick auf sein *Daneben*, seine Zeugenschaft hin befragt. Dabei formuliert sie erneut eine auf überraschende Weise einbeziehende Denkfigur. So stellt sie fest, dass das Offenlegen des eigenen gleichgeschlechtlichen Begehrens die adressierten Personen im selben Zug oftmals implizit in den *closet* schickt, weil sie gesetzt werden als heterosexuell, uneingeweiht und außenstehend (Sedgwick 2008, 81). Ebenso ist die frühe literaturwissenschaftliche Studie *Between Men* dem *Daneben* verschrieben. Hier befasst sich Sedgwick mit homosozialen Beziehungen unter Männern, ohne sich dabei jedoch in ihrem Untersuchungsbereich auf die gesellschaftlich minoritäre Gruppe der gleichgeschlechtlich begehrenden Männer zu beschränken. Ihr Interesse gilt auch den vermeintlich »Außenstehenden«, der Majorität und ihren Beziehungs- und Identifizierungsmöglichkeiten. Mann-männliche Homosozialität wird als ein Spektrum verstanden, das strukturiert ist durch

7 Vgl. dazu exemplarisch ihre Ausführungen zum Begriff der Queerness in ihrem Essay *Queer and Now*: »That's one of the things that ›queer‹ can refer to: the open mesh of possibilities, gaps, overlaps, dissonances and resonances, lapses and excesses of meaning when the constituent elements of anyone's gender, of anyone's sexuality aren't made (or *can't* be made) to signify monolithically. The experimental linguistic, epistemological, representational, political adventures attaching to the very many of us who may at times be moved to describe ourselves as (among many other possibilities) pushy femmes, radical faeries, fantasists, drags, clones, leatherfolk, ladies in tuxedos, feminist women of feminist men, masturbators, bulldaggers, divas, Snap! queens, butch bottoms, storytellers, transsexuals, aunties, wanna-bes, lesbian-identified men or lesbians who sleep with men, or...people able to relish, learn from, or identify with such.« (Sedgwick 1994, 8. Hervorhebung im Original). Auf Sedgwicks Vorliebe für Listen verweist auch Ramzi Fawaz (Fawaz 2019, 16).

willkürlich gesetzte Kippunkte hin zur Grenzüberschreitung der Homosexualität. Sowohl die legitimen als auch die verworfenen Möglichkeiten von männlicher Homosexualität seien, so argumentiert *Between Men*, konstituiert durch die paranoide, sowohl wechselseitige als auch selbstbezogene Absicherung gegen einen Homosexualitätsverdacht. Vor diesem Hintergrund schreibt Sedgwick von einem »structural residue of terrorist potential, of blackmailability, of Western maleness through the leverage of homophobia« (Sedgwick 2015, 89) und bezeichnet Homophobie in prägnanter Weise als »mechanism for regulating the behavior of the many by the specific oppression of a few« (Sedgwick 2015, 88). Sedgwick bleibt jedoch nicht bei ihrer Kritik an repressiver, leiderzeugender Homophobie stehen, insofern sie homophobe Strukturen nicht als gänzlich verunmöglichend begreift. Vielmehr zeichnet *Between Men* – in Abgrenzung zu Lévi-Strauss – auch auf, dass und wie das Begehren nach männlicher Homosexualität immer wieder zu einem homosexuellen Begehren wird bzw. dies schon ist. Im Zuge dessen macht Sedgwick in der von ihr rezipierten Literatur dezidiert lustbetonte und/oder sexualisierte Begriffsfelder und Praktiken wie den Opiumrausch (Sedgwick 2015, 189) und *cuckholding* (Sedgwick 2015, 49) aus. Im riskanten Spiel der mann-männlichen Beziehungen liegen Lust und Repression, so scheint Sedgwick unter Anschluss an psychoanalytische Diskurse zu argumentieren, erstaunlich nah beieinander. Mit anderen Worten, sie folgt der Prämisse, dass die vom Subjekt selbst getätigte Verurteilung zur Repression bereits lusterzeugend ist.⁸ Allerdings ist Sedgwick weit davon entfernt, der Psychoanalyse kritiklos zu folgen. In einer besonders scharfzüngigen Formulierung bezeichnet sie diese in *Between Men* als »imperialism with a baby face« (Sedgwick 2015, 67).

Erhellen lässt sich diese Polemik anhand von Formulierungen aus *Touching Feeling*, die zugleich die Figur des Daneben weiter konturieren. Dieses Denkreger wird in der Essaysammlung expliziert und neu positioniert.

8 An diesem Punkt lässt sich ein bedeutender Unterschied zwischen den Ansätzen von Sedgwick auf der einen und von Foucault und Deleuze auf der anderen Seite festmachen. Letztere weisen in kritischer Absicht daraufhin, dass auch die psychoanalytische Sprechszene als vermeintliche Befreiung von Repression in dieser lusterzeugenden Dynamik gefangen bleibt, die Subjekte erneut an ihre eigene, als lediglich verbotsförmig imaginierte Repression bindet. So schreibt Foucault kritisierend von der »Wollust, sich interpretiert zu fühlen« (SWI, 74). Ähnlich äußert sich Deleuze (Deleuze und Parnet 2019, 117–118). Demgegenüber fokussiert sich Sedgwick auf die Möglichkeit der Lustgenerierung an sich, wobei die Nähe zwischen Gewalt und Lust befähigend gewendet wird.

Diente es in früheren Analysen hauptsächlich zur Kritik von Homophobie, bringt Sedgwick das Daneben nun verstärkt als Alternative zu den von ihr beschriebenen paranoid-kritischen Diskursen in Anschlag. So attestiert sie der Kritik ein verdachtvolles Denken entlang des »Darunter«, »Dahinter« und »Jenseits von«, das sie wiederum als eine Form von Bemeisterung auffasst (Sedgwick 2003, 8). Diese Abgrenzung geschieht mit deutlichem Fingerzeig auf die Psychoanalyse, allerdings benennt Sedgwick auch Judith Butlers Theorie der Performativität als Absetzungspunkt (Sedgwick 2003, 8–9). Spezifisch im Fall von Butler ist es dabei weniger die machtkritische Operation an sich, also die Thematisierbarmachung einer zugrundeliegenden Machtförmigkeit, die Sedgwick kritisiert. Vielmehr sieht sie in dem von Butler veranschlagten Begriff der Repetition eine Fixierung auf das Zeitliche, die riskiert, teleologisch zu werden (ebd.). Das Denken in zeitlich-biografischen Kategorien erinnert wiederum erneut an die Psychoanalyse, auf der Butlers Denken bekannterweise aufbaut. Dem stellt Sedgwick an gleicher Stelle eine stärker verräumlichende Perspektive entgegen, die sich auf umliegende »Ökologien« fokussiert, und spricht affirmierend von einer Deleuzianischen Evozierung des Planaren (Sedgwick 2003, 8–9).⁹ Das aufgerufene Bild ist also das einer ausgebreiteten Fläche, auf der Objekte auf mehr oder weniger gleichberechtigte Weise nebeneinander positioniert sind. Diese Mannigfaltigkeit wird übertragen auf mögliche Weisen des affektiven und theoretischen Relationierens, die sich laut Sedgwick auf tun, wenn das Paradigma des »Dahinter« fallengelassen wird: »Beside comprises a wide range of desiring, identifying, representing, repelling, paralleling, differentiating, rivaling, leaning, twisting, mimicking, withdrawing, attracting, aggressing, warping, and other relations.« (Sedgwick 2003, 8).

Der Gewinn des Daneben ist also Sedgwick zufolge eine Pluralisierung von Praktiken, ein Denkbarmachen von verschiedenen Zugriffen und Handlungsmöglichkeiten. Dies verlangt jedoch weitere Ausführungen, wenn ihre Überlegungen nicht als eine abstrakt bleibende und möglicherweise überenthusiastische Beschwörung von Vielfalt missverstanden werden sollen. Dafür bietet sich ein weiterer, überaus vielschichtiger Begriff an, mit dem Sedgwick die Figur des Daneben verknüpft – die Textur. Bereits rein assoziativ lässt der Begriff an das Daneben denken, insofern die Dimension von Textur das Planare ist. Sedgwicks Überlegungen haben jedoch noch weitere theoretische Tiefenschichten, insofern sie in *Touching Feeling* eine Verunkla-

⁹ Diese Figur führt Deleuze beispielsweise in *Dialoge* aus (Deleuze und Parnet 2019, 21–31).

nung zwischen einem taktilen Spüren und einem affektiven Fühlen betreibt. Dies deutet sich bereits im Titel der Essaysammlung an, in dem diese beiden Erfahrungsmodi benannt werden. Wie auch den Affekten schreibt Sedgwick der Textur dabei ein »verflüssigendes«, »verwischendes« Potenzial zu. Dies betrifft insbesondere die Unterscheidung zwischen Aktivität und Passivität, die im Akt des taktilen Berührens von Textur unterlaufen wird, so Sedgwick: »Even more immediately than other perceptual systems, it seems, the sense of touch makes nonsense out of any dualistic understanding of agency and passivity« (Sedgwick 2003, 14). Etwas oder jemanden zu berühren, bedeutet stets auch, berührt zu werden – von der Oberflächenbeschaffenheit des Berührten selbst. Deswegen existiert im gleichzeitigen Moment des Berührens/Berührt-Werdens keine eindeutig trennende Linie zwischen Aktivität und Passivität oder Handeln und Ausgesetztsein. Den Topos dieser Gleichzeitigkeit verknüpft Sedgwick interessanterweise direkt mit dem Gewährwerden von verschiedenen, sehr praktischen Handlungsmöglichkeiten:

»I haven't perceived a texture until I've instantaneously hypothesized whether the object I'm perceiving was sedimented, extruded, laminated, granulated, polished, distressed, felted, or fluffed up. Similarly, to perceive texture is to know or hypothesize whether a thing will be easy or hard, safe or dangerous to grasp, to stack, to fold, to shred, to climb on, to stretch, to slide, to soak.« (Sedgwick 2003, 13–14)

Je nachdem, wie sich der texturierte Gegenstand mit seiner Glätte, seiner Rauheit oder seiner Massivität in Beziehung zu meinem Handlungsvorhaben verhält, zeigt er sich in einem unterschiedlichen Affordanzcharakter, wie Sedgwick ausführt. Etwas weniger technisch gesprochen besitzt der jeweilige Gegenstand ein spezifisches »Eigenleben«, das über ein bloßes »totes« Objektsein hinausgeht. Er kann sich qua eines Zusammenspiels zwischen seiner eigenen Beschaffenheit und dem veranschlagten praktischen Vorhaben entweder entziehen oder anbieten. Diese Form von Agenzialität existiert jedoch, wie sich bereits andeutet, nicht einfach »an sich«, sondern sie konstituiert sich erst in einer Relationalität. Diese Relationalität ist beschränkend und befähigend zugleich. Von der Perspektive des berührenden Subjekts aus betrachtet muss zwar der möglichen Sperrigkeit, Störrigkeit, Inertheit und Unhandlichkeit des Gegenstandes Rechnung getragen werden. Allerdings verleiht die Beziehung Subjekt-Gegenstand den materialgebundenen Handlungsmöglichkeiten auch eine Plastizität. Denn es ist eben nicht der Fall, dass irgendeine beliebige Eigenschaft der

Textur ein nutzbarmachendes oder anderweitig gewinnbringendes Verhältnis zum Gegenstand endgültig unterbinden kann. Für eine bestimmte praktische Suchbewegung kann er zu glatt, zu rutschig, zu weich, zu fein- oder zu grobkörnig sein, für eine andere jedoch genau richtig. Und mit seiner spezifischen Beschaffenheit kann der texturierte Gegenstand eine bestimmte Handlung sogar erst inspirieren, er kann also handlungsinduzierend sein. Diese vielfältigen Weisen des Relationierens enthüllen sich bereits in der taktilen Berührung. Vor jeder modifizierenden, »zupackenden« Hinwendung zum texturierten Gegenstand »antwortet« dieser schon im bloßen taktilen Registrieren, wobei die Antwort Informationen über seine praktischen Potenziale enthält.

Sedgwicks Bestreben, den texturierten Gegenstand in einer Eigenständigkeit, Widerständigkeit und »Sprechfähigkeit« sichtbar zu machen, räumt auf Seiten des Subjekts mit noch einer weiteren Realitätsverfehlung auf. Die Affordanz, von der Sedgwick spricht, ist nicht vereinbar mit der Vorstellung einer grenzenlosen Beherrschung von Material. Die einseitig konzentrierte Aktivität und Handlungsfähigkeit sowie die Fähigkeit zur Bemeisterung wiederum werden allgemein dem souveränen Subjekt zugesprochen. Darin zeigt sich Sedgwicks Denken nun als anti-dualistisch in einem philosophisch »klassischen« Sinne.¹⁰ Was sie mithilfe von Textur und Berühren/Berührt-Werden beschreibbar machen will, ist demnach eine Agenzialität ohne ich-zentrierten, cartesianisch gedachten Lokus.¹¹ Sedgwick selbst führt in ihren Arbeiten freilich die Dringlichkeit einer Abkehr von einem souverä-

10 Allgemein beschreibt Sedgwick die Suche nach einem anti-dualistischen oder, etwas moderner formuliert, nicht-binarisierenden Denken als *das* charakteristische Merkmal und Ziel ihres Werks. Vgl. folgende Textstellen in verschiedenen Werken: »Nondualism is mother's milk to me« (Sedgwick 1999, 215); »I think it is best described as a project to explore promising tools and techniques for nondualistic thought and pedagogy.« (Sedgwick 2003, 1); »As far as I can remember [...] nondualistic teachings have always sounded truest to me.« (Sedgwick 2003, 166); sowie ihre Selbstauskunft über ihre »unremitting impatience with dualisms« (Barber et al. 2002a, 244).

11 Wie ersichtlich wird, stehen Sedgwicks knappe Ausführungen zur Textur in einem sich weit erstreckenden philosophisch-theoretischen Horizont, den ich an dieser Stelle kurz darlegen möchte. Der von Sedgwick selbst verwendete Begriff der Affordanz stammt, wie sie selbst ausführt, aus dem Werk des Psychologen James J. Gibson (Sedgwick 2003, 13). Von dort aus gelangte der Begriff der Affordanz jedoch auch in phänomenologische Theorien, wo auch die in diesem Konzept enthaltene und von Sedgwick übernommene Vorstellung einer praxeologischen Co-Konstituierung von Subjekt und gegenständlicher Welt tragend ist. Ihre starke Fokussierung auf transformierbare Relationalitäten sowie ihre entschiedene Absage an einen Restbestand von cartesianischer Subjektivität verweist hingegen erneut auf die Theorieachse Spinoza-Deleuze. Zusammengefasst zeigt sich Sedgwick mit ihren Überlegungen zu Textur als Theoretikerin, die sich am

nen Subjekt nicht explizit vor Augen, sie legt keine fulminante Dekonstruktion vor. Stattdessen behält sie, von einem theoretischen Standpunkt aus gesehen, die kritischen Perforierungen von Souveränität auf eine implizite Weise in der Hinterhand. Anders formuliert, ihr Denken ist dermaßen informiert von dieser (in seiner Notwendigkeit mehrfach anderweitig demonstrierten) Absage an Souveränität, dass eine erneute Durchführung dieser Kritik durch Sedgwick selbst nicht erforderlich erscheint. Vor allem jedoch geschieht ihre Hinwendung zu *anderen* Loki von Handlungsfähigkeit vor einem biografischen Hintergrund. Über weite Teile ihres Werkes hinweg schreibt Sedgwick, wie sie selbst deutlich macht, von keinem Ort der Souveränität und Selbstpossessivität aus. In *Touching Feeling* etwa erwähnt sie ihre Brustkrebserkrankung gleich auf den ersten Seiten (Sedgwick 2003, 2–3). Sie arbeitet somit unter dem Eindruck von (Körper-)Scham und Leiden. Daran anschließend artikuliert sie an einer bezeichnenden Textstelle in *Tendencies* eine amüsierte Ungeduld gegenüber Theoretisierungen, die gegen die Vorstellung einer umfassenden Souveränität anschreiben:

»That pretty, speckled, robin's-egg blue pill with the slightly sinister name ›Cytosan‹ [...] when, as per doctor's instructions, I drop four of this ›agent‹ into my bloodstream every morning, the *mildest* way to describe what is happening is via the postmodernist cliché that I am ›putting in question the concept of agency! I have never felt less stability in my gender, age, and racial identities, nor, anxious and full of the shreds of dread, shame, and mourning as this process is, have I ever felt more of a mind to explore and exploit every possibility.« (Sedgwick 1994, 263–264. Hervorhebung im Original)

Anhand dessen lässt sich Sedgwicks Unbehagen an kritischen Diskursen weiter erklären. Sedgwick stellt die Frage, warum das souveräne Subjekt immer noch als das bevorzugte Kritikobjekt in der Theoriebildung auftaucht, die ihm damit weiterhin einen prominenten Platz einräumt. Außerdem zeigt sie sich irritiert angesichts der Tatsache, dass diese Kritik an Souveränität oftmals von Autor:innen vorgenommen wird, die im Text als ebendiese bemeisternden, souveränen Subjekte auftreten. Letzteres entnehme ich insbesondere aus ihrer und Franks Auseinandersetzung mit einer Arbeit Ann Cvetkovichs, an der beide ihre häufige Verwendung von »zwingenden«, maximal absoluten Verben wie »garantieren« bemängeln (Sedgwick und Frank: Sedgwick 2003, 110). Eine positive gewendete Fassung dieses Arguments findet sich jedoch auch in Sedgwicks Aufruf zu einem »affektge-

Übergang von phänomenologischen Affektivitätstheorien zu Affect Studies situiert und daran mitwirkte.

tränkten« Schreiben – also zu einem Schreiben, das seine eigenen affektiven Bedingungen, wie etwa Scham, im Text vorkommen lässt (Sedgwick und Frank in: Sedgwick 2003, 108–111).

Dass Sedgwick ihre eigenen Überlegungen zudem an einer nicht-invasiven, »leisen« und potenziell genießerischen Hinwendung festmacht, als die sie Berühren und Berührtwerden beschreibt, ist meiner Interpretation nach kein Zufall. Daran wird deutlich, worauf ihr Denken allgemein abzielt: Auf das Sichtbarmachen und Ausloten einer Handlungsfähigkeit, die angewiesen ist auf vergnügliche, behelfende und heilmachende Stimuli, die vermindert, »gedämpft« und/oder beschädigt ist, und die dennoch besteht. Noch schärfer formuliert existiert diese nicht-souveräne Handlungsfähigkeit laut Sedgwick sogar in einer praktischen Fülle. Abseits der herrischen Haltung erschließen sich andere Weltzugriffe mit anderen Potenzialitäten – ohne dass dies bedeuten würde, eine gigantische Spielwiese der ungenutzten, »brandneuen« Möglichkeiten zu betreten. Dieser Punkt kann anhand der von Sedgwick beschriebenen Cluster rund um Be- und Ent-Schämungen illustriert werden. Diese setzen kein insulares, jederzeit sprechfähiges Subjekt voraus und machen gerade deswegen eine Vielzahl an möglichen Entwicklungen und Ausgängen denkbar, die die beschriebenen Schamszenarien nehmen können. Eine solche Pluralität existiert jedoch weniger als eine Verheißung als vielmehr im Modus eines Arbeitens mit dem, was ist. Sie greift ein in bestehende Zirkulationen von Scham. Wichtig für Sedgwicks Denken ist, dass die Unvorhersehbarkeiten von Schamrelationalitäten verheerende, aber auch restaurierende und sogar beglückende Folgen mit sich führen können. Ebenso kann ein texturierter Gegenstand, der ertastend auf seine Eigenständigkeiten und seine praktischen Angebote hin befragt wird, enttäuschen, aber auch unerwartet begeistern. Wie Sedgwick an anderer Stelle schreibt: »Because there can be terrible surprises, however, there can also be good ones.« (Sedgwick 2003, 146).

Der Abschied vom souveränen Subjekt ist also Sedgwick zufolge, so lässt sich weiter interpretieren, kein trauriger oder gar bedauernswerter. Er stellt jedoch auch keinen Grund zum Feiern dar, denn seine Notwendigkeit ergibt sich erst aus einer konstitutiven Gewalt, mit deren Effekten immer schon umzugehen ist. An diesen Stand der kritischen Ablehnung von Souveränität setzt Sedgwick an, jedoch mit einer – in mehrfacher Hinsicht – vollzogenen Wendung hin zu einem post-souveränen Denken. Insbesondere ihre späteren Arbeiten kreisen um die Frage, was eine Theoriebildung *nach* der vielfach hervorgebrachten Kritik an dem gängigen

Subjektbegriff leisten soll.¹² Ihr Interesse gilt dabei den Antworten, die ihrer Ansicht nach abseits von akademisch-kritischen Diskursen, in alltäglichen, politisch-aktivistischen und literarischen Praktiken bereits vorzufinden sind. Ihre Interpretations- und Rezeptionsweisen sind dementsprechend in hohem Maße daran interessiert, eine Relationalität zu diesen Praktiken zu entwickeln, die diese in ihrem eigenen Wissen ernstnimmt. Dieser letzte Punkt lässt sich sogar noch verschärft formulieren: Sedgwick spricht den genannten Praktiken mit ihrer Eigenständigkeit zu, instruktiv zu sein. Das heißt, sie erfordern einen bestimmten rezeptiven Zugriff, unter dem sie sich erst in ihren vielfältigen Beschaffenheiten zeigen. Der Begriff des Reparativen wiederum bezeichnet bei Sedgwick sowohl diesen Zugriff als auch die Praktiken selbst. Beide, die reparativen Praktiken und ihre reparative Theoretisierung, verfolgen das Ziel, das nicht-souveräne Subjekt in seinen aus Beschädigungen und Leiderfahrungen generierten praktischen Kompetenzen und affektiven Kapazitäten abzubilden und so seine Agenzialität zu erhalten und zu amplifizieren. So verstanden sind der von Sedgwick entwickelte Ansatz und kritische, das souveräne Subjekt dekonstruierende Diskurse keinesfalls vollständig inkompatibel. Im Gegenteil: Sie können, wenn auch mit Reibungspunkten, in einem ergänzenden Verhältnis stehen. Zudem zeichnet sich an dieser Stelle der Interpretation bereits ab, warum das reparative Lesen eine Sorgepraxis darstellt. Expliziert wird der Zusammenhang zwischen Sorge und Reparatur von Sedgwick selbst, die die reparativen Praktiken als »care of the self« (Sedgwick 2003, 137) beschreibt. Darunter versteht sie wiederum »the often very fragile concern to provide the self with pleasure and nourishment in an environment that is perceived as not particularly offering them« (ebd.).

Diese Deutung gilt es weiter zu konturieren und auszuführen, wobei dies anhand von einer eingehenderen Rezeption von Sedgwicks eigenen Texten geschehen soll, in denen sie selbst ein reparatives Lesen praktiziert. Thematisch befasst sie sich hier mit Literatur sowie, in einer stärker biografischen Schreibweise, mit ihrem eigenen Selbst. Wie zeigen sich die bislang nur abstrakt benannten Merkmale eines reparativen Lesen genau?

12 Die Figur eines post-souveränen Denkens verdanke ich Philipp Wüschner, der sie in Bezug auf Heideggers Stimmung der Angst entwickelt (Wüschner 2011, 60–61).

10.3.2 Literatur, reparativ gelesen

In der Beantwortung dieser Frage rezipiere ich zunächst zwei von Sedgwicks literaturwissenschaftlichen Texten, von denen der erste der Essay *Shame, Theatricality, and Queer Performativity: Henry James's The Art of the Novel* aus *Touching Feeling* ist. Hier setzt sie sich mit einer Sammlung von Vorworten auseinander, in der James laut Sedgwick um eine liebevolle Hinwendung zu seinem früheren, nun beschämenden Schreib-Ich ringt. Den Schreibprozess selbst beschreibt James dabei, so Sedgwick weiter, in Begrifflichkeiten des Zurückhaltens und der Ausscheidung sowie mit der queeren Figur der männlichen Schwangerschaft (Sedgwick 2003, 35–67). Über die Umgangsweise mit diesen Topoi schreibt Sedgwick:

»I am very eager that James's sexual language be heard, but that it not be heard with this insulting presumption of the hearer's epistemological privilege – a privilege attached, furthermore, to [the] uncritical insistence on viewing sexuality exclusively in terms of repression and self-ignorance. When we tune in to James's language on these frequencies, it is not as superior, privileged eavesdroppers on a sexual narrative hidden from himself; rather, it is an audience offered the privilege of sharing in his exhibitionistic enjoyment and performance of a sexuality organized around shame. Indeed, it is as an audience desired to do so – which is also happily to say, as an audience desired.« (Sedgwick 2003, 54)

In diesem Zitat öffnet Sedgwick in einer bereits bekannten Weise den Fokus auf ein Daneben hin, insofern sie den Begriff des Publikums oder, anders formuliert, der Zeuginnen ins Spiel bringt. Dies ist erneut verbunden mit einer Kritik an besserwisserischen Überlegenheitsgesten in der Rezeption, gegen die sie eine epistemologische Umkehrung in Anschlag bringt. Die Leserin des Autors Henry James mag sich als qualifiziert sehen für eine aufspürende, allumfassende Wissensproduktion *über* James, bei der sie sogar die vermeintlich versteckten, dem Autor selbst nicht bewussten Botschaften des Textes ans Licht bringen kann. Tatsächlich ist es aber laut Sedgwick James selbst, der sich in seinem Text als literarischer Bearbeiter seiner Scham und Sexualität *zeigt* und sich in diesem Zeigen ein Publikum sucht. Dementsprechend ist es der Autor, der sich in einer epistemologisch überlegenen Position befindet, insofern er sich selbstentschieden in ein Spiel mit Enthüllungen begibt. Unter Sedgwicks Perspektive wird James somit zu einem eigenständig sprechfähigen Akteur; seine Selbstauskünfte besagen und bezwecken etwas und zwar ohne dass dieses Etwas von einem dechiffrierend-bemeisterndem Lesen erst an die Oberfläche gezerzt werden müsste. Sowohl bei Sedgwick und als auch bei dem James ihrer Interpretation ist das Ziel

dieses Manövers die Erzeugung von positiven Affekten. Denn James formuliert Sedgwick zufolge ein für alle Beteiligten *vergnügliches* Angebot zu einer textlichen Zeuginenschaft – zu einem »sharing in his exhibitionistic enjoyment« –, das Sedgwick wiederum als solches liest und annimmt.

James' Position der Selbstäußerung ist dabei für Sedgwick keinesfalls gleichbedeutend mit dem Versuch einer vollständigen Kontrolle der Rezeption. Im Gegenteil geschieht diese Bewegung im Bewusstsein über ihre Risiken und ihren ungewissen Ausgang, insofern sie eine »uncontrollable relationality« (Sedgwick 2003, 37) rund um Scham installiert. Damit kommt Sedgwick erneut auf affektive Gefüge der dynamischen Be- und Entschämungen zu sprechen: James' Topoi zur Analität und eigenen schriftstellerischen Unzulänglichkeit erfüllen die Lesenden mit Scham. Sie dienen James jedoch auch dazu, sein Beschämtsein für eigene und kollektive Lustgenerierungen freizugeben. Die Lesenden wiederum können dem nachkommen und mit voyeuristischem Genießen antworten, sie können den Text jedoch auch kritisch-dechiffrierend oder skandalisierend und ablehnend lesen. Auf der Ebene der Affekte bedeuten diese letzteren Auslegungen wiederum, James einseitig zu beschämen. Keine dieser Relationalitäten ist jedoch dazu geeignet, Schamgefühle jemals vollständig auszuräumen. Vielmehr skizziert Sedgwick auf eine erneut sehr Deleuzianisch anmutende Weise eine Anordnung, in der Scham *zirkuliert*.¹³ Gerade deswegen steht dieser Affekt offen für verschiedene Bedeutungsmanipulationen, so Sedgwick: »The forms taken by shame [...] are available for the work of metamorphosis, reframing, refiguration, *transfiguration*, affective and symbolic loading and deformation, but perhaps all too potent for the work of purgation and deontological closure.« (Sedgwick 2003, 63, Hervorhebung im Original).

Ihre deutliche Absage an »purgation« ist bezeichnend und resoniert mit weiten Teilen ihres Werks. Allgemein geht Sedgwick niemals davon aus, dass Scham im Namen von Heilung und Erwachsenwerden vollständig überwunden werden könne oder müsse. Im Gegenteil demonstriert sie an mehreren Stellen eine enorme Abneigung gegen eine solche Vorstellung. In wiederkehrend ähnlichen Formulierungen spricht sie von »a norma-

13 Den Begriff der Zirkulation borge ich von Sedgwick selbst, die in einer älteren, in der Essaysammlung *Tendencies* veröffentlichten Arbeit schreibt: »Some readers identify strongly with the possibility of a pleasure being so displayed; others disidentify from it with violent repudiations; still others find themselves occupying less stable positions in the circuit of contagion, fun, voyeurism, envy, participation, and stimulation.« (Sedgwick 1994, 19).

lizing, hygienic teleology of healing« (Sedgwick 2003, 40); »the modern, trivializing, hygienic-developmental discourse« (Sedgwick 1994, 110); »the framework of optimistic, hygienic narratives of all-too-normative individual development« (ebd.). Die affektiven Gefüge, die sie beschreibt, sind der direkte Gegenvorschlag zu solch teleologischen Heilungsnarrativen. Mit ihren instabilen, unvorhersehbaren Dynamiken führen sie die Nicht-Souveränität aller Beteiligten vor, ohne diese jedoch in eine völlige Passivität und Handlungsunfähigkeit stürzen zu lassen. Stärker befürwortend gesprochen: In der von Sedgwick favorisierten Variante, bei der Lesende und Autor wechselseitig ihre Lust aneinander verstärken, ist eine Selbstpossessivität und Souveränität noch nicht einmal nötig. Weder muss die Leserin zu einem allwissenden und von Scham gänzlich unberührten Subjekt werden, noch muss der Autor James als eine geläuterte, unangreifbare Schreibpersona auftreten, die allumfängliche Kontrolle über die eigene Rezeption ausübt. Im Gegenteil radieren solche Positionierungen vielfältige Möglichkeiten zur Artikulation und zum Genuss sogar aus.

Sowohl gegenüber James als auch gegenüber seinen Lesenden nimmt Sedgwick in diesem Essay eine stark protektive und möglichst nicht-beschämende Haltung ein. Ebenso wird deutlich, dass sie daran interessiert ist, James in seiner diffizilen, spielerischen Agenzialität sichtbar werden zu lassen. Dies lässt erneut auf einen Zusammenhang zwischen Reparatur und Sorge schließen. Allerdings möchte ich Sedgwicks Sorgebegriff vor seiner Explikation noch weiter anreichern und zwar mithilfe des Essays *Jane Austen and the Masturbating Girl* aus der 1994 veröffentlichten Essaysammlung *Tendencies*. Dieser weist trotz ähnlicher Argumentationen eine andere Tonalität auf als der James-Essay. In einem polemisch-beißenden Schreibstil übt Sedgwick Kritik an rechtskonservativen Diffamierungen ihrer Arbeit, die ihr eine Übersexualisierung von Literatur unterstellen, sowie an der bestehenden Austen-Rezeption, die in ihren Augen Jane Austen passiviert und reduziert. In einer Sedgwick-typischen Denkfigur wird zunächst das analytisch aufgemachte Verhältnis von Autorin und Werk um die (literaturwissenschaftlich) Lesenden selbst ergänzt. Anschließend fragt Sedgwick nach den in diesem Dreieck generierten und imaginierten Affekten. Austen-Interpretationen, die darin investiert sind, die bei Austen vorkommenden sexualisierten Topoi in einer Enthüllungsdramatik an die Oberfläche zu ziehen, denken Austens eigenen Bezug zu diesen Topoi allein als gequält und repressiv, so Sedgwick. Es ist dabei genau diese vorgängige Veranschlagung einer Repression, über die sich ein dechiffrierendes Lesen erst auf den

Plan ruft und selbst autorisiert. Darin übersehen diese Auslegungen jedoch in einer seltsam selbstverleugnenden Weise die affektive Dynamik ihres eigenen Zugriffs. Überlegenheitsgefühle und das Recht zum Tadeln sind die lustvollen Gewinne dieser am Paradigma der Repression orientierten Interpretationen (Sedgwick 1994, 125–126). Dem stellt Sedgwick eine andere »sexual ecology« (ebd., 126) entgegen. In einem Zug nennt sie »literary pleasure, critical self-scrutiny, and autoeroticism« (ebd., 110) und schreibt von dem »open secret about how hard it is to circumscribe the vibrations of the highly relational but, in practical terms, solitary pleasure and adventure of writing itself« (ebd.). Mit anderen Worten, sie spricht sowohl den rezipierten Kritiker:innen als auch der Autorin Austen Lust und Vergnügen zu – und stellt dabei Austens Sprechfähigkeit in Bezug auf diese Lust heraus. Sedgwicks Essay hält jedoch nicht nur diese überraschende Wendung bereit, sondern tätigt auch einen gleich zweifachen Beschämungsversuch. Indirekt artikuliert Sedgwick in diesem Essay ihre eigene Lust am Schreiben, die sie mit dem Bild der Masturbation verknüpft, und begibt sich so in eine potenziell schaminduzierende Selbstentblößung. Gleichzeitig beschämt sie die vorangegangenen Austen-Interpretationen, indem sie ihnen ihr Nicht-Verstehen und ihre affektive Selbstkenntnis vor Augen führt.

10.3.3 Kritik und Sorge nach Sedgwick

Zusammengenommen eignen sich der Austen- und der James-Essay dazu, den hier untersuchten Komplex von Kritik und Sorge in der Vielschichtigkeit zu fassen, in der er bei Sedgwick artikuliert wird. Die Lesart, die Sedgwick in beiden Arbeiten praktiziert, ist sorgend in einem zunächst sehr alltagssprachlichen, basalen Sinn. Reparativ und damit auf eine Sedgwick-inspirierte Weise sorgend lesen heißt demnach, keine despektierliche Haltung gegenüber einer Autorin einzunehmen, sie stattdessen in ihren Affekten und Artikulationen zu hören und einen wertschätzenden Umgang mit den von ihr eingegangenen Risiken zu pflegen. Dies gilt gerade angesichts der Tatsache, dass weder Sedgwick selbst noch die von ihr interpretierten Autor:innen eine destruktive, dechiffrierende oder skandalisierende Interpretation vollständig unterbinden können oder wollen. Dies macht Sedgwick selbst in ihrem ebenso theoretischen wie zutiefst persönlichen Essay *A Poem Is Being Written* deutlich. Dort findet sich eine (beschämte?) Fußnote, in der Sedgwick die Freigabe einer distanziert-kri-

tischen Haltung als produktives Vorgehen bezeichnet, allerdings auch zu einer behutsameren Lesart auffordert:

»[I]t's seemed more productive to preserve and to invite in the reader a distance from her [der Autorin] that licensed freely the ›operations‹ of knowledge, even a certain examinative sadism [...] At the same time [...] one might as well make instructively explicit, as one can hardly render inoperative, the truth that one pays for the energy one's ›perversia‹ lend to her writing by certain moments of giving away with both hands, at the textual places where these energies break the surface« (Sedgwick 1994, 188)

Sedgwicks eigene Formulierung über »giving away with both hands« ist an dieser Stelle bezeichnend. Sie zeigt sich als eine Denkerin, die im Modus der Permissivität und Großzügigkeit arbeitet, und die sämtliche »vergnügensbringende« Interpretationen bewilligt, bis hin zum »examinative sadism«. ¹⁴ Aber die Möglichkeit, sorgend-reparativ gelesen zu werden, lässt sie auf die Weiterführung ihrer Großzügigkeit hoffen, das heißt auf die Einnahme einer ebenso »erlaubenden« Haltung durch ihre Lesenden. Dies ist dementsprechend die Zugangsweise zu ihren Arbeiten, für die sich Sedgwick selbst ausspricht. So interpretiert besteht eine deutliche Verbindung zwischen reparativem Lesen und einer respektvollen, aufmerksamen, bedächtigen und sogar liebenden Hinwendung zum Text und seiner Autorin-Persona.

Es gibt allerdings noch einen weiteren Aspekt, der für die sorgenden Lesarten Sedgwicks entscheidend ist, und der den untersuchten Zusammenhang von Kritik und Sorge weiter verkompliziert. Wie sich insbesondere am Austen-Essay zeigt, plädiert Sedgwick eben nicht nur in einer prohibitiven oder gar moralisierenden Weise für Respektsbekundungen gegenüber dem Text, die in einem Ablassen von Kritik münden würden. Vielmehr verwebt sie in ihren Arbeiten mit einer großen Selbstverständlichkeit reparative und kritische Lektüren miteinander. Daran wird erneut ersichtlich, dass reparative und kritische (Interpretations-)Praktiken in Sedgwicks Denken keinesfalls zwei voneinander getrennte Bereiche sind, die in einer Beziehung

14 Ich möchte an dieser Stelle transparent machen, dass ich die Begriffe der Großzügigkeit, der Permissivität und der Lizenzierung in loser Anlehnung an bestehende Sekundärliteratur zu Sedgwick verwende, in der diese häufig auftauchen. So vermerkt die Queertheoretikerin Annamarie Jagose über Sedgwick: »The generosity of her writing [...] extends to readers a new license for what can be held thinkable« (Jagose 2010, 380). Koestenbaum beschreibt in sehr ähnlichen Worten Sedgwicks »unsentimental and effortless generosity of impulse, this wish to license all varieties of pleasure, genital and not-genital, same-sex or not-same-sex« (Koestenbaum in: Sedgwick 2015, xv).

des wechselseitigen Ausschlusses stehen. Im Gegenteil: An mehreren Stellen expliziert sie sogar, dass und wie sich beide Lesarten gegenseitig bedingen und aktivieren. In ihrem Essay zu paranoidem und reparativem Lesen führt Sedgwick unter Bezug auf die Psychoanalytikerin Melanie Klein dazu aus, dass gerade eine kritisch investierte Position, die das Ausmaß der Verwüstungen und Beschädigungen enthüllt, auf eine Hinwendung zu reparativen Praktiken angewiesen ist:

»Allow each theory its own, different prime motive, at any rate – the anticipation of pain in one case, the provision of pleasure in the other – and neither can be called more realistic than the other. [...] In a world full of loss, pain, and oppression, both epistemologies are likely to be based on deep pessimism: the reparative motive of seeking pleasure, after all, arrives, by Klein's account, only with the achievement of a depressive position.« (Sedgwick 2003, 138)

An anderer Stelle in *Touching Feeling* heißt es in ähnlicher Weise:

»[I]t is not people but mutable positions – or, I would want to say, practices – that can be divided between the paranoid and the reparative; it is sometimes the most paranoid-tending people who are able to, and need to, develop and disseminate the richest reparative practices.« (Sedgwick 2003, 150)

Der kritische, oder, wie Sedgwick ihn nennt, paranoide Weltzugriff ist also keineswegs wahnhaft oder illusionär, sondern im Gegenteil überaus »trefflich«. Dies stellt Sedgwick auch gleich zu Beginn ihres Paranoia-Essays heraus (Sedgwick 2003, 123–124). Einen eigenen, »realitätsadäquaten« Paranoia-Moment beschreibt sie wiederum in einem weiteren Essay aus *Tendencies*, in dem sie die paranoide Lesart zudem anerkennend als eine »Fähigkeit« charakterisiert:

»Why, when I ask the Britannica about the crimes of Oscar Wilde, does it tell me about »offenses under Criminal Law Amendment Act«, nowhere summarized? If information is being withheld (and to recognize even that is a skill that itself requires, and gets, development), must it not be *this* information?« (Sedgwick 1994, 207. Hervorhebung im Original)

Zudem demonstriert Sedgwick wiederholt, dass ein kritisches Lesen ohne Verständnis für das Reparative, also die Agenzialität des nicht-souveränen Subjekts, Gefahr läuft, auf eine geradezu erheiternde Weise den kritisierten Gegenstand zu verfehlen. In diesem Fall wird Kritik selbst kritikwürdig, wie Sedgwick im Austen-Essay – einer unverkennbar kritischen Arbeit – überdeutlich vorführt. Allerdings lässt sich an dem Austen-Essay auch ablesen, dass Sedgwick Kritik nicht für eine lustbefreite oder gar gänzlich emotions-

lose Angelegenheit hält. Sowohl ihre eigene Lust *an* einem kritischen Schreiben als auch die der von ihr rezipierten Kritiker:innen wird von ihr sichtbar gemacht. Dementsprechend ist es auch nicht die Aufgabe einer reparativen Theoriebildung, Affekte in die Kritik hineinzutragen oder ein alternatives akademisches Biotop zu errichten, in dem eine Verbindung von Theorie und Affektivität erst möglich wäre. So gesehen beschreibt der Begriff des Reparativen keine schöpferische Programmatik, die mit allem Vorherigen bricht, und das Lesen somit neu erfindet. Die Motivation hinter diesem Konzept ist eine Einbeziehung und ein Transparentmachen dessen, was in – überaus vielfältigen, wandelbaren, instabilen – Lektüreerfahrungen und -verarbeitungen sowie in konkreten Lebensweltlichkeiten ohnehin schon geschieht.

Auf einer konzeptionellen Ebene ergibt sich mit dieser Interpretation eine Verwischung von Kritik und Reparatur: Kritik besitzt Aspekte, die man zunächst in Sedgwicks Lesestil vermuten würde, wie eine Emotionalität und eine Fähigkeit zur Lustgenerierung. Umgekehrt erhält das reparativ-sorgende Lesen in Sedgwicks Denken eine antagonistische und angriffslustige Dimension. Diese Zusammenführung kann noch weiter getrieben werden mithilfe von Sedgwicks stärker autobiografischen Arbeiten. In ihnen breitet Sedgwick eine Art Archiv der eigenen alltagspraktischen Reparationsstrategien aus, die in ihrem Denken genauso interessieren wie die An- und Abwesenheit von reparativen Lesarten in akademischen und literarischen Texten. Interessanterweise führt ihre Bestandsaufnahme in den meisten Fällen zu dem primären Gegenstand ihres akademischen Forschens zurück: Mann-männlichen Homosozialitäten und schwulen Identifizierungen. Diese Hinwendung ist alles andere als unbedeutend und geht aus gleich mehreren Gründen über eine rein persönliche Interessenlage hinaus. Zunächst sedimentiert sich darin ein geschichtlicher und politischer Moment, der Sedgwicks Schreiben in hohem Maße informiert und der aufgrund seiner Dringlichkeit vielleicht als *die* Schnittstelle von Kritik und Sorge überhaupt gelten kann: Das Aufkommen von AIDS-Aktivismen. Aktivist:innen, erkrankt und nicht-erkrankt, sahen sich vor die Aufgabe gestellt, überaus kritische, antagonistische Proteste und Aktionen zu organisieren sowie einander zu versorgen – durch emotionale Stabilisierungen und pflegende *care*-Arbeit. Dass die AIDS-Epidemie kontinuierlich den Hintergrund zu ihrem Denken bildet, expliziert Sedgwick selbst an mehreren Stellen ihres Werks (Sedgwick 2003, 27–35; Barber et al. 2002a, 253). Bereits ihre Dissertation befasste sich mit dem Zusammenhang von AIDS-Debatten in den USA und der *Gothic novel* (Barber et al. 2002a, 243).

In ihren autobiografischen Werken wird diese Thematik im Vergleich zu ihren literaturwissenschaftlichen Studien in noch transparenterer Weise aufgegriffen. Ihre lebenslangen innigen Freundschaften zu schwulen Männern sowie ihre theoretisch verarbeitete Trauer um sie bilden die Fixpunkte dieser Texte.¹⁵ Daran zeigt sich deutlich, dass eine alltagspraktische Sorge, verstanden als Zuwendung, Liebe und *care*, in Sedgwicks Werk eine große Rolle spielt. Zu ergänzen ist, dass es sich dabei um eine dezidiert queere Sorge handelt. Einem starren, identitätsstrukturierten Lobbyismus und der verzerrenden und stigmatisierenden Vorstellung von AIDS als »Schwulenkrankheit« erteilt Sedgwick eine deutliche Absage.¹⁶ Gleiches gilt für die unterstützenden, liebenden und erotischen Beziehungen zwischen Schwulen und Lesben, wie sie etwa in der berühmten und vielreferenzierten Gruppe ACT UP existierten.¹⁷ Zuletzt ist Sedgwicks Fokussierung auf diese Art von transidentitärer Sorge bedeutsam, weil sie, zusammen mit ihrem affektorientierten Ansatz und ihrem persönlichen Schreibstil, großen Nachhall in der queerfeministischen Theoriebildung fand. Sedgwicks Werk dient hier als Anknüpfungspunkt, um einen Gegenentwurf zur sogenannten *Anti-Social Thesis* in der queerfeministischen Theorie zu formulieren. In dieser losen Rezeptionsrichtung, die sich als *Anti-Anti-Social Thesis* verschlagworten

15 Die in dieser Hinsicht einschlägigsten Textstellen finden sich in *A Dialogue on Love* sowie in *Tendencies*. In einem in *A Dialogue on Love* veröffentlichten Gespräch mit ihrem Therapeuten gibt sie an, mit ihrem geliebten besten Freund, dem Literaturtheoretiker Michael Moon zusammenzuleben, ihren Ehemann Hal Sedgwick hingegen nur tagesweise zu sehen (Sedgwick 1999, 24). In *Tendencies* findet sich zudem ein Nachruf auf ihren Freund Michael Lynch, der an den Folgen von AIDS starb. Die Trauer um ihn und andere schwule Männer findet ein Echo in der gesamten Essaysammlung, wie Ellis Hanson halbironisch bemerkt: »Most of *Tendencies* could easily have been published under the title Let Us Now Praise Dead Gay Men.« (Hanson 2011, 107).

16 Eine überdeutliche Textstelle findet sich erneut in *Tendencies*. Über die Performance einer lesbischen Künstlerin, die darin AIDS und die »Frauenkrankheit« Brustkrebs gegeneinander auszuspielte, schreibt Sedgwick: »[A]s though AIDS were *not* a disease of women, of lesbians! – but also as though the identity and solidarity of this lesbian-defined audience depended breathlessly on the intimacy of our association with that-disease-that-is-not-AIDS. As though what we all are, as women, butch, femme, androgynous, alike, is nonetheless not only the thing defined by breasts but also that-thing-that-is-not-man, that is not a male labeled queer, that thing not vulnerable through poverty or racism, through injection, through an insertive or hot and rubbed-raw sexuality to the bad luck of viral transmission.« (Sedgwick 1994, 263. Hervorhebung im Original).

17 Es ist wichtig zu erwähnen, dass diese Sozialitäten auch beargwöhnt wurden und somit umstritten blieben, wie Cvetkovich herausstellt: »There is a significant discrepancy between ACT UP's professed reputation as a model for queer intimacies, including relationships between lesbians and gay men, and the actual practice, which involves a lot of secrecy.« (Cvetkovich 2003, 194).

lässt, wird die Möglichkeit von und das Begehren nach queeren Sozialitäten betont. Zu ihren Vertreter:innen zählen José Esteban Muñoz (Muñoz 2009, 10–11), Ann Cvetkovich (Cvetkovich 2003) und Maggie Nelson (Nelson 2017, 98–99).¹⁸

Wie an dieser Stelle deutlich wird, gibt es sowohl innertheoretische wie auch politisch-aktivistische Gründe dafür, den hier impliziten Begriff von Sorge, verstanden als Liebe und *care*, ernstzunehmen und stark zu machen. Mich interessiert in dieser Arbeit jedoch eine weitere Dimension von Sedgwicks Hinwendung zu schwulen Männlichkeiten, die erneut auf eine Zusammenführung von Reparation und Kritik verweist. Der hier implizite Sorgebegriff erschöpft sich nicht in der Existenz von transidentitären Sorgekollektiven, auch wenn er diesen Aspekt entscheidend beinhaltet. Sedgwicks Auseinandersetzungen mit ihren eigenen reparativen Praktiken zeigen diese als affektive, behelfende Investitionen, die überraschend, verquer und – vor allem – *unbehaglich* sind. Darin verweigern sie sich einer

18 Als Vertreter der sogenannten *Anti-Social Thesis* gelten wiederum Leo Bersani, Tim Dean und Lee Edelman. Besonders exemplarisch für die Differenzen zwischen dem dort verfolgten Ansatz und dem von Eve Sedgwick ist Bersanis Essaysammlung *Homos*. Dort kritisiert Bersani die Ethik der Sorge und der Gemeinschaftlichkeit, die innerhalb von homosexuellen Subkulturen vorherrsche, als hypermoralisiert und selbst-viktimisierend. So ist die Rede von »today's climate of moral self-congratulation, which pits our own caring and nurturing queer selves against a vicious heterosexist community« (Bersani 1996, 107). Demgegenüber bringt Bersani den Begegnungsmodus des *cruising* in Anschlag, der weder ein persönliches Bekenntnis zur homosexuellen Identität und die darauf gründende »Gemeinschaft« verlange noch mit moralisierenden Selbst- und Fremdwahrnehmungen einhergehe. Im *cruising* könne außerdem die Konzeption vom bürgerlichen Subjekt aufgelöst werden, das qua seiner Verletztheit Ansprüche erhebt. Denn anonymisierter Sex biete die Möglichkeit, den im Begehren nach dem Anderen innewohnenden Selbstentzug zu zelebrieren (Bersani 1996, 147–149). Interessanterweise führt dies laut Bersani zu einer anderen gemeinschaftlichen Lebensweltlichkeit, die eben um das ent-subjektivierende Begehren zentriert ist. Bersani schreibt in diesem Zusammenhang von »a community grounded in a desire indifferent to the established sanctity of personhood. Indeed, the person disappears in his or her desire, a desire that seeks more of the same, partially dissolving subjects by extending them into a communal homo-ness.« (Bersani 1996, 149). Eine ähnliche Wende hin zu anderen Beziehungs- und Sozialitätsformen nimmt auch Tim Dean vor, der in seinem Essay über *bug chasing* daraufhinweist, dass die bewusste, begehrte Infektion mit dem HI-Virus eine lebenslange, eheähnliche, aber dezidiert anti-bürgerliche Verbindung zwischen Überträger und Rezipienten etabliert (Tim Dean 2008, 82). An diesem von Dean und Bersani verwendeten Topos wird jedoch auch deutlich, dass die *Anti-Social Thesis* keine Absage an jegliche Sozialitäten impliziert und die Differenzen zwischen ihren Vertretern und den Theoretiker:innen in der Nachfolge Sedgwicks somit feinkörniger sind als es zunächst scheint. Auf einen ähnlichen Punkt verweist auch Rehberg, der bemerkt, dass die Autoren der *Anti-Social Thesis* nicht rein destruktiv sind, sondern ebenso nach lebbareren Alternativen fragen (Rehberg in: Maurel 2019, 105).

Einspeisung in eine harmonisierende und reduzierende Zugriffsweise, wie sie unter dem Stichwort der Liebe häufig stattfindet. Im Gegenteil evozieren und bewahren sowohl Sedgwicks eigene reparative Manöver als auch ihre entsprechenden Texte darüber eine Verunsicherung – ähnlich wie kritische Arbeiten dies tun.

Der in dieser Hinsicht einschlägige Essay ist – erneut – *A Poem Is Being Written*, in dem Sedgwick abermals gleichermaßen reparativ wie kritisch schreibt. Zunächst stellt sie eine lose Verknüpfung her zwischen ihrem eigenen poetischen Schreiben und kindlichen *spanking*-Erfahrungen, die beide die Gemeinsamkeit des Rhythmischen teilen. Darauf folgt eine Meditation über die Nicht-Artikulierbarkeit und Nicht-Signifizierung weiblichen Begehrens, insbesondere eines Begehrens rund um Analität.¹⁹ In einer selbstentblößenden Geste gibt Sedgwick schließlich Auskunft über ihre spezifische und, wie sie selbst an anderer Stelle schreibt, »unheimliche«²⁰ Identifizierung:

»In among the many ways I do identify as a woman, the identification as a gay person is a firmly male one, identification ›as‹ a gay man [...] A male-identified woman, even if there could be such a thing, would still be a real kind of woman« (Sedgwick 1994, 209)

Diese Arbeit trägt in zahlreichen Aspekten die Handschrift des Reparativen. Sedgwick riskiert eine skandalisierende oder gar pathologisierende Rezeption, der sie jedoch eine sexualisierte Einladung zum Genießen entgegenhält – ihre Verbindung von *spanking* und Dichtung ist hier bezeichnend. Aber auch in seinen Selbstauskünften ist der Text weniger dramatisierend und skandalträchtig als vielmehr reparativ. Sedgwick legt dar, dass und wie ihr Begehren seine Konturierung und Fähigkeit zur Selbstartikulation aus einer liebenden Beziehung zu schwulen Männern gewinnt – und so zu einer Identifizierung wird. Dass dieses Manöver nur aufgrund von subjektkonstituierender Gewalt entsteht, nämlich aus der Auslöschung weiblichen Begehrens, wird herausgestellt. Ebenso bleibt der Bezug auf kindliche Beschämungen ein ambivalenter. Sedgwick markiert diese Erfahrungen als eine Ressource, aus der sie ihre intellektuellen wie sexuellen Energien schöpft, ohne sie jedoch zu verherrlichen oder gutzuheißen (Sedgwick 1994, 182–183). Auf diese

19 In Fußnoten hebt Sedgwick hervor, dass es hinsichtlich dieser Nicht-Signifizierbarkeit Unterschiede bezüglich *race* und sexueller Orientierung gibt (Sedgwick 1994, 200; 204).

20 »But will it make sense if I describe that provinciality as not only a measure of her distance from the scenes of gay male creativity, whose utopian invocation tacitly motivates the book, but also a ground of her passionate, queer, and fairly uncanny identification with it?« (Sedgwick 2015, xix).

Weise leistet sie nichts weniger als eine reparative Lesart ihrer eigenen gewaltförmigen Konstituierung als sexuelles Subjekt.

Sedgwicks Archiv der reparativen Praktiken hält noch weitere, ähnlich verworrene Beispiele bereit. Geradezu prismaartig für eine reparative Praxis ist ihre innige Freundschaft zu dem Autor und Poeten Gary Fisher, der bei ihr studierte und dessen Texte sie 1996 in seinem Auftrag posthum herausgab. In seinen mitveröffentlichten Tagebüchern detailliert Fisher seine Vorliebe für sadomasochistisches *race play* und legt damit eine Sexualität dar, die auf intimste Weise mit rassifizierender, gesamtgesellschaftlicher Gewalt verbunden ist (Fisher und Sedgwick 1996, 283). In ihrem Nachwort zu der Edition schreibt Sedgwick dazu:

»[T]here are people – Gary Fisher was one – for whom the only way out is through. Suppose, as Gary seems to suppose, the sadomasochistic scene to occur on a performative axis that extends from political theater to religious ritual; an axis that spans, as well, the scenes of psychotherapy and other dramaturgically abreactive healing traditions.« (Fisher und Sedgwick 1996, 283)

Die (Re-)Inszenierung von Gewalt, wie sie Fishers BDSM-Szenen vornehmen, kann demnach als eine reparative Lesart der eigenen konstitutiven Beschädigungen verstanden werden, als eine körperliche Verarbeitung von Rassismus, die rassifizierende Gewalt nicht reproduziert, aber auch nicht verleugnend oder anderweitig »bereinigend« hinter sich lässt. Sedgwick schreibt in diesem Zusammenhang von »the richness of experimental and experiential meaning in these scenes when they are understood as neither simply continuous with, nor simply dislinked from the relations and histories that surround and embed them.« (Fisher und Sedgwick 1996, 282–283). Anders als der von Sedgwick verwendete Begriff des »healing« andeutet, lässt sie Therapie und BDSM-Praktiken jedoch nicht in eins kollabieren: »I don't offer this comparison with the anaphrodisiac intent of making sex sound as respectable as therapy; both are potent, body-implicating, and time-bending representational projects.« (Fisher und Sedgwick 1996, 283). Sedgwicks Nachwort zu Fishers Werk enthält jedoch noch einen weiteren Verweis auf das Reparative, insofern dort die Besonderheit ihrer Beziehung jenseits des Faktums ihrer unterschiedlichen Identitäten beschrieben wird. Sedgwick gibt an, dass sie, eine weiße, krebserkrankte, durch die Chemotherapie gezeichnete Frau, und Fisher, ein Schwarzer, schwuler Mann mit körperlichen AIDS-Stigmata, in einem Gespräch Gemeinsamkeiten in ihrem Körperempfinden feststellten (Fisher und Sedgwick 1996, 281). Wie

José Esteban Muñoz argumentiert, beschreibt Sedgwick damit keine exakte Identifizierung oder Selbstbespiegelung, sondern die geteilte Situation eines jeweils anders gelagerten Selbstentzugs:

»[I]t [is not] about an anticipatable calculus of equivalence ending in some recognition of the self in the Other. Instead, it is about the incommensurable. It is about trajectories and intersections between our senses of the world that make the world. This is to suggest that what Sedgwick sees in Fisher is not herself but instead a sort of sharing (out) of the unshareable in which she, too, participates« (Muñoz 2019, 157)

Wahrscheinlich vor dem Hintergrund dieser Freundschaft sprach sich Sedgwick mehrfach für Dialoge und wechselseitige Hilfeleistungen zwischen AIDS-kranken Männern und Frauen mit Brustkrebs aus (Sedgwick 2003, 33; Barber et al. 2002a, 255). Dass ihre und Fishers Beziehung Gegenstand von argwöhnischen Nachforschungen war, expliziert sie ebenfalls: »At conferences where I've presented Gary's writing, there's been some very predictable stuff about ›You're a white woman,‹ for instance.« (Barber et al. 2002a, 252).

Noch deutlicher als in Sedgwicks literaturwissenschaftlichen Studien zeigt sich die reparative Praxis in diesen persönlicheren Arbeiten als eine kreative Praxis – im Sinne von: findig, unerwartet, wissend-kompetent im Umgang mit Verletzungen und Gewalterfahrungen. Und auch die Verknüpfung mit positiven Überraschungen erhellt sich insbesondere anhand des Essays *A Poem Is Being Written* noch einmal. Sedgwick selbst scheint von ihrer eigenen reparativen Strategie überrascht zu sein und zwar sogar in dem Maße, dass sie ihr eine essayistische Untersuchung widmet. Dass diese Befassung tastend, bruchstückartig und alles andere als erklärend-kohärent oder gar rechtfertigend ist, ist kein unwichtiges Detail. Hier besteht eine Korrespondenz zu Sedgwicks Eingeständnis, dass ihre Identifizierung als schwuler Mann ein nicht zu behebendes Irritationspotenzial bereithält, was ihrem Essay gerade das Riskante verleiht. Umgekehrt impliziert die »Unheimlichkeit« ihrer eigenen reparativen Manöver und denen Gary Fishers, dass ein »Mitgehen« mit den entsprechenden Texten den Lesenden etwas *abverlangt*. Ausführlicher formuliert: Eine Konfrontation mit dem hier dargelegten, keinesfalls intelligiblen oder gar selbstverständlichen Archiv zieht unweigerlich eine Reihe an Fragen nach sich: Nach der Strapazierbarkeit von Begriffen wie queer, schwul, männlich und weiblich; nach der (Un)Intel-

ligibilität und Repräsentierbarkeit von rassifizierten Identitäten²¹; nach der seltsamen Bereitschaft zur Exploitation, die Sedgwicks reparative Bewegungen implizieren, und die bei ihr auf ihre lebenslangen, wechselseitigen, freundschaftlichen Verhaftungen trifft; nach den Grenzen einer Überführung von Gewalt in Genuss bzw. nach der erstaunlichen Nähe zwischen beiden; und nach den Möglichkeiten einer Identifizierung über Identitäten hinweg. Dabei weiß Sedgwick, dies gilt es erneut zu betonen, um gerade diese Befragbarkeit. Das von ihr und Fisher betriebene Spiel mit Scham und Selbstentblößungen rechnet mit den Affekten der Lesenden, es bewohnt eine fordernde und zugleich freigiebige Ansprechhaltung. In jedem Fall verschließen sich ihre und Fishers explizit nicht-gefälligen Arbeiten auf diese Weise gegen eine wiederum rein gefällige, galante und »befriedende« Rezeptionshaltung.

Zusammengenommen liefert dieses Archiv einen weiteren Hinweis darauf, wie Reparatur und Kritik nach Sedgwick zu denken sind: Sedgwicks Deutung zufolge ist es nicht der Fall, dass die reparativen Praktiken harmlos, anheimelnd oder in sonstiger Weise »weich« sind, die kritischen hingegen beunruhigend, unbequem und potenziell irritierend. Ebenso wenig bedeutet das alltagspraktische reparative Lesen ein Anschmiegen an das Bestehende oder einen Rückzug in eine Beheimatung oder sonstige vertraute, restaurierende Weltlichkeiten. Vielmehr macht Sedgwick deutlich, dass reparatives Lesen eine widerständige Praxis in einem fast schon wortwörtlichen Sinne ist, als dass sie an die Arbeit mit einem störrischen Material denken lässt: Reparativ lesen bedeutet abringen, trotzen und mit Nachdruck extrahieren. Und diese Fähigkeit ist gerade deswegen vonnöten, weil das Vorgefundene aversiv und sogar mörderisch ist:

»The desire of a reparative impulse [...] is additive and accretive. Its fear, a realistic one, is that the culture surrounding it is inadequate or inimical to its nurture; it wants to assemble

21 Dazu möchte ich Muñoz' Interpretation referieren, ohne mich ihr abschließend anschließen zu wollen. Demzufolge tätigt Fisher eine Absage an Anerkennungs- und Gleichstellungsversprechen und besetzt damit zugleich eine Identität als Schwarzer, schwuler Mann, die im politischen Diskurs nicht vorgesehen oder gar existent ist: »I think we can read Gary Fisher as a gay black man whose sense of self was incommensurable with an immediately available notion of black male identity. Instead, let us think of Gary Fisher and the writing he has left behind as a testament to the very limits of understanding his life as a black gay man solely through politics. The layering of acts of mastery and submission he narrates doesn't make sense within the logic of recognition, equivalence, and value.« (Muñoz 2019, 161).

and confer plentitude on an object that will then have resources to offer to an inchoate self.« (Sedgwick 2003, 149)

So betrachtet ist reparatives Lesen keine rein genießerische und liebende Hingabe. Und auch die Beziehung zu den reparativ gelesenen Texten ist keine rein zärtliche, insofern sich diese Praxis auch einer naheliegenden, rein »hinhörenden« Interpretation verweigern kann – ohne dabei herablassend zu werden:

»The reading practice [...] had necessarily to run against the grain [...], often, of the most accessible voices even in the texts themselves. At any rate, becoming a perverse reader was never a matter of my condescension to texts, rather of the surplus charge of my trust in them to remain powerful, refractory, and exemplary.« (Sedgwick 1994, 4)

Reparativ lesen umfasst also eine Härte und Strenge, einen geradezu unbarmherzigen Willen zu einer positiv-affirmativen Entwindung. Was jedoch bedeutet dies für die bereits eingangs angedeutete Möglichkeit, reparatives Lesen für einen philosophisch-kritischen Zugriff produktiv zu machen? Was genau kann durch die von Sedgwick vorgestellte Lesart gewonnen werden?

10.3.4 Vom Reparativen lernen

In dieser Frage möchte ich erneut auf Sedgwicks großes Interesse an Materialität zurückkommen sowie auf ihre Befassung mit Textur und ihre verwischende Begriffsarbeit zu einem taktilen und einem affektiven Fühlen. Es scheint mir kein Zufall zu sein, dass »Textur« phonetisch an »Text« erinnert. Darüber lässt sich aus dem Konzept des reparativen Lesens nun folgende Instruktion für eine akademische Praxis herauskristallisieren: Reparativ lesen bedeutet, einem Gegenstand – dem eigenen Selbst, einem Text – im Modus eines quasi-taktilen Berührens zu begegnen. Dies impliziert, den Gegenstand in seinem affektiven Relief zu begreifen, das eigene Kompetenzen, Wissensbestände, Artikulationsfähigkeiten und Anforderungen mit sich bringt – ähnlich wie die Erhebungen, Glattheiten, Rauheiten und Oberflächenkratzer einer Textur Anforderungen an den Gebrauch stellen. So betrachtet ist ein reparatives Lesen ein permissiver Zugriff. Abstrakter formuliert weiß er um die Option, reparativ interessierte, nicht-souveräne und lustsuchende Agenzialitäten, die sich in Texten und Praktiken zeigen, schlichtweg als solche zu verstehen und zu *belassen*. Gleichzeitig fragt ein reparatives Lesen jedoch – ähnlich wie ein taktils Berühren – auf eine

geradezu aggressive Weise nach der Affordanz des gelesenen Gegenstands. Aus ihm sollen eben die angestrebten positiven Affekte und praktischen Möglichkeiten bezogen werden und zwar auch mithilfe von verqueren, ruppigen und abwegigen Manövern, die das Gelesene selbst an seine Grenzen bringen. Auch dieser Prozess lässt sich erneut in dem Vokabular der Materialität und der ausgebreiteten, texturierten Ebene beschreiben: Die Möglichkeit, dass ein Gegenstand jemals vollständig heilbar, »reformierbar« wäre, verwerfen die reparativen Praktiken entschieden. Und ihr Modus ist auch weniger der einer unbedingt optimistischen Nutzbarmachung. Sie gleichen vielmehr einer Zerreißprobe, einem liminalen Austesten oder, etwas vergnüglicher formuliert: Einer Übung in maximaler Dehnbarkeit.²²

Daran lässt sich nun mit einer letzten Überlegung zu Kritik und Reparatur anschließen. Es ist wichtig zu betonen, dass Sedgwick die Möglichkeit, dass sich ein Gegenstand als unbrauchbar kaputt erweist, nicht ausschließt. Ebenso empfiehlt sie ihr Konzept des reparativen Lesens meiner Deutung nach nicht auf eine universalisierende Weise für *jegliche* Gegenstandsbereiche. So macht ihr Essay *Interlude, Pedagogic* beispielsweise auch deutlich, dass es Formen von Beschämungen gibt, die schlichtweg unerträglich sind und politisch-kollektiv bekämpft werden müssen (Sedgwick 2003, 27–35).²³ Schon allein deswegen ist es nicht der Fall, dass in ihrem Denken die reparativen Praktiken die kritischen gänzlich ersetzen sollen. Allerdings arbeitet Sedgwick wieder und wieder heraus, dass eine nicht-souveräne Subjektivität potenter ist als oftmals angenommen. Mit dem reparativen Lesen warnt sie davor, diese Art von Handlungsfähigkeit in eine Passivierung oder sonstige Geringschätzung zu stoßen, und plädiert stattdessen für eine genau entgegengesetzte Haltung. Reparative Praktiken und die Aufmerksamkeit für sie haben, wie Sedgwick herausstellt, ein pädagogisches Element. Bei entsprechender Bereitschaft zum Lernen können sie etwas *beibringen*.

22 In diesen Formulierungen orientiere ich mich erneut an Sedgwick selbst. Vgl. folgende Textstelle aus *Touching Feeling*: »I have not undertaken this out of a desire to demonstrate how one continuous skin of tone or theory can be forced to stretch, however thinly, over such disparate ontological situations [...] but to dramatize a likelihood that such tearing stretches must be attempted even though they may amplify the echo of every ugly incongruity« (Sedgwick 2003, 90) sowie aus *Gary in Your Pocket*: »stretching every boundary of what sex can represent.« (Fisher und Sedgwick 1996, 282).

23 Dies spricht meiner Ansicht nach auch gegen den von Lauren Berlant hervorgebrachten Vorwurf, wonach Sedgwicks Theorien in hohem Maße um Innerlichkeit und individuelle Transformation kreisen würden (Berlant 2011, 125).

Eine in dieser Hinsicht bezeichnende Metapher findet sich in einem Essay über Pädagogik, in dem Sedgwick über eine Katze schreibt, die ihrem Besitzer eine Maus mit nachhause bringt:

»What does it mean when our cats bring small, wounded animals into the house? Most people interpret these deposits as offerings or gifts, however inaptly chosen, meant to please or propitiate us, the cats' humans.« (Sedgwick 2003, 153)

Dieser anthropozentrischen und megalomanen Interpretation stellt Sedgwick unter Bezug auf die Anthropologin Elizabeth Marshall Thomas eine alternative Deutungsweise gegenüber. Die Katze schafft eine verwundete Beute heran, mit deren Hilfe der ungeschickte und unfähige Mensch, ähnlich wie ein junges Kätzchen, im Jagen unterrichtet werden soll. Wie Sedgwick weiter ausführt:

»Where we had thought to be powerful or admired, quasi-parental figures to our cats, we are cast instead in the role of clumsy newborns requiring special education. Worse, we have not even learned from this education. With all the cat's careful stage management, we seem especially stupid in having failed to so much as recognize the scene as one of pedagogy.« (ebd.)

Die Katz-und-Maus-Metaphorik taucht interessanterweise bereits in *A Dialogue on Love* auf, wo sie direkt auf die Kapazität von Texten bezogen wird, die Lesenden glücklich zu machen (Sedgwick 1999, 41). Es liegt also nah, die Figur des unbelehrbaren Katzenbesitzers mit bemeisternden Kritiken zusammenzuführen. Letztere verfehlen auf gleich mehrfache Weise den lehrreichen Moment. Den Sinn und Zweck von reparativ angelegten Texten und Praktiken – eine lustvolle, nicht-souveräne Behelfung aus dem Vorfindlichen heraus – erkennen sie nicht und beharren darin zugleich auf der eigenen überlegen-souveränen Kritikerposition. Allerdings können reparative Praktiken die Kritik nicht nur über sich selbst, also das Reparative, unterrichten. Sie haben noch weiteres anzubieten. Das, was affirmierend von ihnen zu lernen ist, ist die reparative Fähigkeit des (Über-)Dehnens, das Vertrauen auf die Affordanz des Gelesenen, die sich, ähnlich wie die Kritik, in einer selbst-autorisierenden Geste auf den Plan ruft und somit ermöglicht.

Mit dieser an Materialität orientierten Auslegung des reparativen Lesens schließe ich mich bestehenden Interpretation aus Queer Theory und Affect Studies an, die Sedgwicks Konzept nutzen und weiterdenken. Allerdings plädiere ich auch für Fokusverschiebungen. In der konkreten Begriffsbestimmung stimme ich mit Ann Cvetkovich überein, die in dem Vorwort zu ihrer Monografie *Depression. A Public Feeling* reparatives Lesen ebenfalls als

eine Wissensgenerierung mithilfe einer Aufmerksamkeit für texturartig gedachte, affektive Oberfläche auffasst. Cvetkovich beschreibt dies unter explizitem Bezug auf Eve Sedgwicks als die Erforschung von »new critical practices through feelings as both subject and method« (Cvetkovich 2012, 5). Ein weiterer Fingerzeig in Richtung Sedgwicks Werk sind die zahlreichen Bilder von textiler Kunst, mit denen die Monografie illustriert ist. Eine ähnliche, wenn auch weniger methodisch orientierte Interpretation des reparativen Lesens findet sich bei José Esteban Muñoz. Der Queertheoretiker bezieht sich in der Einleitung zu *Cruising Utopia. The Then and There of Queer Futurity* ebenfalls auf Sedgwick, deren Denken gegen den bereits erwähnten, von Lee Edelman und Leo Bersani vertretenen anti-utopischen Strang der Queer Theory in Anschlag gebracht werden. Muñoz verweist auf die Existenz eines affektiven »critical investment in utopia« (Muñoz 2009, 12) und diagnostiziert, ähnlich wie Sedgwick, eine Erstarrung und Routinisierung von kritischen Praktiken: »The corrective I wish to make by turning to utopia is attuned to Eve Kosofsky Sedgwick's critique of the way in which paranoid reading practices have become so nearly automatic in queer studies that they have, in many ways, ceased to be critical.« (ebd.). Es ist wichtig zu betonen, dass Muñoz das Utopische als eine flüchtige, affektive Heimsuchung denkt und nicht als eine bereits präsentische »Gegenwelt«. Dennoch sehe ich in Sedgwick keine Autorin, die sich für eine derartig starke Betonung des Utopischen eignet, denn ihr Werk hält mehrere Textstellen bereit, an denen sie in eine Distanz zu einem solchen Denken geht. So schreibt sie in *Touching Feeling* über Foucault-Interpretationen: »My discontent with the interpretations [...] is not [...] that they are too pessimistic or insufficiently utopian.« (Sedgwick 2003, 12). Und in *Epistemology of the Closet* ruft sie auf zu einer Anerkennung von »nonutopian traditions of gay writing, thought, and culture have remained so inexhaustibly and gorgeously productive for later gay thinkers, in the absence of a rationalizing or often even of a forgiving reading of their politics.« (Sedgwick 2008, 68). Außerdem ist meine Interpretation daran interessiert, die aus heutiger Sicht etwas übereuphorisch anmutende Vorstellung von gänzlich neuen, reparativen Vorgehensweisen zurückzudrängen und stattdessen die mögliche Überschneidung von Kritik und Reparatur zu betonen. Mir geht es also weniger um eine Ersetzung als um eine wechselseitige Durchdringung.

Dementsprechend spricht meiner Ansicht nach nichts dagegen, das im reparativen implizite Vertrauen auch der Kritik, oder, präziser formuliert, der Vielfalt der kritischen Praktiken entgegenzubringen. Im Gegenteil: Das

Bestreben, Kritik und Reparation zusammenzudenken, ist selbst ein reparatives Projekt. Dies gilt nicht primär deswegen, weil beide auf diese Weise in ein nicht-antagonistisches Verhältnis gebracht werden. Vielmehr ist dieses Anliegen reparativ, weil es sich für die Strapazierbarkeit und die reibungsvolle Kombinierbarkeit der jeweiligen Begriffe interessiert. Dies führt zurück zu dem hier aufgemachten Dialog zwischen Sedgwick und Foucault. Beide stellen nicht nur Personifizierungen von Reparation und Kritik dar, sie wenden sich diesen jeweiligen Konzepten auch mit einer großen Eigenwilligkeit und Modifikationsbereitschaft zu. Beide tragen diese Begrifflichkeiten gewissermaßen an eine Grenze. Kritik und Reparation werden so zu zwei begrifflichen und praktischen Linien, die sich nicht selbstverständlich überlagern, wohl aber punktuell, an äußersten Rändern aufeinander treffen können. Ihr Überschneidungspunkt ist dabei der Begriff der Sorge. Darauf soll nun eingegangen werden.

10.4 Sorge und Selbstsorge bei Foucault und Sedgwick

10.4.1 Begriffliche Berührungen

Sedgwicks und Foucaults jeweilige Sorgebegriffe haben auf den ersten Blick wenig gemeinsam. In Foucaults Denken ist er stark formalisiert, bei Sedgwick hingegen tendiert er in Richtung eines alltagssprachlichen *care*-Begriffs. Dies ist zunächst daran ablesbar, dass in ihrem Werk die Thematiken der Krankheit und der leiblichen Pflegebedürftigkeit sehr wichtig sind. Spezifischer gesprochen ist die reparative Sorge, die sie beschreibt, eine allgemein überlebensorientierte Tätigkeit. Diese findet in unterschiedlichen, miteinander verbundenen Registern statt: *Textanalytisch* bedeutet ein solches Sorgen, dem verletzten und beschädigten Subjekt, das sich im Text zeigt, eine eigene Form der Handlungsfähigkeit zuzusprechen und diese sichtbar zu machen. Dies geschieht nicht im Modus des Gönnerhaften, sondern als eine wechselseitige Affizierung, die für die Lesende gewinnversprechend ist. *Lebensweltlich* betrachtet antwortet das reparative Lesen auf die Notwendigkeit, andere sowie das eigene Selbst emotional zu versorgen und sich so um die alltägliche Selbsterhaltung zu kümmern. Dabei sind es gerade die wenig lebensunterstützenden Bedingungen, in denen sich Marginalisierte oftmals vorfinden, die laut Sedgwick die Findigkeit und die Verquertheit reparativer Praktiken befördern. Der Gegensatz zwischen

diesen beiden Sorgebegriffen wirkt jedoch weniger scharf, wenn der Fokus auf Foucaults *parrhesia*-Vorlesungen am Collège de France gelegt wird. Eine konkret-leibliche Dimension von Sorge erscheint hier etwa in der Befassung mit Sokrates, bei der Foucault darauf hinweist, dass sich dieser vor seinem Tod um seinen Körper kümmert (MW, 153). Erneut aufgegriffen und philosophisch verarbeitet wird diese Thematik anhand der Leibnatürlichkeit der Kyniker, die ihre körperlichen Begehren und Bedürfnisse öffentlich inszenieren (MW, 331). Zudem tritt der vulnerable Körper in den Vorlesungen auch in einer indirekteren und persönlicheren Weise auf, insofern Foucault dort wiederholt »am Rande« über seinen Gesundheitszustand spricht (RSA, 327; MW 13;349). Über diese Thematisierungen kommt eine untergründige Begriffsanreicherung zustande, die Foucaults Sorgebegriff im Spätwerk trotz seines weiterhin hohen Abstraktionsgrads zur konkreten, alltäglich-leiblichen *care*-Arbeit hin öffnet. Dazu passt, dass der späte Foucault die emotionalisierte und körperliche Dimension von Kritik sichtbar machen möchte und sie als eine Tätigkeit ausweist, die im Alltag, im sozialen Leben und in der konkreten Lebensgestaltung stattfindet.

Umgekehrt wurde in der bisherigen Interpretation demonstriert, dass Sedgwicks Denken auf weitgehenden, subjekttheoretischen bzw. subjektkritischen Prämissen beruht. Sie lotet, wie argumentiert wurde, die Handlungsfähigkeiten *nach* dem Abschied vom souveränen Subjekt aus. Ein solches Subjekt imaginiert sich dementsprechend nicht als unbeschädigt oder omnipotent-beherrschend. Es begreift sich jedoch auch nicht als gänzlich unterworfen, insofern es sich in der Disposition hält, in dem Gegebenen Ansatzpunkte für seine affirmativen Überführungen zu finden. Dabei weiß es um die eigene Angewiesenheit auf diese Art von Praktiken, aber auch um seine Fähigkeit dazu. Dies verweist wiederum auf eine weitere Dimension von Sedgwicks Sorgebegriff, die sie durch ihr Bekenntnis zur Unheimlichkeit, Unbehaglichkeit und zur aggressiven Nutzbarmachung transparent macht: Ein so engagiertes, reparativ-sorgendes Subjekt besitzt eine Militanz und Angriffslust. Dies rückt es in die Nähe von Foucaults kritischer Haltung, wobei jedoch im reparativen Lesen keine – wenn auch abgeschwächte – Vorstellung von Selbstpossessivität mittransportiert wird. In ihrer Absage an Souveränitäts- und Bemeisterungsphantasmen bleibt Sedgwick somit konsequenter als der späte Foucault.

Der späte Foucault und die späte Sedgwick teilen sich jedoch nicht nur derartige affirmative Schnittpunkte, sondern auch eine bedeutsame Aversion. Beide verweigern sich einer Überfrachtung des Sorgebegriffs mit Senti-

mentalitäten und exerzieren diese Absage gewissermaßen am eigenen Leib. Anhand ihrer inhaltlichen Befassung mit pädagogischen Fragen und ihrer eigenen, impliziten Standortbestimmung als Lehrer:ende tätigen sie eine Art Rückzug aus einer überpersonalisierten Sorgeerwartung. Foucaults Ansatzpunkt ist dabei der (Philosophie-)Lehrer. In Foucaults Denken ist er, wie verdeutlicht wurde, die aktualisierende Verkörperung einer fortlaufenden Prozessualität der kritischen Sorge. Darin ist er zugleich ein flüchtiges Subjekt, das die Unterrichteten zu eigenen kritischen Fähigkeiten bemächtigen möchte und so in seiner eigenen Wissensweitergabe hintergründig werden will. Dies korrespondiert unverkennbar mit Foucaults eigenem Vorgehen eines verwischenden und verschleierns Schreibens in Masken. Aber auch Sedgwick wird in ihrem Spätwerk zu einer flüchtigen Lehrerin – und zwar ebenfalls auf eine vielschichtige Weise. So schildert sie in *Touching Feeling* die Erfahrung eines zunehmenden Selbstentzuges als Dozierende, die von Trauer begleitet war, aber sich auch als überraschend positiv herausstellte:

»It was with joy, with chagrin, with intense discomfort that I was coming to feel such displacements more and more in the condensing and complexly representative space of the classroom as well [...] Finding myself as teacher, as exemplar, as persuader, as reader to be less and less at the center of my own classroom, I was also finding that the voice of a certain abyssal displacement – and mine was certainly not the only such displacement going on in these classrooms – could provide effects that might sometimes wrench the boundaries of discourse around in productive if not always obvious ways.« (Sedgwick 2003, 34)

Zu dieser Abwehrhaltung addiert ihr Konzept des reparativen Lesens selbst hinzu. Wie ich interpretiert habe, beinhaltet dieses nicht nur einen liebenden, folgsamen Zugriff auf das Werk einer Autorin, sondern auch einen Aufruf zu einem Produktivmachen, das sich notfalls gegen die Autorin stellt. Damit instruiert Sedgwick ihre Lesenden in einer zweifachen, zunächst paradox erscheinenden Weise. Sie fordert eine nicht-beschämende, affirmationsbereite Haltung ein, die in ihrer Protektion gegenüber der Autorin wiederum selbst schamlos ist. Jedoch gibt sie ihr Denken auch frei für Aneignungen, die es in eine nicht-intendierte oder gar von ihr kritisch betrachtete Richtung entführen. Damit verlässt sie die an sie herangetragene Rolle der »Über-Lehrerin« und »Über-Mentorin«, die sich allein für identifizierende Ausbeutungen zur Verfügung stellt und so als eine Art Schablone dient. In einem wichtigen Essay hat Heather Love diese Haltung Sedgwicks auf eine Praxis des liebenden Lesens zurückgeführt. Sedgwick plädiert für eine verzeihende, weil ent-idealisierte Begegnungsweise mit Texten, das heißt für ein Wissen um ihre Defizite und die ihrer Autor:innen, und rufe zu einer

entsprechenden Rezeption ihrer eigenen Arbeiten auf (Love 2010, 240). Diese Auslegung ist mehr als plausibel, allerdings verhält sich Sedgwick in ihrem Spätwerk meiner Deutung nach weniger defensiv. Vielmehr führen sie und Foucault vor, was es bedeuten kann, als Autor und Autorin eine graduelle Entwindung aus Sorgebeziehungen zu praktizieren und zugleich maximal freigiebig und intim zu denken. Die Aufgabe einer Rezeption ist es demnach, Foucault und Sedgwick gewissermaßen »entwischen« zu lassen und beide gerade dadurch in ihren Anliegen und Affektivitäten zu hören. Im Fall von Foucault interessieren dabei insbesondere die Momente, in denen Foucault selbst eine professoral-distanzierte Haltung verlässt, ein Begehren, eine Verwundbarkeit und eine Affizierung durchblitzen lässt und in denen seine Konzepte einen konterhegemonialen Entwurf von Subjektivität bereithalten. Diese Lesart ist zugleich in einem spezifischen Sinn sorgend.

10.4.2 Das Reparative im Kritischen. Eine erneute Betrachtung von Safe Spaces

Sedgwicks und Foucaults Spätwerke teilen sich meiner Auslegung nach noch eine weitere, »großflächigere« Gemeinsamkeit, die dabei hilft, die vorangegangenen Überlegungen stärker zu ent-formalisieren und auf Safe Spaces zu beziehen. Hinter den Konzepten des reparativen Lesens und der Kritik steht derselbe Einsatz, nämlich die Frage nach den (Un)Lebbarkeiten des Gegebenen. Es geht beiden demnach darum, bewohnbare Subjektpositionen ausfindig zu machen und zu bestärken, und zwar mit dem Ziel, dem Ist-Zustand sowohl lebensermöglichend zu begegnen als auch in ihn einzugreifen, ihm etwas entgegenzusetzen. Der Horizont dieser Überlegungen ist dabei nicht die ferne Weltrevolution, sondern das Geschehen im Hier und Jetzt. So beschreibt Foucault im Spätwerk die kritischen Praktiken als ein Experimentieren am eigenen Leib und Leben, deren bloße Möglichkeit bereits ent-naturalisierende, possibilisierende Effekte hat. Mit anderen Worten, es geht um die praktische, tatkräftige Erschließung von anderen Lebensgestaltungen. Sedgwick hingegen thematisiert sowohl in ihren akademischen als auch in ihren persönlicheren Arbeiten ein körperliches und emotionales Überleben und richtet ihr Denken danach aus. Zudem beschreiben sowohl Foucaults Kritik als auch Sedgwicks reparatives Lesen *alltägliche* Praktiken, die aus dem Gemenge des sozialen Lebens stammen und nicht etwa nur aus universitären Kontexten.

Diese Überschneidungen sind meiner Ansicht nach kein Zufall, sondern verweisen auf eine Figur, die mich in dieser Arbeit besonders interessiert – und die, so möchte ich aufzeigen, zu einem verfeinerten Verständnis von Safe Spaces führt. Dabei handelt es sich um das Reparative im Kritischen. Darunter verstehe ich die Generierung von Lust und positiven Affekte, von Beziehungen und (Selbst-)Behelfungen, die mit Kritik verbunden sein können. Oder ausführlicher formuliert: Mit dem »Reparativen im Kritischen« meine ich Praktiken, die sowohl Sedgwicks als auch Foucaults Konzept widerspiegeln und die die Handlungsfähigkeit der nicht-souveränen Subjektivität markieren. Eine solche Agenzialität kommt ohne (Selbst-)Bemeisterungsphantasmen aus, weil sie um die psychisch-somatischen »Tiefenwirkungen« von Macht, Herrschaft und Gewalt weiß, lehnt aber ebenso eine viktimisierende, bemitleidende Unfähigkeitszuschreibung ab. Die Praktiken, die ich hier beschreiben will, sind das Korrelat einer solchen Handlungsfähigkeit. Mit ihrer Charakterisierung als kritisch *und* reparativ möchte ich vor allem auf ihre Vielschichtigkeit verweisen. Die zugrundeliegende Auseinandersetzung mit (Un)Lebbarkeiten führt zu einer Haltung, die mehreres gleichzeitig umfasst: Eine negierende Ablehnung des Status Quo und eine gefasste, nicht überoptimistische Aufmerksamkeit gegenüber seinen Veränderungen, aber auch: Die Teilhabe an Sozialitäten, die sich gerade aus dieser Unlebarkeit ergeben, wechselseitige Wissensgeschenke und ein Interesse an einer lebenserhaltenden Arbeit füreinander. Dabei ist es wichtig zu betonen, dass die reparativen »Anteile« nicht bloß eine Zutat sind. Vielmehr konstituieren sie diese Praktiken, sie machen sie zu den Spielarten von Kritik, die sie sind.

Dass das Reparative im Kritischen existiert, entnehme ich auch aus der hier entfalteten Genealogie der Safe Spaces. Zudem verdeutlicht der Blick auf diese Geschichte, dass und wie eine Zusammenführung von Reparation und Kritik zu einem differenzierenden Analysewerkzeug werden kann. Beide Modi sind nicht immer gleichermaßen gegeben, vielmehr steht bei den konkreten Praktiken mal der eine oder der andere im Vordergrund. So war die hier untersuchte Tätigkeit des *consciousness raising* besonders kritikbetont. Oder schärfer formuliert: Mit ihrem grundsätzlichen Bestreben, die eigene Gegenwart anhand der persönlichen Situierungen und Affektivitäten auszuloten, scheinen die entsprechenden Gruppen Foucaults Kritikbegriff geradezu aufzurufen. Außerdem machten sie den kollektivierten Präparationsprozess zum Programm, der zu einem eigenständigen, kritischen Sprechen befähigen sollte, und der von Foucault anhand des Wahrsprechens zwi-

schen Schüler und Lehrer beschrieben wird. Wie bei Foucault selbst blieb das Bekenntnis zu einem nicht-souveränen Subjekt in diesen Gruppen jedoch oftmals ein schwieriges. So legte die Genealogie frei, dass *consciousness raising* insbesondere in einem weißen Feminismus zur Re-Installation einer bürgerlichen, sich selbst transparenten und individualisierten Subjektivität führte. Allerdings ist zu beachten, dass auch dieses Anstreben von bürgerlicher Selbstbestimmung sich noch in einem intersubjektiven Sorgegeflecht zutrug. Eine allein getätigte Souveränisierung, so macht *consciousness raising* grundsätzlich deutlich, ist nicht möglich; es bedarf eines Kollektivs. Zudem lebten die Gruppen von einem leiblichen Beisammensein sowie – im besten Fall – von einer gemeinsamen Erzeugung von Freude, Vertrauen und Verbundenheit.

Einer ebenso reparativen wie kritischen Praxis begegnete die Genealogie hingegen in Form der von Preciado mitverbreiteten Drag-King-Workshops. Diese stellen eine am eigenen Leib vollzogene, ent-biologisierende Gesellschaftskritik dar, die ohne kraftmeierische Demaskierung auskommt und stattdessen dem konstitutiv beschädigten Subjekt eine gemeinsame, potenziell lustvolle Suchbewegung anbietet. Ihr Ziel ist dabei keine Aneignung einer als souverän kodierten, cis-maskulinen Subjektivität. Vielmehr soll durch die Workshops spürbar gemacht werden, dass auch *diese* Subjektivität eine fabrizierte ist – und somit eine eigene Angreifbarkeit oder Vulnerabilität und Prekarität besitzt. Damit wird zugleich das Potenzial unterstrichen, dass die hier untersuchten Safe Spaces meiner Ansicht nach haben können. Ihre vielversprechendste Gestalt ist nicht die einer subkulturalisierten Nische, in die Marginalisierte zugegebenermaßen oft ohne eigenes Zutun gedrängt werden, oder eines sonstigen »Rückzugsraums«. Vielmehr demonstrieren diese Räume ihr eigenes Können und Wissen am besten, wenn sie Praktiken entwickeln, die weitläufig zur Verfügung gestellt werden können. Oder, mit anderen Worten: Die die Grenze zwischen den »Außenstehenden« und den »Betroffenen« verunklaren und erstere somit in die eigene kritisch-reparative Praxis mit-involvieren können. Mit Gilles Deleuze und Félix Guattari gesprochen besteht die *mögliche* Leistung dieser Räume also darin, zum »Minoritärwerden von Jedermann« (Deleuze und Guattari 2010, 148) und zur Annahme »des universellen, minoritären Bewusstseins« (ebd.) aufzufordern.

Den verschiedenen Durchmischungen von Kritik und Reparatur entsprechen die Stärken und Akzente der hier rezipierten Theorieansätze. Sedgwick schärft das Bewusstsein dafür, dass das Reparative bei manchen

Praktiken berechtigt im Vordergrund steht; und dafür, dass dieser Modus oftmals trotz oder gerade wegen seiner offenkundigen Wichtigkeit vernachlässigt wird. Mit Foucault hingegen kommt man den subtileren reparativen Bewegungen auf die Spur. Auch eine noch so antagonistische, individuell-selbstverantwortliche Kritikszone hat einen vorgelagerten Moment, in dem eine Beziehungsstiftung, eine Affizierung, eine eventuell kaum merkliche Ermutigung stattgefunden hat. Dabei gilt es zu betonen, dass Foucaults und Sedgwicks Konzepte – wie alle Theoretisierungen – begriffliche »Behelfs-schablonen« sind, die für die unordentliche Realität der hier beschriebenen Praktiken immer noch nicht intrikat genug sind. Im Bewusstsein dessen geht es mir nicht darum, zu einer genauen »Anteilsbestimmung« zwischen Reparatur und Kritik aufzurufen. Vielmehr möchte ich abermals die Grundthesen der Arbeit plausibilisieren. Kritik ist, wie sich an der Komplexität der hier untersuchten (Lebens-)Praktiken zeigt, eben nicht nur Feindlichkeit und Überbietung. Unter anderem deswegen sind bestimmte Formen von Safe Spaces nichts anderes als Praktiken der Kritik. Oder, um dies noch weiter zu präzisieren: Diese Safe Spaces sind Praktiken, die das Kritische, das Reparative und deren wechselseitigen Durchdringungen ernstnehmen. In diesem Fall begreifen diese Räume die Komplexität und Bedeutsamkeit dieser (Lebens-)Praktiken und übertreffen darin oftmals die an sie gerichteten Kritiken. Somit möchte ich abschließend noch einmal Folgendes bekräftigen: Es gilt, kritisch zu werden gegenüber jener Vorstellung von Kritik, die sie auf Destruktion, Antagonismus und ein verkapseltes, insulares, vermeintlich heldenhaftes Sprechen reduziert.

10.4.3 Fazit

Aus Sedgwicks Denken kann man, so habe ich argumentiert, vor allem Folgendes lernen: Das Reparative ist nicht das naive, zu vernachlässigende oder bestenfalls korrekturbedürftige Gegenüber von Kritik. Diese Praktiken, die bei der menschlichen Angewiesenheit, körperlichen und affektiven Vulnerabilität und Pflegebedürftigkeit ansetzen, haben ein eigenes Wissen und eine eigene Gerichtetheit. In ihrem Zentrum stehen der Erhalt und die Ermöglichung von Leben, womit sie zu einer reproduktiven *care*-Arbeit hinentendieren. Gleichzeitig haben sie eine Findigkeit und eine Störrigkeit im Umgang mit dem Vorgefundenen, die wiederum an Kritik anschließt. Vor diesem Hintergrund habe ich dafür plädiert, Sedgwicks eigenes, angedeutetes

Zusammendenken von Kritik und Reparation sehr ernstzunehmen und weiterzuführen. Ebenso wie die reparativen Praktiken einer zugeneigten, interessierten Lesart bedürfen, müssen auch die kritischen Praktiken in ihrer Reichhaltigkeit betrachtet werden. Dies impliziert, ihnen diejenigen reparativen Elemente zuzugestehen, die auf den ersten Blick nicht kritisch sind und auf den zweiten unverzichtbar für kritische Praktiken selbst. Die Vielschichtigkeit der Praktiken, die das Reparative und das Kritische miteinander vermischen, korrespondiert wiederum mit bestimmten Safe-Space-»Modellen«. Der Fokus auf beide Aspekte kann somit helfen, diese Räume, ihre Anliegen und Funktionalitäten theoretisierend zu verstehen.

Im Hinblick auf Sedgwicks Werk habe ich die Strategie verfolgt, es ebenfalls reparativ zu lesen. Mein Anliegen war es somit, den dort angelegten affektiven Linien, Einladungen und Anforderungen möglichst weit zu folgen und gleichzeitig die vorgefundenen Begriffe auf ihre Strapazierfähigkeit zu überprüfen. Ich habe außerdem aufgezeigt, dass sich Sedgwicks Arbeiten trotz oder gerade wegen ihrer »Fachfremdheit« für dezidiert philosophische Lektüren eignen. Dies gilt, weil Sedgwick eine eigene, von der Flächigkeit ausgehende Denktopologie entwickelt, mit subjekttheoretischen Prämissen arbeitet und daran anschließend für eine bestimmte, sowohl öffnende als auch konturierend-festhaltende Begriffsarbeit plädiert. Inhaltlich können mit ihrem Denken somit »klassisch« philosophische Fragestellungen bearbeitet werden wie die nach den Beschaffenheiten von Kritik und Subjekt. Aber auch als lektürestrategisches Vorgehen ist ihr Konzept des reparativen Lesens von Interesse, insofern sich damit ein Zugang zu philosophischen Werken schaffen lässt – womit nicht gesagt ist, dass es sich dabei um eine innerhalb der Philosophie universell anwendbare Interpretationsweise handelt.

Zusätzlich zu dieser auf Kritik fokussierten Rezeption ging es mir in diesem Kapitel auch darum, Sedgwick als eine überaus vielschichtige Denkerin mit mehreren, jeweils gleichberechtigten Theorieansätzen sichtbar zu machen. So habe ich argumentiert, dass sich ihr affekttheoretisches Spätwerk am besten unter Zuhilfenahme ihrer früheren, explizit queerfeministischen Arbeiten erschließt. Als wichtige Schnittstelle wurde dabei ihre kontinuierliche Beschäftigung mit Scham genannt. Anhand dessen untersucht Sedgwick komplexe, in ihrer Funktionsweise unvorhersehbare affektive Gefüge, die sich zwischen Lesenden, Text und Autorin aufspannen und die eine Übertragung von Scham, Schaulust und Freude am Sich-Zeigen nach sich ziehen können. Außerdem befasste sich das Kapitel mit Sedgwicks

Überlegungen zur Textur und der damit verbundenen Überlagerung von taktilem Spüren und affektivem Fühlen. Mit Blick auf diese Thematiken legte die Interpretation den subjektphilosophischen Gehalt von Sedgwicks Arbeiten frei. Dieser besteht darin, eine beschädigte, verminderte und dennoch existente Agenzialität zu umreißen, die sich im Zusammenwirken mit vorgefundenen, in Objekten materialisierten Affordanzen und den Affizierungen durch andere Subjekte entfaltet. Mit diesen Beschreibungen formuliert Sedgwick dabei nichts weniger als einen Gegenentwurf zum gänzlich souveränen, bemeisternden Subjekt.

11. Schluss

11.1 Einleitung: Mit Foucault und Sedgwick für ein feministisches Kritikverständnis

In dieser Studie habe ich die Geschichte der Safe Spaces in den USA mithilfe von subjektphilosophischen, praxeologischen Theorieansätzen befragt. Dabei ging es mir um zwei Fragen: Wie kann anhand der zugrundeliegenden Subjektivitäten eine Genealogie der Safe Spaces überhaupt erzählbar werden, wie kann Theorie also dazu beitragen, dieses vielgestaltige Phänomen zu differenzieren, zu rubrizieren und damit besser verständlich zu machen? Und: Was verrät eine solche Geschichte über die Möglichkeiten und Verfasstheiten von Kritik? Unter Bezug auf Michel Foucault und Eve Sedgwick sowie auf Judith Butler, Paul B. Preciado, Sara Ahmed, Fred Moten und Stefano Harney kam die Arbeit zu einem zweifachen Schluss: In bestimmten Formen müssen Safe Spaces notwendigerweise Gegenstand einer feministischen Kritik werden. Allerdings blitzt in ihrer geschichtlichen Entwicklung auch ein Verständnis von Kritik auf, das selbst feministisch ist, insofern es den Feminismus der kritischen Praktiken sichtbar macht und ihn ernstnimmt. Ausführlicher formuliert: Aus bestimmten Safe Spaces lässt sich ein Kritikverständnis bergen, das das reparationsbedürftige, immer schon sich selbst entzogene und nicht-souveräne Subjekt als den Ort der Kritik begreift. Zu diesem Ort kann das Subjekt deswegen werden, weil es durch vielfältige, intersubjektive wie gesellschaftliche Kräfte hervorgebracht wird. Es ist somit eine Ablagerung von Macht und Herrschaft und kann sich deshalb selbst als Seismograf für die Gegenwart dienen. Ein solches auto-hermeneutisches, kritisches Unterfangen ist dabei niemals eine rein individuelle Introspektion. Dies trifft schon allein deswegen zu, weil es im Bewusstsein über die eigene Zugehörigkeit zum »Äußeren«, also zur

Gesellschaft und zur Welt vonstattengeht. Vor allem aber ist eine solche Kritikpraxis – wie auch das Subjekt, das ihr zugrunde liegt – eine Vielheit. Sie entsteht intersubjektiv, durch Anleitung und/oder Affizierung, sie ruft eine vorangegangene Geschichte der kritischen Praktiken auf und ihr Wissen und Können ist von Anderen, von »anderswoher« übernommen. In diesem Sinne ist Kritik niemals die Leistung eines einzelnen Subjekts, sondern die einer in sich pluralen *kritischen Sozialität*. Zu dieser Sozialität gehört auch, dass sie – in unterschiedlichen Ausmaßen – reparative Züge besitzt. Zwischen einer Zukunft, die es zu verändern gilt, und einer Vergangenheit, aus der das Gegebene kommt, fokussiert sie auf eine Gegenwart, die unlebbar ist und somit erst lebbar *gemacht* werden muss. Die Kollektivität der Kritik zielt somit, so habe ich argumentiert, auf eine Lebenserhaltung im Hier und Jetzt – und damit auf so vielgestaltige Figuren wie einer verquerten Umdeutung, einer pervers-sexualisierten Findigkeit, einer unverhofften Generierung von positiven Affekten und einer Solidarität, die an allgemeiner Versorgung und geteilter Bedürftigkeit interessiert ist. Diese Aspekte wie Angewiesenheit, Körperlichkeit, Affektivität, Kollektivität und Nicht-Souveränität habe ich hier zusammenfassend als Feminismus der kritischen Praktiken charakterisiert. Ihr »Korrelat« ist folglich ein Subjekt, das sich in seiner Abhängigkeit und seinem konstitutiven Selbstentzug, seinem ständigen Außer-Sich-Sein begreift.

Ein solches Subjekt ist dabei *notwendigerweise* einer der Schauplätze, an denen sich Kritik abspielen kann und muss, weil es nur dieses gibt. Gänzliche Souveränität ist und bleibt eine Imagination. Ein Zusammendenken von Foucaults und Sedgwicks Ansatz, wie ich es hier vorgeschlagen habe, macht auf genau dies aufmerksam und stellt zugleich heraus, dass die Abkehr von Beherrschungsphantasmen kein trauriger Prozess ist. Im Gegenteil öffnet dies den Blick für Praktiken, die sich bereits *in actu* vollziehen, die involvieren und einladen, trösten und intervenieren und oftmals schlichtweg Vergnügen bereiten. Diese Aspekte sichtbar zu machen und zu bestärken, bedeutet, Kritik als Sorge zu verstehen – also als eine auf Dauer gestellte, überlebensorientierte Tätigkeit, die kein perfektes »Heilmachen« in Aussicht stellt; und die sich als Teil einer immens kritikwürdigen Welt begreift und gerade deswegen dem eigenen, in dieser Welt situierten Selbst eine Aufmerksamkeit zukommen lässt.

Im Hinblick auf Safe Spaces hält diese Studie – wenig überraschenderweise – ein verhaltenes Plädoyer für diejenigen Räume, die derartige Kritikpraktiken übernehmen und weiterentwickeln. Großflächig betrach-

tet handelt es sich dabei um Räume, die es ermöglichen, anderen etwas zu schenken: Andere Beziehungen, andere Affekte, andere Bestände des Wissens und Könnens, andere Selbstbezüge und -bilder und damit andere Subjektivitäten. In diesen Vorgängen des Schenkens und Beschenktwerdens ist abermals eine Selbstentäußerung implizit. So wird daran deutlich, dass wir gerade das von außen erhalten, was auf intimste und persönlichste Weise zu uns gehört. Außerdem steckt darin eine Kontrolllosigkeit, denn ein Geschenk kann abgelehnt werden und es kann auf unterschiedliche Weisen zum Einsatz kommen. Eine solche Freigiebigkeit war und ist auch für einige der hier untersuchten Räume programmatisch, wobei insbesondere die von Paul B. Preciado beschriebenen und mitverbreiteten Drag-King-Workshops sowie die intersektional-feministische *consciousness-raising*-Gruppe des Combahee River Collective zu nennen sind. Im Gang durch die Geschichte der Safe Spaces wurde jedoch auch deutlich, dass derartige kritische Praktiken ein herrschafts- und gewaltstabilisierendes Pendant haben. Heutzutage sind Safe Spaces Teile von institutionalisierten Sicherheitsregimen und wirken somit an der Hervorbringung einer bestimmten Haltung mit: Die eines verpanzerten, sich abgrenzenden Subjekts, das für ein argwöhnisches und bisweilen tödliches, rassifizierendes *policing* aktiviert werden kann. Ebenso wurde und wird der Anspruch auf Safe Spaces für passivierende Mitleidsbekundungen gegenüber Marginalisierten herangezogen, wobei die Genealogie dies im Kontext von universitären *diversity*-Maßnahmen sowie feministischen Aktivismen freilegte.

Das Fazit der Untersuchung muss also lauten, dass Safe Spaces keine durchgängigen Hoffnungsträger darstellen. Allgemein enttäuschend oder unbrauchbar sind sie dennoch nicht. Vielmehr habe ich dafür argumentiert, diese Räume als Teil der Unordentlichkeit zu lesen, die die Macht- und Herrschaftsphysik unserer Zeit ist – nicht mehr und nicht weniger. Dies impliziert, dass ebendiese Funktionsweisen auch in und um Safe Spaces niemals ausgeschaltet sind. Jedoch machen genau diese Involvierungen *in* Macht- und Herrschaftsbeziehungen die Räume und die in ihnen zusammenkommenden Subjekte auch zu möglichen Knotenpunkten in einem weitverzweigten Netzwerk aus Kritik und Widerstand. An den dort geschärften und weitergegebenen kritischen Praktiken zeigte sich außerdem sehr gut, wie sich Kritik konkret vollzieht und was sie als Haltung ausmacht. Dass diese Haltung dabei nicht monolithisch ist, sondern eine immense Binnenpluralität besitzt, wurde im Verlauf der Genealogie ebenfalls schlaglichtartig deutlich. So ließen sich anhand von Safe Spaces und den hier

rezipierten Theorien auch verschiedene Modi von Kritik differenzieren. Insbesondere erschien die Absage an das bemeisternd-souveräne Subjekt, wie sie ein kritisches Unterfangen notwendigerweise tätigen muss, in unterschiedlicher Radikalität. Foucaults Sorgebegriff und die damit konzeptualisierten, mehrheitlich weißen *consciousness-raising*-Gruppen der 1970er Jahre stellen heraus, dass selbstbestimmtes Ich-Sagen nur aufgrund einer Kollektivität, das heißt aufgrund eines einwirkenden Außens, möglich ist. Gleichzeitig ist der Horizont der getätigten Sorgepraktiken ein handlungs- und sprechbefähigtes, interventionsfreudiges und in diesem Sinne souveränisiertes Subjekt. Demgegenüber stehen die von Paul B. Preciado sowie Fred Moten und Stefano Harney beschriebenen Sozialitäten, in denen Subjekte sich bereits als entäußert begreifen oder erfahren, als solche zusammenfinden und in ihren Praktiken ek-statisch bleiben. Ich möchte an dieser Stelle keine abschließende Bewertung vornehmen, sondern einen offenen Gedanken formulieren: Vielleicht kann die Vielheit des Subjekts auch bedeuten, dass unterschiedliche kritische Praktiken entweder gleichzeitig oder in einer Asynchronität bewohnbar sind.

11.2 Zusammenfassung I: Kritik, mit und gegenüber Safe Spaces

Die hier entfaltete Foucault-Interpretation entstammt aus zwei Theorieansätzen: Zunächst unterstreicht sie Ruth Sondereggers Auslegung, wonach die im Spätwerk analysierten Sorgepraktiken als Formen der affirmativen Kritik zu denken sind. Außerdem unterzieht sie Foucaults *parrhesia*-Vorlesungen einer reparativen Lesart, die Foucaults Denkbewegungen auf einen gegenhegemonialen, nicht-souveränen Subjektbegriff hin untersucht und zuspitzt. Die Arbeit argumentierte dabei für folgende Thesen:

1. *Der Sorgebegriff Foucaults ist als unbedingt ambivalent zu begreifen.* Der von Foucault ausgearbeitete Sorgebegriff stellt in seinem Denken keinen allein positiv besetzten Fluchtpunkt dar, die Sorge ist also nicht automatisch mit einem Mehr an Freiheit verbunden. Vielmehr beschreibt Foucault das sorgende, wohlwollende Regieren als elementar für die Pastoralmacht, die wiederum den Weg bereitete für die gegenwärtige Regierung der Sicherheitsdispositive. Mit anderen Worten, Foucault kennt Sorge auch in einer zutiefst subjektivierenden Variante. Das Verhältnis von kritischer (Selbst-)Sorge und unterwerfender, gouvernementaler Sorge beschrieb diese Arbeit dabei als

spiegelverkehrt. Beide gleichen sich strukturell, stellen jedoch machtanalytisch gesehen Gegensätze dar, wie demonstriert wurde. Mit dieser Interpretation verweist die Arbeit auf Foucaults grundsätzliche Absage an normative Vereinnahmungen von Konzepten, bei denen diese als prinzipiell »gut« oder »schlecht« begriffen werden. Sie führt den expliziten Nachweis, dass dies auch für Foucaults Sorgebegriff gilt.

2. *Foucaults Denken ist wesentlich »ebenenübergreifend«.* Foucault ist als »Machtanalytiker« bekannt, der sich vor allem den kapillaren, flexiblen Machtbeziehungen zuwandte. Demgegenüber betont die Arbeit, dass Foucaults Machtbegriff weitere Dimensionen implizit mitbedenkt und somit niemals rein mikropolitisch ist. Dies wird anhand des Leitbegriffs der Sorge deutlich. Sowohl in der ersten Vorlesung zur Gouvernamentalität sowie in den letzten beiden Vorlesungen am Collège de France beschreibt Foucault die sorgenden Praktiken als makropolitisch wirksam. So ist die Sorge um die eigene Subjektivität stets verbunden mit der Sorge um lokale Kollektive, Institutionen sowie um die gesamte Gesellschaft – wobei dies im Modus der veränderungswilligen Kritik oder der Aufrechterhaltung des Ist-Zustands geschehen kann. Die Notwendigkeit einer Analyse von Sorge – oder allgemeiner: von subjektformierenden Machtbeziehungen – ergibt sich also aus der Tatsache, dass Macht und Herrschaft zusammenwirken. Diesen Aspekt stellt meine Interpretation in den Vordergrund. Damit soll zum einen demonstriert werden, dass Foucaults Sorge eine gesellschaftsformende und unbedingt intersubjektive Dimension besitzt. Folglich ist sie nicht reduzierbar auf eine rein individuelle oder insular-zweisame Tätigkeit. Zum anderen macht diese Auslegung ersichtlich, dass und wie Foucaults Theorien für eine gegenwarts- und phänomenbezogene Analyse eingesetzt werden können. Ihre Stärke liegt demzufolge darin, die Untersuchung von Machtbeziehungen als ein theoretisches Prisma zu begreifen, über das gesellschaftliche Verfasstheiten in den Blick genommen werden können – ohne dabei panoramaartige Zeitdiagnosen zu entfalten oder anderweitig übergeneralisierend zu werden. Diesen Vorzug von Foucaults Denken stellt die Arbeit heraus, indem sie theoretisierend auf ihn hinweist und sich vorgehenstechnisch, das heißt *in actu*, daran orientiert. Allerdings arbeitet die Interpretation auch die Grenzen dieses von Foucault zur Verfügung gestellten Theoriewerkzeugs heraus. Mit Stefano Harneys und Fred Motens Essay *The Undercommons* zeigt die Arbeit auf, dass Foucault die Möglichkeit eines *Abbruchs* von Sorge gegenüber Institutionen nicht bedenkt. Daran wird ab-

lesbar, dass Foucault existierende Vereinnahmungstendenzen unterschätzt. Heutige Institutionen wandeln das kritische Drängen auf *Anderswerden* in integrative und einhegende Aufrufe zur Mitarbeit und *Besserung* um. Zu diesen Diskursen und Praktiken kann Foucaults Konzept der (Selbst-)Sorge keine radikale Alternative bieten. Ebenso ist seine Absage an die Vorstellung eines selbstpossessiven, souveränen Subjekts nicht konsequent genug, wie die Arbeit herausstellte.

3. Auf der Suche nach einem Gegenentwurf zu einem solchen Subjekt wandte sich die Arbeit schließlich Sondereggers Begriff der *affirmativen Kritik* zu, der auf drei miteinander verschränkte Weisen interpretiert wurde. *Erstens* wird damit angezeigt, dass sich Kritik nicht in einem Nein-Sagen erschöpft, insofern sie eine andere, eben kritische Subjektivität ins Leben ruft. Anders formuliert, das so engagierte Subjekt bringt sich selbst hervor, indem es seine eigene Gewordenheit als kontingent begreift und im Erkennen dieser Möglichkeit eines Anderswerdens *bereits* anders wird. Kritik hat also laut Foucault einen erschließenden, ermöglichenden und damit nicht rein negativen Charakter. *Zweitens* stellte die Arbeit unter stärkerem Bezug auf Sonderegger heraus, dass sich Foucault dieser Thematik der Affirmation im Spätwerk mit einer anderen Emphase zuwendet. Insbesondere beschreibt der späte Foucault kritische Praktiken als ein kollektives Wissensarchiv, das sowohl explizit didaktisch als auch flüchtig-affektiv weitergegeben wird, so die hier plausibilisierte These. Das Verhältnis zwischen dem kritischen Individuum und diesem Archiv selbst ist dabei das einer wechselseitigen Angewiesenheit. Ohne eine solche vorgängig bestehende, positiv konturierte Historizität kann das Subjekt nicht als kritisches sprechen und handeln. Gleichzeitig bestehen die kritischen Praktiken nicht ohne Zutun, es bedarf vielmehr einer Sozialität, die sich um deren Fortleben sorgt – und damit auch um zukünftige und gegenwärtige Kritiker:innen. Anhand von diesen Überlegungen verknüpfte die Arbeit Kritik mit dem konstitutiven Selbstentzug des Subjekts. Kritisch zu sein bedeutet demnach, für sich selbst zu sprechen und zugleich eine Kollektivität *durch sich* sprechen zu lassen. Zuletzt wird die kritische Tätigkeit mit diesen subjekttheoretischen Überlegungen erneut als Sorge charakterisiert – als eine Sorge um Andere, das eigene Selbst und die Kritik selbst. *Drittens* zeigte die Arbeit unter Bezug auf Sondereggers Interpretation von Foucaults kynischer Kritik auf, dass kritische Praktiken laut Foucault positive Affekte generieren können und in diesem Sinne affirmativ sind. Dabei geht es weniger um den Genuss einer

erlangten Freiheit, sondern um eine Lust an dem fortlaufenden Prozess des experimentellen »Ent/Üben[s]« (Sonderegger 2019, 137).

Hinsichtlich des konkreten Phänomens der Safe Spaces sind meine durch die Foucault-Auslegung plausibilisierten Thesen folgende:

1. *Die Geschichte der Safe Spaces in den USA kann anhand des Begriffs der Sorge erzählt und theoretisch erhellt werden.* Damit wird kein feststehendes Begriffswerkzeug zur Analyse von *jedlichen* Safe Spaces an die Hand gegeben, allerdings wird vorgezeichnet, dass und wie sich diese Räume in Foucaults Genealogie des westlichen Subjekts einfügen. Mit anderen Worten, die hier vorgelegte Genealogie ist lokal begrenzt und dennoch potenziell übertragbar. Dies gilt, insofern eine solche Erzählung den untersuchten Gegenstand in einen weiter gefassten Kontext stellt, der bis zu einem gewissen Grad verallgemeinerbar ist. In ihrem Erzählbogen folgt meine Analyse dabei der grundsätzlichen Stoßrichtung von Foucaults genealogischen Studien: Anhand der Entwicklung von kritisch-selbstsorgenden hin zu gouvernementalen Praktiken entfaltet sie eine *Verfallsgeschichte* der Safe Spaces. Gleichzeitig betonte die Arbeit, dass Safe Spaces ebenso wie Kritik allgemein nicht vollständig gouvernemental vereinnehmbar sind. Im Gegenteil wies sie wiederholt auf die Notwendigkeit dieser Räume und ihre möglichen, neubelebenden Verbindungen zur Kritik hin.

2. Außerdem verfolgte die genealogische Analyse zwei thematische Stränge, die im Verlauf der Genealogie auftauchten. Bei dem ersten handelt es sich um die *Rassifizierung von Sicherheitsdiskursen*, der bestimmte Formen von Safe Spaces Vorschub leisten. Dies wurde unter Bezug auf Studien von Christina B. Hanhardt und Elsa Dorlin, die kritische Phänomenologie Sara Ahmeds und weitere Arbeiten aus der Critical Race Theory aufgezeigt. Der Fokus lag dabei auf den subjektkonstituierenden »Tiefenwirkungen« dieser Diskurse. Unter Anschluss an die genannten Arbeiten zeichnete die Analyse kontextbezogen nach, dass und wie ein naturalisierter Anspruch auf Sicherheit zur Formierung von Weißsein beiträgt. Sie zeigte außerdem auf, dass die routinierte In-Beschlagnahme von Räumen durch Weiße institutionell und staatlich gestützt wird, wobei dies auf universitäre und akademische Räume ebenso zutrifft wie auf schwul-lesbische Stadtviertel. Der zweite inhaltliche Faden ist das *Zusammentreffen von Safe Spaces und Traumadiskursen*. Auch hier fragte die Untersuchung nach den subjektkonstituierenden Effekten. Sie

nahm eine verhalten kritische Haltung gegenüber einer solchen Zusammenführung ein, da der Fokus auf Trauma allzu leicht zu einem ökonomisierten Aufrechnen von verschiedenen Marginalisierungsformen führt. Dabei wird die Bindung der Subjekte an die erlittene Verletzung perpetuiert und ein feministisch-kritisches Potenzial verschenkt, wie unter Bezug auf Judith Butler, Paul B. Preciado und Wendy Brown herausgearbeitet wurde. Zugleich wendete sich diese Arbeit jedoch gegen die von Wendy Brown und Jack Halberstam hervorgebrachten Kritiken, die dafür plädieren, das verletzte Subjekt in feministischen Kontexten durch eine Hinwendung zum »tatsächlich Politischen« zu ersetzen.

11.3 Zusammenfassung II: Sedgwick als vielgestaltige Denkerin

Die Rezeption der Literaturwissenschaftlerin und Theoretikerin Eve Kosofsky Sedgwick war durch zwei Aspekte motiviert. Zunächst ging es mir darum, mithilfe des hier inszenierten Theoriedialogs Foucaults Sorgebegriff weiter zu schärfen und ihn in bestimmten Charakteristika prägnant zu machen, indem er um den Begriff des Reparativen angereichert wird. Allerdings zielte diese Arbeit auch auf eine nicht-vergleichende, alleinstehende Lektüre von Sedgwicks Werk ab, die dessen Spezifität und Eigenständigkeit erhält. In ihrer Sedgwick-Interpretation vertritt die Arbeit folgende zentralen Thesen:

1. *Dem von Sedgwick entwickelte Begriff des Reparativen liegt ein vielschichtiges Nachdenken über Affektivitäten zugrunde, das sich für die Nähe von positiven und negativen Affekten interessiert.* Darin implizit ist ein Nachdenken über die praktischen und innertextlichen Möglichkeiten, Leiden in Lust umzuwandeln. Trotz ihrer Priorisierung von positiven Affekten sind Sedgwicks Theorien somit keinesfalls auf diesen Aspekt reduzierbar. Dies wurde insbesondere anhand von Sedgwicks lang andauernder Befassung mit dem Affekt der Scham herausgearbeitet, den Sedgwick anhand eines exhibitionistischen, riskanten Sich-Zeigens aufschlüsselt, ohne dabei seine destruktiven Effekte aus dem Blick zu verlieren. Vor diesem Hintergrund begriff meine Interpretation auch das Konzept des reparativen Lesens. Allein der Begriff der Reparation deutet auf eine Beschädigung hin und kalkuliert diese somit unbedingt mit ein. Mit dieser Interpretation positioniert sich die Arbeit auch in gegenwärtigen Debatten innerhalb der deutschsprachigen Affect

Studies. Dort wird Sedgwicks Denken häufig mit dem vitalistisch-affirmativen Ansatz von Gilles Deleuze und – im Anschluss an Deleuze – Brian Massumi zusammengruppiert. An diesem Theoriestrang wird wiederum kritisiert, dass der Begriff des Affekts dort allein auf seine hoffnungsgebenden, intervenierenden und alterierenden Qualitäten hin befragt wird. Gegenüber Deleuzianisch inspirierten affekttheoretischen Arbeiten halte ich diese Kritik für treffend. Allerdings wendet sich meine Auslegung dagegen, Sedgwicks Arbeiten voreilig in genau diese Art von Affekttheorie einzuordnen. Stattdessen plädiert sie für eine eigenständige Rezeption Sedgwicks, die ihr Denken nicht »in einem Aufwasch« mit anderen Strömungen innerhalb der Affect Studies verhandelt.

2. In ähnlicher Weise sprach sich die hier vorgelegte Interpretation jedoch auch dagegen aus, Sedgwick schwerpunktmäßig in ihrer Rolle als Pionierin der Queer Theory zu rezipieren, wie dies in zahlreichen Texten aus dem US-amerikanischen Raum geschieht. In diesen Arbeiten wird Sedgwick oftmals als Lehrerin, Mentorin und Freundin adressiert. Demgegenüber stellte die hier vorgelegte Interpretation in einer stärker abstrahierenden Weise auf Sedgwicks Denkmodi und Begriffsarbeit scharf. Dabei identifizierte sie zwei theoretische Ansatzpunkte, die den Begriff des reparativen Lesens informieren: Ein dezidiert anti-dualistisches Denken, das sich auf eine Deleuzianisch inspirierte Weise der Flächigkeit verschreibt und der Vorstellung eines cartesianischen Subjekts eine Absage erteilt; sowie ein Rückgriff auf das ursprünglich wahrnehmungspsychologische Konzept der Affordanz, das in der Phänomenologie eine tragende Rolle spielt. Mit dieser Auslegung wurde demonstriert, dass sich Sedgwicks Arbeiten für eine explizit philosophische Lektüre anbieten. Zugleich legte die Arbeit dar, dass Sedgwick den fundamental queerfeministischen Ansatz, der ihr Frühwerk motivierte, auch in ihrer letzten Essaysammlung weiterverfolgt. In diesen Überlegungen ist der Aufruf implizit, *Sedgwick als eine vielgestaltige Denkerin zu lesen*: Sie ist eine Affekt- und Queertheoretikerin sowie Literaturwissenschaftlerin, die philosophisch-konzeptionelle Arbeit leistet.

3. Der Bezug zwischen Sedgwicks Konzept des reparativen Lesens sowie den hier untersuchten Safe Spaces besteht meiner Interpretation nach darin, *dass bestimmte Safe Spaces reparative – sowie kritische – Praktiken darstellen*. Damit ist ausgesagt, dass diese Safe Spaces lustgenerierende Strategien darstellen, die im Handlungsbereich des nicht-souveränen Subjekts angesiedelt

sind. Mit dieser Argumentation wird die hier veranschlagte Umkehrfigur zwischen Theorie und Gegenstand bekräftigt. Demnach ist es nicht der Fall, dass Safe Spaces lediglich stumme Objekte eines theoretisierenden Zugriffs sind. Es gilt vielmehr, bestimmte Formen von Safe Spaces *als* Strategien zu begreifen und ihnen somit eine eigene Gerichtetheit und Zweckdienlichkeit zuzutrauen, die es theoretisierend zu verstehen gilt. Somit sind diese Safe-Space-Praktiken, wie jegliche reparative Tätigkeiten, in einem starken Sinne instruktiv für das Nachdenken über sie. Mit dieser Argumentation schließt sich die Arbeit erneut Sedgwick an, die reparativen Praktiken ein pädagogisches Potenzial gegenüber der Kritik zuschreibt.

11.4 Ausblick

Die heftigen Debatten um das Konzept des Safe Space, wie sie sich insbesondere in den Jahren von 2014 bis 2018 zutragen, sind abgeflaut. Dies muss dem Interesse an Safe Spaces keinen Abbruch tun. Denn gerade das allmähliche »Ausschleichen« dieser reichlich festgefahrenen Auseinandersetzungen öffnet den Raum für eine abermalige, differenzierende Beschäftigung mit diesem Phänomen. Ein wichtiges Anliegen dieser Arbeit ist es, zu genau dieser Verschiebung im Diskurs beizutragen. Dabei macht sie sich einen Effekt zunutze, den Foucaults Theorien bewirken: Diese können die Einsicht produzieren, dass der Glaube an die Notwendigkeit eines allgemeingültigen, essentialisierenden Urteils aufgegeben werden kann. Positiv formuliert unterstreicht ein solcher Ansatz unklare Konturen, Pluralitäten und weitere verkomplizierende Faktoren und lässt sie als solche bestehen, was in vielen Fällen den Blick auf das untersuchte Phänomen erst freigibt. Ausgangspunkt meiner Studie war, dass Safe Spaces einen solchen möglichst pluralisierungswilligen Theorierahmen schlichtweg erfordern, weil sie höchst vielfältig *sind* – und damit in ihrer Gesamtheit normativ uneindeutig bleiben. Anlass zur Frustration gibt es deswegen meiner Ansicht nach nicht. Im Gegenteil fördern solche Analysegegenstände und die Befassung mit ihnen eine »Lust an Komplexität und Irritation« (Engel et al. 2016), zu der sich diese Arbeit vehement bekennt. Darin ist ein wichtiger Punkt implizit. Meine Auseinandersetzung mit Safe Spaces möchte im besten Fall nicht nur auf ein thematisches Interesse antworten, sondern im Zuge dessen auch dazu einladen, an dieser Lust zu partizipieren.

Ein weiteres Anliegen dieser Arbeit ist es, zur fachinternen Normalisierung des hier gewählten Vorgehens einer Sozialphilosophie mit Materialbezug beizutragen. Dies geschieht zunächst anhand des grundsätzlichen Nachweises, den diese Untersuchung erbringt: Eine Thematik wie Safe Spaces kann durchaus zum Gegenstand einer philosophischen Arbeit werden.¹ Eine ähnliche Intention verfolge ich mit meiner Foucault-Rezeption. Hier wählt die Arbeit den Ansatz, das Instrument der Genealogie sowohl innertheoretisch zu reflektieren als auch im Zuge einer eigenen genealogischen Erzählung »anzuwenden«. Letzteres ist in der deutschsprachigen akademischen Philosophie weiterhin unüblich. Hier werden Foucaults Werkzeuge zwar »von vielen in den Händen gewogen, aber selten [...] zum Einsatz gebracht« (Gehring 2007, 40), wie Petra Gehring schreibt. Mit dieser Arbeit möchte ich dazu beitragen, Foucaults Theorieansätze tatsächlich *als* Werkzeuge begreifbar zu machen. Eine solche Nutzung kann dabei, so meine hier vertretene These, auch in der theoretischen Erhellung von Foucaults Denken weiterführend sein; denn die Vor- und Nachteile eines Werkzeugs erschließen sich eben nicht nur in der Anschauung, sondern auch in dessen Gebrauch. Im Hinblick auf Foucault schlug die Arbeit dabei einen »Mittelweg« zwischen befürwortendem Festhalten und kritischer Differenzierung vor. So demonstrierte die hier vorgelegte Untersuchung, dass Foucaults Konzepte weiterhin entscheidend zu einem Verständnis von gegenwärtigen Machtformationen beitragen können. Gleichzeitig wurde wiederholt der Ergänzungsbedarf von Foucaults Theorien aufgezeigt, weshalb die Untersuchung neuere Arbeiten aus (queer)feministischer Theorie und Critical Race Studies heranzog. Auf diese Weise wurde ein Weg vorgezeichnet, wie Foucaults Theorien gegenwartsbezogen nutzbar gemacht und aktualisiert werden können – ohne dabei die Tatsache aus dem Blick zu verlieren, dass Foucault kein dezidiert antirassistischer oder feministischer Denker ist.

Auch die hier formulierte Sedgwick-Rezeption bietet verschiedene Möglichkeiten des Weiterdenkens. Mein Interpretationsziel war es, mittels einer philosophischen Lesart einen Überblick über ihre Arbeit zu liefern. Dabei wurde Sedgwick's Werk von einer stark psychoanalytisch geprägten Interpretation gelöst und stattdessen auf ihre eigenen grundlegenden Denkbelegungen hin befragt. Dies ebnet den Weg zu weiteren vergleichenden, in-

1 Dass eine solche vorgehenstechnische Öffnung der akademischen Philosophie bereits im Gange ist, zeigt etwa Elsa Dorlins hier rezipierte Studie zu Gewalt. Mit großer Selbstverständlichkeit arbeitet diese Untersuchung sowohl materialgestützt als auch philosophisch (Dorlin 2020).

nerphilosophischen Lektüren. Außerdem gibt die hier vorgelegte Interpretation Anlass zu einem erneuten Nachdenken über Sedgwicks Affekttheorie. So lässt sich beispielsweise fragen, inwiefern Sedgwick in ihrem Beharren auf einem planaren Denken an Deleuzes spinozistisch-stoizistisch inspiriertes Konzept der »Oberfläche« (Deleuze 2014, 21) anschließt bzw. davon abweicht. Ein weiterer wichtiger Ansatzpunkt ist Sedgwicks Bezug auf Textur und deren taktil spürbare Affordanz. Ihr damit verbundenes Anliegen, Fühlen in seiner zweifachen Dimension als affektiv und perzeptiv zu begreifen, lädt ein zu einem Abgleich mit Ahmeds Begriff der »sticky surface« (Ahmed 2014, 91). Diesen bringt Ahmed mit ähnlichen Intentionen in Anschlag: »Sticky surface« fasst ein affektives Verhaftetsein ebenso wie das Hinterlassen eines taktil wahrnehmbaren, wortwörtlich verstandenen *Eindrucks*. Die »sticky surface« ist außerdem laut Ahmed das Produkt einer wechselseitigen Übertragung von »stickiness« und untergräbt somit die Distinktion zwischen aktiv und passiv (ebd.). Letzteres wurde ebenfalls als eine wichtige Motivation hinter Sedgwicks Nachdenken über Textur benannt.

In Sedgwicks und Ahmeds Ansätzen werden grundlegende Überlegungen erkennbar, die von den Affect Studies allgemein starkgemacht wurden. Dazu zählt ein dezidiert anti-dualistischer, relationaler Ansatz sowie das Bestreben, Affekte und Emotionen aus einer Konzeption als innerliche, »tiefliegende« und nur privat-introspektiv zugängliche Phänomene zu lösen. Anhand von Sedgwicks und Ahmeds geteiltem Interesse an Oberflächen können diese Überlegungen vertieft und weitergeführt werden. Mit einer gemeinsamen Lektüre lässt sich insbesondere der Frage nachgehen, inwiefern Affekte durch Oberflächen und deren Textur mitproduziert werden. Diese stellt sich in Bezug auf *Objekte*, deren Beschädigungen, Kratzer und Wiederherstellungen eine Geschichte speichern, die bei Berührung aktiviert wird; sowie in Bezug auf den *Körper*, dessen Gedächtnis sich über ein blickförmiges sowie taktils Getroffensein der Haut konstituiert. Ebenfalls bedenkenswert ist die Tatsache, dass die Haut Affekte sowohl nach außen trägt als auch selbst konstituiert, etwa durch Errötung bei Scham, Gänsehaut bei Angst oder Ergriffenheit und Anspannung und erhöhte Sensibilität bei Wut. Dies führt zu der stärker phänomenologisch orientierten Frage, ob und wie ein Vokabular der Oberfläche zur Beschreibbarkeit von Affekten beitragen kann. Diese thematischen Fäden und die anskizzierte Zusammenführung von Ahmeds und Sedgwicks Denken verdeutlicht erneut, dass eine eingehendere Rezeption von Sedgwick innerhalb der Affect Studies vielversprechend ist.

In Bezug auf Safe Spaces stellt diese Arbeit schon allein deswegen die Aufgabe eines Weiterdenkens, weil sie keinen Anspruch auf Vollständigkeit erhebt. Die hier vorgelegte Genealogie ist zwar potenziell übertragbar, aber keineswegs erschöpfend. Dies betrifft sowohl die räumliche als auch die zeitliche Dimension dieser Untersuchung. Weiterhin wird ein differenzierender Blick auf Kontexte und Lokalitäten benötigt und diese Arbeit kann keine Prognose darüber stellen, wie sich das Konzept des Safe Space in Zukunft entwickeln wird. Gleiches gilt für die hier untersuchten Praktiken der kritischen (Selbst-)Sorge und ihr Verhältnis zu Institutionen und deren Vereinnahmungsversuchen. Allerdings kann aus der entwickelten Argumentation folgendes grundsätzliches und zugleich vorausblickendes Fazit gezogen werden: Kritik braucht *Räume*. Dass diese in materieller wie auch sozialer Form faktisch immer wieder geschaffen werden, gibt Anlass zur Hoffnung. Zugleich lässt sich nicht von der Hand weisen, dass gerade diese Angewiesenheit von Kritik eine dauerhafte Gefährdung mit sich bringt. Die dringliche Aufgabe einer Erhaltung und Weiterführung von Kritik, so kann mit Bezug auf Foucault und Sonderegger geschlussfolgert werden, stellt sich folglich nicht aufgrund eines Mangels an kritischen Praktiken. Sie ergibt sich aus deren Fragilität.

Literatur

Siglen

Folgende Abkürzungen werden für die Werke Foucaults verwendet:

- AW (2013) *Archäologie des Wissens*. 16. Auflage. Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- DE 1/50 *Wer sind Sie, Professor Foucault?* (2001 [1967]). [Interview]. In: Daniel Defert/François Ewald (Hg.). *Dits et Écrits*. Schriften in vier Bänden. Band 1. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 770–794.
- DE 2/84 *Nietzsche, die Genealogie, die Historie* (2002 [1971]). In: Daniel Defert/François Ewald (Hg.). *Dits et Écrits*. Schriften in vier Bänden. Band 2. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 166–191.
- DE 2/106 *Die Intellektuellen und die Macht* (2002 [1972]). [Gespräch]. In: Daniel Defert/François Ewald (Hg.). *Dits et Écrits*. Schriften in vier Bänden. Band 2. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 382–394.
- DE 3/200 *Nein zum König Sex* (2003 [1977]). [Interview]. In: Daniel Defert/François Ewald (Hg.). *Dits et Écrits*. Schriften in vier Bänden. Band 3. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 336–353.
- DE 4/287 *Das wahre Geschlecht* (2005 [1980]). In: Daniel Defert/François Ewald (Hg.). *Dits et Écrits*. Schriften in vier Bänden. Band 4. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 142–152.
- DE 4/306 *Subjekt und Macht* (2005 [1982]). In: Daniel Defert/François Ewald (Hg.). *Dits et Écrits*. Schriften in vier Bänden. Band 4. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 269–294.
- DE 4/329 *Über sich selbst schreiben* (2005 [1983]). In: Daniel Defert/François Ewald (Hg.). *Dits et Écrits*. Schriften in vier Bänden. Band 4. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 503–521.
- DE 4/339 *Was ist Aufklärung?* (2005 [1984]). In: Daniel Defert/François Ewald (Hg.). *Dits et Écrits*. Schriften in vier Bänden. Band 4. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 687–707.

- DE 4/344 *Zur Genealogie der Ethik: Ein Überblick über die laufende Arbeit* (2005 [1984]). [Interview]. In: Daniel Defert/François Ewald (Hg.). Dits et Écrits. Schriften in vier Bänden. Band 4. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 461–498.
- DE 4/356 *Die Ethik der Sorge um sich als Praxis der Freiheit* (2005 [1984]) [Gespräch]. In: Daniel Defert/François Ewald (Hg.). Dits et Écrits. Schriften in vier Bänden. Band 4. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 875–902.
- DE 4/358 *Michel Foucault, ein Interview: Sex, Macht und die Politik der Identität* (2005 [1984]). [Interview]. In: Daniel Defert/François Ewald (Hg.). Dits et Écrits. Schriften in vier Bänden. Band 4. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 909–924.
- EKA (2010). *Einführung in Kants Anthropologie*. Berlin, Suhrkamp.
- FS (2001). *Fearless Speech*. Los Angeles, Semiotext(e).
- GB (2017). *Die Geburt der Biopolitik. Geschichte der Gouvernementalität II*. Vorlesung am Collège de France 1978/79. 5. Auflage. Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- GS (2011). *The Gay Science*. [Interview]. *Critical Inquiry* 37 (3), 385–403. <https://doi.org/10.1086/659351>.
- HS (2016). *Hermeneutik des Subjekts*. Vorlesung am Collège de France 1981/82. 3. Auflage. Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- MW (2012). *Der Mut zur Wahrheit. Die Regierung des Selbst und der anderen II*. Vorlesung am Collège de France 1983/84. Berlin, Suhrkamp.
- OD (2017). *Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften*. 24. Auflage. Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- RSA (2012). *Die Regierung des Selbst und der anderen*. Vorlesung am Collège de France 1982/83. Berlin, Suhrkamp.
- SP (1978). *Ein Spiel um die Psychoanalyse. Gespräch mit Angehörigen des Departement de Psychanalyse der Universität Paris/Vincennes*. In: Michel Foucault: Dispositive der Macht. Über Sexualität, Wissen und Wahrheit. Berlin, Merve Verlag, 118–176.
- STB (2015). *Sicherheit, Territorium, Bevölkerung. Geschichte der Gouvernementalität I*. Vorlesung am Collège de France 1977/78. 4. Auflage. Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- SW1 (2017). *Der Wille zum Wissen. Sexualität und Wahrheit I*. 20. Auflage. Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- SW2 (2015). *Der Gebrauch der Lüste. Sexualität und Wahrheit II*. 12. Auflage. Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- SW3 (2015). *Die Sorge um sich. Sexualität und Wahrheit III*. 12. Auflage. Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- ÜS (2013). *Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses*. 14. Auflage. Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- VG (2016). *In Verteidigung der Gesellschaft*. Vorlesungen am Collège de France 1975/76. 5. Auflage. Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- WK (1992). *Was ist Kritik?* Berlin, Merve Verlag.

Literatur

- A Gay Male Group (1992). *Notes on gay male consciousness-raising*. In: Karla Jay/Allen Young (Hg.). *Out of the Closets. Voices of Gay Liberation*. 3. Auflage. New York, New York University Press, 293–301.
- Adamczak, Bini (2017). *Beziehungswise Revolution. 1917, 1968 und kommende*. Berlin, Suhrkamp.
- Ahmed, Sara (2006). *Queer Phenomenology. Orientations, Objects, Others*. Durham, Duke University Press.
- (2007). *A phenomenology of whiteness*. *Feminist Theory* 8 (2), 149–168. <https://doi.org/10.1177/1464700107078139>.
- (2010). *The Promise of Happiness*. Durham, Duke University Press.
- (2012). *On Being Included. Racism and Diversity in Institutional Life*. Durham, Duke University Press.
- (2014). *The Cultural Politics of Emotion*. Edinburgh, Edinburgh University Press.
- Allan, Jonathan A. (2015). *Falling in Love with Eve Kosofsky Sedgwick*. *Mosaic: An Interdisciplinary Critical Journal* 48 (1), 1–16. <https://doi.org/10.1353/mos.2015.0010>.
- Alvarez, Sandy D./Schneider, Jeffrey (2008). *One college campus's need for a safe zone: a case study*. *Journal of Gender Studies* 17 (1), 71–74. <https://doi.org/10.1080/09589230701838461>.
- Baldwin, James (1962). *Nobody Knows My Name. More Notes of a Native Son*. New York, Delta Book.
- Barber, Stephen M./Clark, David L./Sedgwick, Eve Kosofsky (2002a). *This Piercing Bouquet. An Interview with Eve Kosofsky Sedgwick*. In: Stephen M. Barber/David L. Clark (Hg.). *Regarding Sedgwick. Essays on Queer Culture and Critical Theory*. New York, Routledge, 243–263.
- Barber, Stephen M./Clark, David L. (2002b). *Queer Moments. The Performative Temporalities of Eve Kosofsky Sedgwick*. In: Stephen M. Barber/David L. Clark (Hg.). *Regarding Sedgwick. Essays on Queer Culture and Critical Theory*. New York, Routledge, 1–57.
- Beemyn, Genny (2014). *A Queer Capital. A History of Gay Life in Washington, D.C.* Hoboken, Taylor and Francis.
- Berlant, Lauren (2009). *Eve Sedgwick, Once More*. *Critical Inquiry* 35 (4), 1089–1091. <https://doi.org/10.1086/605402>.
- (2011). *Cruel Optimism*. Durham, Duke University Press.
- Bernhardt, Fabian (2021). *Affektive Stasis*. ISSN 2509–3827. Online verfügbar unter <https://refubium.fu-berlin.de/handle/fub188/17614>.
- Bersani, Leo (1996). *Homos*. Cambridge, Harvard University Press.
- Bérubé, Allan (1990). *Coming Out Under Fire. The History of Gay Men and Women in World War Two*. New York, The Free Press.
- Boostrom, Robert (1998). *Safe Spaces: Reflections on an educational metaphor*. *Journal of Curriculum Studies* 30 (4), 397–408. <https://doi.org/10.1080/002202798183549>.

- Boyd, Nan Alamilla (2003). *Wide-open town. A History of Queer San Francisco to 1965*. Berkeley, University of California Press.
- Bracke, Sarah (2016). *Bouncing Back: Vulnerability and Resistance in Times of Resilience*. In: Judith Butler/Zeynep Gambetti/Leticia Sabsay (Hg.). *Vulnerability in Resistance*. Durham/London, Duke University Press, 52–76.
- Bröckling, Ulrich/Krasmann, Susanne/Lemke, Thomas (Hg.) (2000). *Gouvernementalität der Gegenwart. Studien zur Ökonomisierung des Sozialen*. Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- Bronski, Michael (2011). *A Queer History of the United States*. Boston, Beacon Press.
- Brown, Wendy (1995). *States of Injury. Power and Freedom in Late Modernity*. Princeton, Princeton University Press.
- Browne, Kath (2009). *Womyn's Separatist Spaces: Rethinking Spaces of Difference and Exclusion*. *Transactions of the Institute of British Geographers* 34 (4), 541–556. <https://doi.org/10.1111/j.1475-5661.2009.00361.x>.
- Butler, Judith (1999). *Revisiting Bodies and Pleasures*. *Theory, Culture & Society* 16 (2), 11–20. <https://doi.org/10.1177/02632769922050520>.
- (2002). *Capacity*. In: Stephen M. Barber/David L. Clark (Hg.). *Regarding Sedgwick. Essays on Queer Culture and Critical Theory*. New York, Routledge, 109–121.
 - (2003). *Noch einmal: Körper und Macht*. In: Axel Honneth/Martin Saar (Hg.). *Michel Foucault. Zwischenbilanz einer Rezeption. Frankfurter Foucault-Konferenz 2001*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 52–67.
 - (2011). *Kritik, Dissens, Disziplinarität*. Zürich, Diaphanes.
 - (2014). *Kritik der ethischen Gewalt. Adorno-Vorlesungen 2002*. 4. Auflage. Frankfurt am Main, Suhrkamp.
 - (2016a). *Haß spricht. Zur Politik des Performativen*. 5. Auflage. Berlin, Suhrkamp.
 - (2016b). *Frames of War. When Is Life Grievable?* London, Verso.
 - (2017). *Körper von Gewicht. Die diskursiven Grenzen des Geschlechts*. 9. Auflage. Frankfurt am Main, Suhrkamp.
 - (2016). *Das Unbehagen der Geschlechter*. 18. Auflage. Frankfurt am Main, Suhrkamp.
 - (2019). *Psyche der Macht. Das Subjekt der Unterwerfung*. 10. Auflage. Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- Butler, Judith/Kotz, Liz (1992). *The Body You Want. An Interview with Judith Butler*. *Artforum* 31 (3). Online verfügbar unter <https://www.artforum.com/print/previews/199209/the-body-you-want-an-interview-with-judith-butler-33505> (abgerufen am 28.09.2020).
- Byron, Katie (2017). *From Infantilizing to World Making: Safe Spaces and Trigger Warnings on Campus*. *Family Relations* 66 (1), 116–125. <https://doi.org/10.1111/fare.12233>.
- Carter, Angela M. (2015). *Teaching with Trauma: Disability Pedagogy, Feminism, and the Trigger Warnings Debate*. *Disability Studies Quarterly* 35 (2). <https://doi.org/10.18061/dsq.v35i2.4652>.
- Carter, David (2004). *Stonewall. The Riots That Sparked the Gay Revolution*. New York, St. Martin's Press.
- Chauncey, George (1994). *Gay New York. Gender, Urban Culture and the Making of the Gay Male World, 1890–1940*. New York, Basic Books.

- Chrystos (2002). *I Don't Understand Those Who Have Turned Away From Me*. In: Cherríe L. Moraga/Gloria Anzaldúa (Hg.). *This Bridge Called My Back. Writings by Radical Women of Color*. 3. Auflage. Berkeley, Third Woman Press, 71–73.
- Colbert, Sarah (2017). *Like Trapdoors: A History of Posttraumatic Stress Disorder and the Trigger Warning*. In: Emily Knox (Hg.). *Trigger warnings. History, Theory, Context*. Lanham, Rowman & Littlefield, 3–22.
- Combahee River Collective (2002). *A Black Feminist Statement*. In: Cherríe L. Moraga/Gloria Anzaldúa (Hg.). *This Bridge Called My Back. Writings by Radical Women of Color*. 3. Auflage. Berkeley, Third Woman Press, 234–244.
- Cruz, Ariane (2016). *The Color of Kink. Black Women, BDSM, and Pornography*. New York, New York University Press.
- Cvetkovich, Ann (2003). *An Archive of Feelings. Trauma, Sexuality, and Lesbian Public Cultures*. Durham, Duke University Press.
- (2012). *Depression. A Public Feeling*. Durham, Duke University Press.
- Cvetkovich, Ann/Wahng, Selena (2001). *Don't Stop the Music: Roundtable Discussion with Workers from the Michigan Womyn's Music Festival*. *GLQ: A Journal of Lesbian and Gay Studies* 7 (1), 131–151. <https://doi.org/10.1215/10642684-7-1-131>.
- Därermann, Iris (2020). *Undienlichkeit. Gewaltgeschichte und politische Philosophie*. Berlin, Matthes & Seitz.
- Das Unsichtbare Komitee (2015). *An unsere Freunde*. Hamburg, Edition Nautilus.
- Defert, Daniel (1991). *Popular Life and Insurance Technology*. In: Graham Burchell/Colin Gordon/Peter Miller (Hg.). *The Foucault Effect. Studies in Governmentality*. London, Harvester Wheatsheaf, 211–235.
- Deleuze, Gilles (1991). *Was ist ein Dispositiv?* In: François Ewald/Bernhard Waldenfels (Hg.). *Spiele der Wahrheit. Michel Foucaults Denken*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 153–162.
- (2014). *Logik des Sinns*. 7. Auflage. Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- (2015). *Foucault*. 8. Auflage. Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- Deleuze, Gilles/Parnet, Claire (2019). *Dialoge*. Berlin, August Verlag.
- Deleuze, Gilles/Guattari, Félix (2010). *Tausend Plateaus. Kapitalismus und Schizophrenie*. Berlin, Merve Verlag.
- D'Emilio, John (1983). *Sexual Politics, Sexual Communities. The Making of a Homosexual Minority in the United States, 1940–1970*. Chicago, University of Chicago Press.
- Dorlin, Elsa (2020). *Selbstverteidigung. Eine Philosophie der Gewalt*. Berlin, Suhrkamp.
- Downs, Jim (2016). *Stand by Me. The Forgotten History of Gay Liberation*. New York, Basic Books.
- Duberman, Martin B. (1994). *Stonewall*. New York, Plume.
- Duggan, Lisa (2003). *The Twilight of Equality? Neoliberalism, Cultural Politics, and the Attack on Democracy*. Boston, Beacon Press.
- Edwards, Jason (2009). *Eve Kosofsky Sedgwick*. London, Routledge.
- Engel, Antke/Govrin, Jule Jakob/Redecker, Eva von (Hg.) (2016). *Lust an Komplexität und Irritation/Pleasures of Complexity and Confusion. 10 Jahre Institut für Queer Theory/10 years Institute for Queer Theory*. Berlin, Institute for Queer Theory.

- Eribon, Didier (2020). *Rückkehr nach Reims*. 20. Auflage. Berlin, Suhrkamp.
- Evans, Judith A. (1995). *Feminist Theory Today. An Introduction to Second-Wave Feminism*. London/Thousand Oaks, Sage Publications.
- Ewald, François (1991). *Insurance and Risk*. In: Graham Burchell/Colin Gordon/Peter Miller (Hg.). *The Foucault Effect. Studies in Governmentality*. London, Harvester Wheatsheaf, 197–211.
- Faderman, Lillian (1991). *Odd Girls and Twilight Lovers. A History of Lesbian Life in Twentieth-Century America*. New York, Columbia University Press.
- Faderman, Lillian/Timmons, Stuart (2006). *Gay L.A. A History of Sexual Outlaws, Power Politics, and Lipstick Lesbians*. New York, Basic Books.
- Fanon, Frantz (2016). *Schwarze Haut, weiße Masken*. 2. Auflage. Wien/Berlin, Turia + Kant.
- Fawaz, Ramzi (2019). *Introduction*. In: Lauren Berlant (Hg.). *Reading Sedgwick*. Durham/London, Duke University Press, 6–34.
- Feinberg, Leslie (2014). *Stone Butch Blues*. 3. Auflage. Selbstverlag.
- Fisher, Gary/Sedgwick, Eve Kosofsky (1996). *Gary in your pocket. Stories and notebooks of Gary Fisher*. Durham, Duke University Press.
- Fox, Catherine (2007). *From Transaction to Transformation: (En)Countering White Heteronormativity in »Safe Spaces«*. *College English* 69 (5), 496–511.
- Friedan, Betty (1971). *The Feminine Mystique*. 4. Auflage. London, Victor Gollancz Ltd.
- Gabriel, Markus (2012). *Analytik der Wahrheit und Ontologie der Gegenwart? Der späte Foucault über Freiheit, Wahrheit und Kontingenz*. In: Petra Gehring/Andreas Gelhard (Hg.). *Parrhesia. Foucault und der Mut zur Wahrheit*. Zürich, Diaphanes, 33–45.
- Gay, Roxane (2014). *The Illusion of Safety/The Safety of Illusions*. In: Roxane Gay: *Bad Feminist: Essays*. New York, Harper Perennial, 147–154.
- Gehring, Petra (2004). *Foucault – Die Philosophie im Archiv*. Frankfurt am Main, Campus Verlag.
- (2007). *Minotaurus zwischen Regalen. Foucault in der Philosophie*. In: Clemens Kammler/Rolf Parr (Hg.). *Foucault in den Kulturwissenschaften. Eine Bestandsaufnahme*. Heidelberg, Synchron, 29–45.
- Gehring, Petra/Gelhard, Andreas: (Hg.) (2012a). *Parrhesia. Foucault und der Mut zur Wahrheit*. Zürich, Diaphanes.
- (2012b). *Text und Täterschaft. Wie Foucault (nicht) spricht*. In: Petra Gehring/Andreas Gelhard (Hg.). *Parrhesia. Foucault und der Mut zur Wahrheit*. Zürich, Diaphanes, 247–270.
- Gelhard, Andreas (2020). *»La Selbstbildung comme diraient les Allemands«*. *Techniken der Selbsterfahrung in der Hermeneutik des Subjekts. Hermeneutik des Subjekts (1981/82)*. In: Frieder Vogelmann (Hg.). *»Fragmente eines Willens zum Wissen«*. Michel Foucaults Vorlesungen 1970–1984. Berlin/Heidelberg, Springer, 191–207.
- Govrin, Jule (2022). *Politische Körper. Von Sorge und Solidarität*. Berlin, Matthes & Seitz.
- Gregg, Melissa/Seigworth, Gregory J. (2010). *An Inventory of Shimmers*. In: Gregory J. Seigworth/Melissa Gregg (Hg.). *The Affect Theory Reader*. Durham, Duke University Press, 1–29.

- Guenther, Lisa (2019). *Seeing Like a Cop: A Critical Phenomenology of Whiteness as Property*. In: Emily S. Lee (Hg.). *Race as Phenomena. Between Phenomenology and Philosophy of Race*. Lanham, Rowman & Littlefield, 189–207.
- Halberstam, Jack (2018). *Trans* . A Quick and Quirky Account of Gender Variability*. Oakland, University of California Press.
- (2006). *Female Masculinity*. Durham, Duke University Press.
 - (2011). *The Queer Art of Failure*. Durham/London, Duke University Press.
- Halperin, David M. (1995). *Saint Foucault. Towards a Gay Hagiography*. New York, Oxford University Press.
- Hanhardt, Christina B. (2013). *Safe Space. Gay Neighborhood History and the Politics of Violence*. Durham, Duke University Press.
- Hanhardt, Christina B./Puar, Jasbir K./Ahuja, Neel/Amar, Paul/Dutta, Aniruddha/El-Tayeb, Fatima/Holmes, Kwame/Seikaly, Sherene (2020). *Beyond Trigger Warnings: Safety, Securitization, and Queer Left Critique*. *Social Text* 38 (4), 49–76. <https://doi.org/10.1215/01642472-8680438>.
- Hanisch, Carol (1970). *The Personal Is Political*. In: Shulamith Firestone/Anne Koedt (Hg.). *Notes from the Second Year: Women's Liberation. Major Writings of the Radical Feminists*. New York, Radical Feminism, 76–78.
- Hanson, Ellis (2011). *The Future's Eve: Reparative Reading after Sedgwick*. *South Atlantic Quarterly* 110 (1), 101–119. <https://doi.org/10.1215/00382876-2010-025>.
- Harney, Stefano/Moten, Fred (2013). *The Undercommons. Fugitive Planning & Black Study*. Wivenhoe, Minor Compositions.
- Hemmings, Clare (2005). *Invoking Affect. Cultural theory and the ontological turn*. *Cultural Studies* 19 (5), 548–567. <https://doi.org/10.1080/O9502380500365473>.
- Henze, Patrick (2012). »Die lückenlose Kette zwischen Politik und Schwulsein aufzeigen«. *Aktivismus und Debatten in der Homosexuellen Aktion Westberlin zwischen 1971 und 1973*. In: Andreas Pretzel/Volker Weiß (Hg.). *Rosa Radikale. Die Schwulenbewegung der 1970er Jahre*. Hamburg, Männerschwarm Verlag, 124–143.
- (2019). *Schwule Emanzipation und ihre Konflikte. Zur westdeutschen Schwulenbewegung der 1970er Jahre*. Berlin, Querverlag.
- Hocquenghem, Guy (2019). *Das homosexuelle Begehren*. Hamburg, Edition Nautilus.
- Holley, Lynn C./Steiner, Sue (2005). *Safe Space: Student Perspectives on Classroom Environment*. *Journal of Social Work Education* 41 (1), 49–64. <https://doi.org/10.5175/JJSE.2005.200300343>.
- Holme, Hannah (2018). *Die Sorge um sich – die Sorge um die Welt*. Frankfurt am Main/New York, Campus Verlag.
- Honneth, Axel (2003). *Foucault und die Humanwissenschaften. Zwischenbilanz einer Rezeption*. In: Axel Honneth/Martin Saar (Hg.). *Michel Foucault. Zwischenbilanz einer Rezeption. Frankfurter Foucault-Konferenz 2001*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 15–27.
- hooks, bell (1989a). *Choosing the Margin as a Space of Radical Openness*. *Framework: The Journal of Cinema and Media* (36), 15–23.
- (1989b). *Feminist Theory. From Margin to Center*. 6. Auflage. Boston, South End Press.
 - (1994). *Teaching to Transgress. Education as the Practice of Freedom*. New York, Routledge.

- (2003). *Teaching Community. A Pedagogy of Hope*. New York, Routledge.
- Horowitz, Daniel (1998). *Betty Friedan and the Making of The Feminine Mystique*. The American Left, the Cold War, and Modern Feminism. Amherst, University of Massachusetts Press.
- Hudson, Peter James/McKittrick, Katherine (2014). *The Geographies of Blackness and Anti-Blackness*. The CLR James Journal 20 (1), 233–240. <https://doi.org/10.5840/clrjames201492215>.
- Illouz, Eva (2008). *Saving the Modern Soul. Therapy, Emotions, and the Culture of Self-Help*. Berkeley/Los Angeles/London, University of California Press.
- Jagose, Annamarie (1996). *Queer theory. An Introduction*. New York, New York University Press.
- (2010). *Thinkiest*. Publications of the Modern Language Association of America 125 (2), 378–381. <https://doi.org/10.1632/pmla.2010.125.2.378>.
- Jones, Edgar/Vermaas, Robert Hodgins/McCartney, Helen/Beech, Charlotte/Palmer, Ian/Hyams, Kenneth/Wessely, Simon (2003). *Flashbacks and post-traumatic stress disorder: the genesis of a 20th-century diagnosis*. The British Journal of Psychiatry 182, 158–163. <https://doi.org/10.1192/bjp.182.2.158>.
- Kafer, Alison (2016). *Un/Safe Disclosures*. Journal of Literary & Cultural Disability Studies 10 (1), 1–20. <https://doi.org/10.3828/jlcds.2016.1>.
- Kaldewey, David (2017). *Der Campus als »Safe Spaces«? Zum theoretischen Unterbau einer neuen Bewegung*. Online verfügbar unter https://www.academia.edu/33866940/Der_Campus_als_Safe_Space_Zum_theoretischen_Unterbau_einer_neuen_Bewegung_2017_.
- Kammler, Clemens (2014). *Einführung: Konzeptualisierungen der Werke Foucaults*. In: Clemens Kammler/Rolf Parr/Ulrich Johannes Schneider (Hg.). *Foucault-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*. Stuttgart/Weimar, J.B. Metzler Verlag, 9–12.
- Kämpf, Katrin M. (2014). *Safe Spaces, Self-Care and Empowerment – Netzfeminismus im Sicherheitsdispositiv*. FEMINA POLITICA – Zeitschrift für feministische Politikwissenschaft 23 (2), 71–83. <https://doi.org/10.3224/feminapolitica.v23i2.17615>.
- Kearon, Pamela (1970). *Power as a Function of the Group*. In: Shulamith Firestone/Anne Koedt (Hg.). *Notes from the Second Year: Women's Liberation. Major Writings of the Radical Feminists*. New York, Radical Feminism, 108–110.
- Kennedy, Elizabeth Lapovsky/Davis, Madeline D. (1993). *Boots of Leather, Slippers of Gold. The history of a lesbian community*. New York, Routledge.
- Kenney, Moira Rachel (2001). *Mapping Gay L.A. The Intersection of Place and Politics*. Philadelphia, Temple University Press.
- Kokits, Maya Joleen/Thuswald, Marion (2015). *gleich sicher? sicher gleich? Konzeptionen (queer) feministischer Schutzräume*. FEMINA POLITICA – Zeitschrift für feministische Politikwissenschaft 24 (1), 83–93. <https://doi.org/10.3224/feminapolitica.v24i1.19254>.
- Koyama, Emi (2006). *Whose Feminism Is It Anyway? The Unspoken Racism of the Trans Inclusion Debate*. In: Susan Stryker/Stephen Whittle (Hg.). *The Transgender Studies Reader*. New York, Routledge, 698–706.

- Kravetz, Diane (1978). *Consciousness-Raising Groups in the 1970's*. *Psychology of Women Quarterly* 3 (2), 168–186. <https://doi.org/10.1111/j.1471-6402.1978.tb00532.x>.
- l'Amour laLove, Patsy (Hg.) (2017). *Beissreflexe. Kritik an queerem Aktivismus, autoritären Sehnsüchten, Sprechverboten*. Berlin, Querverlag.
- Leonardo, Zeus/Porter, Ronald K. (2010). *Pedagogy of fear: toward a Fanonian theory of safety in race dialogue*. *Race Ethnicity and Education* 13 (2), 139–157. <https://doi.org/10.1080/13613324.2010.482898>.
- Leys, Ruth (2000). *Trauma. A Genealogy*. Chicago, University of Chicago Press.
- Lorde, Audre (1984). *The Transformation of Silence into Language and Action*. In: Audre Lorde: *Sister Outsider. Essays and Speeches*. Freedom, Crossing Press, 40–45.
- (1993). *Zami: A New Spelling of My Name*. Berkeley, Crossing Press.
- Lorey, Isabell/Ludwig, Gundula/Sonderegger, Ruth (Hg.) (2016). *Foucaults Gegenwart. Sexualität – Sorge – Revolution*. Wien, Transversal texts.
- Love, Heather (2010). *Truth and Consequences: On Paranoid Reading and Reparative Reading*. *Criticism* 52 (2), 235–241. <https://doi.org/10.1353/crt.2010.0022>.
- Lux, Katharina (2019). *Selbsterfahrung und Kritik – Zur Geschichte feministischen Bewusstseins in der autonomen Frauenbewegung der 1970er Jahre*. In: Klemens Ketelhut/Dayana Lau (Hg.). *Gender – Wissen – Vermittlung*. Wiesbaden, Springer, 53–73.
- Mader, Esto (2017). *Auf der Suche nach Handlungsfähigkeit in queeren Räumen in Berlin. Raum, Körper und Affekt als Elemente kollektiver Handlungsfähigkeit*. In: Marcus Hawel/Christine Braunersreuther/Philipp Frey et al. (Hg.). *WORK IN PROGRESS. WORK ON PROGRESS. Beiträge kritischer Wissenschaft: Doktorand_innen Jahrbuch 2017 der Rosa-Luxemburg-Stiftung*. Hamburg, VSA, 184–198.
- (2018). *Kollektivität, Handlungsfähigkeit und Affekte. Über die Frage nach transformativem Potenzial von Praktiken in- und außerhalb queerer Räume in Berlin*. *Zeitschrift für Kultur- und Kollektivwissenschaft* 4 (1), 75–100.
- Marcus, Eric (1992). *Making History. The Struggle for Gay and Lesbian Equal Rights, 1945–1990*. New York, HarperCollins Publishers.
- Maurel, Christian (2019). *Für den ArsCh*. Berlin, August Verlag.
- Mbembe, Achille (2017). *Critique of Black Reason*. Durham, Duke University Press.
- McMahon, Sarah/O'Connor, Julia/Cusano, Julia (2015a). *Key Findings from the #iSPEAK Focus Groups: Results of the Rutgers University – New Brunswick Campus Climate Assessment*. Online verfügbar unter <https://socialwork.rutgers.edu/centers/center-violence-against-women-and-children/research-and-evaluation/understanding-and> (abgerufen am 02.09.2019).
- McMahon, Sarah/O'Connor, Julia/Cusano, Julia/Stepelton, Kate (2015b). *#iSpeak Student Experiences, Attitudes and Beliefs about Sexual Violence*. Online verfügbar unter <https://socialwork.rutgers.edu/centers/center-violence-against-women-and-children/research-and-evaluation/understanding-and> (abgerufen am 02.09.2019).
- Menke, Christoph (2003). *Zweierlei Übung. Zum Verhältnis von sozialer Disziplinierung und ästhetische Existenz*. In: Axel Honneth/Martin Saar (Hg.). *Michel Foucault. Zwischenbilanz einer Rezeption. Frankfurter Foucault-Konferenz 2001*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 283–299.

- Mieli, Mario (2018). *Towards A Gay Communism. Elements of a Homosexual Critique*. London, Pluto Press.
- Moraga, Cherríe L. (2002a). *From Inside the First World. Foreword, 2001*. In: Cherríe L. Moraga/Gloria Anzaldúa (Hg.). *This Bridge Called My Back. Writings by Radical Women of Color*. 3. Auflage. Berkeley, Third Woman Press, xv–xxxiii.
- (2002b). *La Güera*. In: Cherríe L. Moraga/Gloria Anzaldúa (Hg.). *This Bridge Called My Back. Writings by Radical Women of Color*. 3. Auflage. Berkeley, Third Woman Press, 24–33.
- (2002c). *Preface, 1981*. In: Cherríe L. Moraga/Gloria Anzaldúa (Hg.). *This Bridge Called My Back. Writings by Radical Women of Color*. 3. Auflage. Berkeley, Third Woman Press, xlv–li.
- Mühlhoff, Rainer (2016). *Immersive Macht. Affekttheorie nach Spinoza und Foucault*. Frankfurt am Main/New York, Campus Verlag.
- Muñoz, José Esteban (2009). *Cruising Utopia. The Then and There of Queer Futurity*. New York, New York University Press.
- (2019). *Race, Sex, and the Incommensurate: Gary Fisher with Eve Kosofsky Sedgwick*. In: Lauren Berlant (Hg.). *Reading Sedgwick*. Durham/London, Duke University Press, 152–166.
- Nelson, Maggie (2017). *Die Argonauten*. München, Hanser Berlin.
- Nestle, Joan (1997). *Restriction and Reclamation: Lesbian Bars and Beaches of the 1950s*. In: Gordon Brent Ingram/Anne-Marie Bouthillette/Yolanda Retter (Hg.). *Queers in space. Communities/Public Spaces/Sites of Resistance*. Seattle, Bay Press, 61–69.
- (2009). *Vorwort: Vorwärts*. In: Sabine Fuchs (Hg.). *Femme! Radikal – queer – feminin*. Berlin, Querverlag, 8–11.
- Nordmarken, Sonny (2014). *Becoming Ever More Monstrous*. *Qualitative Inquiry* 20 (1), 37–50. <https://doi.org/10.1177/1077800413508531>.
- Penz, Otto/Sauer, Birgit (2016). *Affektives Kapital. Die Ökonomisierung der Gefühle im Arbeitsleben*. Frankfurt/New York, Campus Verlag.
- Peslikis, Irene (1970). *Resistances to Consciousness*. In: Shulamith Firestone/Anne Koedt (Hg.). *Notes from the Second Year: Women's Liberation. Major Writings of the Radical Feminists*. New York, Radical Feminism, 81–82.
- Precarias a la deriva (2014). *Was ist dein Streik? Militante Streifzüge durch die Kreisläufe der Prekarität*. Wien/Linz, Transversal texts.
- Preciado, Paul B. (2003). *Kontrasexuelles Manifest*. Berlin, b_books.
- (2013). *Testo Junkie. Sex, Drugs, and Biopolitics in the Pharmacopornographic Era*. New York, The Feminist Press at CUNY.
- (ohne Datum). *Anal Terror*. *Baeden: Journal of Queer Time Travel*, 123–170.
- Puar, Jasbir K. (2007). *Terrorist Assemblages. Homonationalism in queer times*. Durham/London, Duke University Press.
- Rainsborough, Marita (2018). *Foucault heute. Neue Perspektiven in Philosophie und Kulturwissenschaft*. Bielefeld, transcript Verlag.
- Redmond, Melissa (2010). *Safe Space Oddity: Revisiting Critical Pedagogy*. *Journal of Teaching in Social Work* 30 (1), 1–14. <https://doi.org/10.1080/08841230903249729>.

- Redstockings (1970). *Redstockings Manifesto*. In: Robin Morgan (Hg.). *Sisterhood is powerful. An Anthology of Writings from the Women's Liberation Movement*. New York, Vintage Books, 598–601.
- Rehberg, Peter (2017). *Queer Affect Theory: Zum Verhältnis von Affekt und Trieb bei Sedgwick und Freud*. *Zeitschrift für Medienwissenschaft* 17 (2), 63–71. <https://doi.org/10.25595/500>.
- Rubin, Gayle (2006). *Of Catamites and Kings. Reflections on Butch, Gender, and Boundaries*. [1992]. In: Susan Stryker/Stephen Whittle (Hg.). *The Transgender Studies Reader*. New York, Routledge, 471–481.
- Saar, Martin (2007a). *Genealogie als Kritik. Geschichte und Theorie des Subjekts nach Nietzsche und Foucault*. Frankfurt am Main, Campus.
- (2007b). *Macht, Staat, Subjektivität. Foucaults Geschichte der Gouvernementalität im Werkkontext*. In: Susanne Krasmann/Michael Volkmer (Hg.). *Michel Foucaults »Geschichte der Gouvernementalität« in den Sozialwissenschaften*. Internationale Beiträge. Bielefeld, transcript Verlag, 23–46.
- Sarachild, Kathie (1970). *A Program for Feminist »Consciousness Raising«*. In: Shulamith Firestone/Anne Koedt (Hg.). *Notes from the Second Year: Women's Liberation. Major Writings of the Radical Feminists*. New York, Radical Feminism, 78–80.
- (1978). *Consciousness-Raising: A Radical Weapon*. In: *Redstockings: Women's Liberation Movement* (Hg.). *Feminist Revolution*. New York, Random House, 144–150.
- Schirmer, Uta (2010). *Geschlecht anders gestalten. Drag Kinging, geschlechtliche Selbstverhältnisse und Wirklichkeiten*. Bielefeld, transcript Verlag.
- Schubert, Karsten (2017). *Freiheit als Kritik. Sozialphilosophie nach Foucault*. Bielefeld, transcript Verlag.
- Schwarz, A. B. Christa (2003). *Gay Voices Of The Harlem Renaissance*. Bloomington, Indiana University Press.
- Sedgwick, Eve Kosofsky (1994). *Tendencies*. London, Routledge.
- (1999). *A Dialogue On Love*. Boston, Beacon Press.
- (2003). *Touching Feeling. Affect, Pedagogy, Performativity*. Durham, Duke University Press.
- (2008). *Epistemology of the Closet*. Berkeley, University of California Press.
- (2015). *Between Men. English Literature and Male Homosocial Desire*. 2. Auflage. New York, Columbia University Press.
- Sharpe, Lori (1975). *Supplemental Guidelines for Black Women*. In: Deena Peterson (Hg.). *A Practical Guide to the Women's Movement*. New York, Faculty Press, 203–204.
- Shine, Jacqui (2017). *Free Space? Feminism, consciousness-raising, and the Black radical imagination*. In: Mariame Kaba/Jacqui Shine/Lori Sharpe et al. (Hg.). *Trying to Make the Personal Political: Feminism and Consciousness-Raising. A reprint of: Consciousness-Raising Guidelines (1975)*. Chicago, Half Letter Press, 38–48.
- Shreve, Anita (1989). *Women Together, Women Alone. The Legacy of the Consciousness-Raising Movement*. New York, Viking.
- Shugar, Dana R. (1995). *Separatism and Women's Community*. Lincoln, University of Nebraska Press.
- Slaby, Jan (2014). *Empathy's blind spot*. *Medicine, health care, and philosophy* 17 (2), 249–258. <https://doi.org/10.1007/s11019-014-9543-3>.

- Slaby, Jan/Mühlhoff, Rainer (2019). *Affect*. In: Jan Slaby/Christian von Scheve (Hg.). *Affective Societies. Key Concepts*. London/New York, Routledge, 27–41.
- Slaby, Jan/Mühlhoff, Rainer/Wüschner, Philipp (2019). *Affective Arrangements*. *Emotion Review* 11 (1), 3–12. <https://doi.org/10.1177/1754073917722214>.
- Smith, Beverly/Smith, Barbara (2002). *Across the Kitchen Table. A Sister-to-Sister Dialogue*. In: Cherrie L. Moraga/Gloria Anzaldúa (Hg.). *This Bridge Called My Back. Writings by Radical Women of Color*. 3. Auflage. Berkeley, Third Woman Press, 123–140.
- Sonderegger, Ruth (2016). *Foucaults Kyniker_innen. Auf dem Weg zu einer kreativen und affirmativen Kritik*. In: Isabell Lorey/Gundula Ludwig/Ruth Sonderegger (Hg.). *Foucaults Gegenwart. Sexualität – Sorge – Revolution*. Wien, Transversal texts, 47–77.
- (2019). *Vom Leben der Kritik. Kritische Praktiken – und die Notwendigkeit ihrer geopolitischen Situierung*. Wien, Zaglossus.
- Spivak, Gayatri Chakravorty (2008). *Can the subaltern speak? Postkolonialität und subalterne Artikulation*. Wien, Turia + Kant.
- Stein, Marc (2013). *City Of Sisterly And Brotherly Loves. Lesbian And Gay Philadelphia, 1945–1972*. Philadelphia, Temple University Press.
- Strausbaugh, John (2013). *The Village. 400 Years of Beats and Bohemians, Radicals and Rogues. A History of Greenwich Village*. New York, Ecco.
- Stryker, Susan (2008). *Transgender History*. Berkeley, Seal Press.
- Taylor, Dianna (2020). *Sexual Violence and Humiliation: A Foucauldian-Feminist Perspective*. London/New York, Routledge.
- The History Project (1998). *Improper Bostonians. Lesbian and gay history from the Puritans to Playland*. Boston, Beacon Press.
- Thompson, Vanessa Eileen (2020). *Verschränkte Beschlagnahmen: Postkoloniale Perspektiven auf die Strafgesellschaft. Die Strafgesellschaft (1972/73)*. In: Frieder Vogelmann (Hg.). »Fragmente eines Willens zum Wissen«. Michel Foucaults Vorlesungen 1970–1984. Berlin/Heidelberg, Springer, 51–70.
- Thuswald, Marion (2018). *Safe Space – brave space? Konzeptionen (queer-)feministischer Schutzräume*. In: Carolin Küppers/Martin Schneider (Hg.). *Orte der Begegnung. Orte des Widerstands. Zur Geschichte homosexueller, trans*geschlechtlicher und queerer Räume*. Hamburg, Männerschwarm Verlag, 153–170.
- Tim Dean (2008). *Breeding Culture: Barebacking, Bugchasing, Giftgiving*. *The Massachusetts Review* 49 (1), 80–94. <https://doi.org/10.2307/25091283>.
- Tseris, Emma Jane (2013). *Trauma Theory Without Feminism? Evaluating Contemporary Understandings of Traumatized Women*. *Affilia* 28 (2), 153–164. <https://doi.org/10.1177/0886109913485707>.
- Turner, Fred (2006). *From Counterculture to Cyberculture. Stewart Brand, the Whole Earth Network, and the Rise of Digital Utopianism*. Chicago, University of Chicago Press.
- Vogelmann, Frieder (Hg.) (2020). »Fragmente eines Willens zum Wissen«. Michel Foucaults Vorlesungen 1970–1984. Berlin/Heidelberg, Springer.
- Wiegman, Robyn (2012). *Eve, At a Distance*. *Trans-Scripts* 2, 157–175.
- Wilchins, Riki Anne (1997). *Read My Lips. Sexual Subversion and the End of Gender*. Ithaca, Firebrand Books.

- Wilson, James F. (2010). *Bulldaggers, Pansies, and Chocolate Babies. Performance, Race, and Sexuality in the Harlem Renaissance*. Ann Arbor, University of Michigan Press.
- Wittmann, Carl (1992). *A Gay Manifesto*. In: Karla Jay/Allen Young (Hg.). *Out of the Closets. Voices of Gay Liberation*. 3. Auflage. New York, New York University Press, 330–342.
- Women's Action Alliance (1975). *Consciousness-Raising Guidelines*. In: Deena Peterson (Hg.). *A Practical Guide to the Women's Movement*. New York, Faculty Press, 189–194.
- Wüschner, Philipp (2011). *Die Entdeckung der Langeweile. Über eine subversive Laune der Philosophie*. Wien/Berlin, Turia + Kant.
- Young, Allan (1997). *The Harmony of Illusions. Inventing Post-Traumatic Stress Disorder*. Princeton, Princeton University Press.
- Young, Stephanie L./McKibban, Amie R. (2014). *Creating Safe Places: A Collaborative Autoethnography on LGBT Social Activism*. *Sexuality & Culture* 18 (2), 361–384. <https://doi.org/10.1007/s12119-013-9202-5>.

Online-Quellen

Einträge auf Homepages und Social-Media-Seiten, die ohne Datum gelistet sind, wurden ohne Datum veröffentlicht. Alle URLs und Online-Quellen wurden, wenn nicht anders angegeben, am 8.12.2022 das letzte Mal abgerufen.

- Ahmed, Sara. *feministkilljoys*. Online verfügbar unter <https://feministkilljoys.com/>.
- Ahmed, Sara (2015). *Against Students*. Online verfügbar unter <https://thenewinquiry.com/against-students>.
- Ahmed, Sara (2017). *Snap!* Online verfügbar unter <https://feministkilljoys.com/2017/05/21/snap/>.
- Ahmed, Sara (2020a). *Slammed Doors*. Online verfügbar unter <https://feministkilljoys.com/2020/03/17/slammed-doors/>.
- Ahmed, Sara (2020b). *Complaint and Survival*. Online verfügbar unter <https://feministkilljoys.com/2020/03/23/complaint-and-survival/>.
- Breitinger, Matthias (2012): »SUVs sind Fahrzeuge des Eskapismus«. Online verfügbar unter <https://www.zeit.de/auto/2012-01/interview-suv-tumminelli>.
- Brown, Wendy (2014). *Free Speech is not for Feeling Safe*. Online verfügbar unter <https://ucbfa.org/2014/10/free-speech-is-not-for-feeling-safe-by-wendy-brown/> (abgerufen am 21.06.2019).
- Campus Pride. *Safe Space* [Homepage]. Online verfügbar unter <https://www.campuspride.org/safespace/>.

- Center for Social Justice Education & LGBT Communities a. *History of the Center for Social Justice Education & LGBT Communities* [Homepage]. Online verfügbar unter <http://socialjustice.rutgers.edu/about-us/history/>.
- Center for Social Justice Education & LGBT Communities b. *Training & Education* [Homepage]. Online verfügbar unter <http://socialjustice.rutgers.edu/safer-space-training-program/>.
- CSBN News, Ohne Autor:in (2017). *Rutgers fraternity accused of spiking punch with Xanax*. Online verfügbar unter <https://www.cbsnews.com/news/rutgers-fraternity-accused-of-spiking-punch-with-xanax/>.
- Duggan, Lisa (2014). *On Trauma and Trigger Warnings, in Three Parts*. Online verfügbar unter <https://bullybloggers.wordpress.com/2014/11/23/on-trauma-and-trigger-warnings-in-three-parts/>.
- Elliott, Beth/Gabriel, Davina Anne/Lawrence, Anne/Smith, Gwendolyn Ann/Xavier, Jessica (2000). *The Michigan Women's Music Festival and Transsexual Women: A Statement by Transsexual Women*. Online verfügbar unter <http://eminism.org/michigan/20000809-elliott.txt>.
- Flood, Alison (2014). *US students request 'trigger warnings' on literature*. Online verfügbar unter <https://www.theguardian.com/books/2014/may/19/us-students-request-trigger-warnings-in-literature>.
- Franke, Katherine (2010). *Queering The Air: Rutgers Queer Community Responds Thoughtfully To Clementi's Suicide*. Online verfügbar unter <http://blogs.law.columbia.edu/genderandsexualitylawblog/2010/10/21/queering-the-air-rutgers-queer-community-responds-thoughtfully-to-clementis-suicide/comment-page-13/> (abgerufen am 27.08.2019).
- Friedman, Emily (2010). *Tyler Clementi's Family Hopes Son's Death Will Serve as Call for Compassion*. Online verfügbar unter <https://abcnews.go.com/US/rutgers-campus-mourns-loss-18-year-tyler-tyler/story?id=11782324>.
- Geiger, Hannah/Senze, Franziska (2019). *Lesbenfrühlingstreffen 2019: »Wir werden von beiden Seiten angegriffen«*. Online verfügbar unter <https://www.l-mag.de/news-1010/lesbenfruehlingstreffen-2019-wir-werden-von-beiden-seiten-angegriffen.html>.
- Goguen, Stacey (2014). *The Ethics of Trigger Warnings in the Classroom*. Online verfügbar unter <https://feministphilosophers.wordpress.com/2014/05/26/the-ethics-of-trigger-warnings-in-the-classroom/>.
- Halberstam, Jack (2010). *It Gets Worse...* Online verfügbar unter https://socialtextjournal.org/periscope_article/it_gets_worse/.
- Halberstam, Jack (2014). *You Are Triggering me! The Neoliberal Rhetoric of Harm, Danger and Trauma*. Online verfügbar unter <https://bullybloggers.wordpress.com/2014/07/05/you-are-triggering-me-the-neo-liberal-rhetoric-of-harm-danger-and-trauma/>.
- Herzog, Kira (2017). *Official reports suggest Sigma Chi used Xanax to drug members of a Rutgers sorority*. Online verfügbar unter <https://www.dailytargum.com/article/2017/12/official-reports-suggest-sigma-chi-used-xanax-to-drug-members-of-a-rutgers-sorority>.

- Israel, Dan; Herzog, Kira (2017). *New white supremacist flyers emerge on Rutgers campus*. Online verfügbar unter <https://www.dailytargum.com/article/2017/10/new-white-supremacy-flyers-emerge-on-rutgers-campus>.
- JaSMin Berlin. *Ohne Titel* [Homepage]. Online verfügbar unter <http://www.jasminberlin.de/de/>.
- Kaminer, Ariel (2012). *Since Suicide, More Resources for Transgender and Gay Students*. Online verfügbar unter <https://www.nytimes.com/2012/09/22/nyregion/after-clementis-suicide-rutgers-embraces-its-gay-and-transgender-students.html?rref=collection%2Ftimestopic%2FRavi%2C%20Dharun%20>.
- Karada House (2019). *Reflecting on 20 weeks of Karada House*. Online verfügbar unter <https://karada-house.de/2019/12/27/reflecting2019/>.
- Lukianoff, Greg/Haidt, Jonathan (2015). *The Coddling of the American Mind*. Online verfügbar unter <https://www.theatlantic.com/magazine/archive/2015/09/the-coddling-of-the-american-mind/399356/>.
- Medina, Jennifer (2014). *Warning: The Literary Canon Could Make Students Squirm*. Online verfügbar unter <https://www.nytimes.com/2014/05/18/us/warning-the-literary-canon-could-make-students-squirm.html>.
- Mercedes-Benz USA (2021). *Ohne Titel* [Twitter]. Online verfügbar unter <https://twitter.com/mercedesbenzusa/status/1408447246664863746?lang=de>.
- National Coalition Against Censorship (2015). *Trigger Warnings. A National College Educator Survey*. Online verfügbar unter <https://ncac.org/resource/ncac-report-whats-all-this-about-trigger-warnings>.
- Neutill, Rani (2015). *My trigger-warning disaster: »9 ½ weeks«, »The Wire« and how coddled young radicals got discomfort all wrong*. Online verfügbar unter https://www.salon.com/2015/10/28/i_wanted_to_be_a_supporter_of_survivors_on_campus_and_a_good_teacher_i_didnt_realize_just_how_impossible_this_would_be/.
- Okeke, Cameron (2016). *I'm a black UChicago graduate. Safe spaces got me through college*. Online verfügbar unter <https://www.vox.com/2016/8/29/12692376/university-chicago-safe-spaces-defense>.
- Parent, Andrew (2017). *Suspended Rutgers frat drugged sorority sisters' drinks with Xanax, report says*. Online verfügbar unter <https://www.phillyvoice.com/suspended-rutgers-frat-drugged-sorority-sisters-drinks-xanax-report-says/>.
- Parker, Ian (2012). *The Story of a Suicide*. Online verfügbar unter <https://www.newyorker.com/magazine/2012/02/06/the-story-of-a-suicide>.
- Paul Robeson Cultural Center. *Ohne Titel* [Homepage]. Online verfügbar unter <http://prcc.rutgers.edu/>.
- Prewett, Thom (2018). *The General Political Atmosphere of Rutgers University*. Online verfügbar unter https://www.unigo.com/articles/the_general_political_atmosphere_of_rutgers_university (abgerufen am 02.09.2019).
- Rutgers University – New Brunswick. *We Are Diverse* [Homepage]. Online verfügbar unter <https://newbrunswick.rutgers.edu/about/we-are-diverse> (abgerufen am 28.08.2019).

- Rutgers University Women's Center Coalition. *Info* [Facebook]. Online verfügbar unter https://www.facebook.com/pg/rutgersuniversitywomenscenter/about/?ref=page_internal (abgerufen am 23.08.2019).
- Smith, Andrea (2014). *Beyond the Pros and Cons of Trigger Warnings: Collectivizing Healing*. Online verfügbar unter <https://andrea366.wordpress.com/2014/07/13/beyond-the-pros-and-cons-of-trigger-warnings-collectivizing-healing/>.
- Sweetland Edwards, Haley/Berenson, Tessa (2015). *Exclusive: Yale's Dean Defends 'Safe Space' Amid Campus Protests*. Online verfügbar unter <https://time.com/4141125/yale-protests-free-speech/>.
- The College Fix (2016). *TheCollegeFix.com: Milo Yiannopoulos speaks at Rutgers* [YouTube]. Online verfügbar unter <https://www.youtube.com/watch?v=SsooaGZsxjE>.
- The Obama White House (2010). *President Obama: It Gets Better* [YouTube]. Online verfügbar unter <https://www.youtube.com/watch?v=geyAFbSDPVk>.
- The Safe Zone Project a. *About-What is Safe Zone?* [Homepage]. Online verfügbar unter <https://thesafezoneproject.com/about/what-is-safe-zone/>.
- The Safe Zone Project b. *Curriculum* [Homepage]. Online verfügbar unter <https://thesafezoneproject.com/curriculum/>.
- The White House, Office of the Press Secretary (2016). *Remarks by the President at Commencement Address at Rutgers, the State University of New Jersey*. Online verfügbar unter <https://obamawhitehouse.archives.gov/the-press-office/2016/05/15/remarks-president-commencement-address-rutgers-state-university-new-jersey>.
- thedemands.org. *Campus Demands* [Homepage]. Online verfügbar unter <https://www.thedemands.org/> (abgerufen am 03.09.2019).
- Weill, Kelly (2019). *Rutgers Defunded Student Paper After It Called Out White Supremacist Propaganda*. Online verfügbar unter <https://www.thedailybeast.com/rutgers-defunded-daily-targum-paper-after-it-called-out-white-supremacist-propaganda>.
- Wythe, Philip (2014). *Trigger warnings needed in classroom*. Online verfügbar unter <https://www.dailytargum.com/article/2014/02/trigger-warnings-needed-in-classroom>.
- Zapata, Christian (2018). *More white supremacy flyers appear at Rutgers*. Online verfügbar unter <https://www.dailytargum.com/article/2018/03/more-white-supremacy-flyers-appear-at-rutgers>.
- Zimmermann, Jennifer (2016). *Achtung, dies ist eine Trigger-Warnung!* Online verfügbar unter <https://www.nzz.ch/karriere/studentenleben/achtung-dies-ist-eine-trigger-warnung-ld.134543>.

Dank

Ich danke:

Jan Slaby für seine Begeisterungsfähigkeit und seine Offenheit im philosophischen Denken – beides hat dieses Projekt erst ermöglicht. Ruth Sonderegger, die während des Schreibprozesses die affirmative Kritikerin schlechthin war. Claude C. Kempen für die ebenso erhellenden wie reparativen Gespräche und das gemeinsame Arbeiten. Janis Walter für das Bilden einer Meute und für die Gedankentierchen. Kerstin Ring, Deborah Walers sowie Georg und Sibylle Seemann für den Safe Space. Jandra Böttger, Caroline Cornier, Lee Eisold und Philipp Wüschner für die gründlichen Lektüren und hilfreichen Kommentare. Marc Bubeck und Fabian Bernhardt für den offenen Austausch zu *all things academia*. Jule Govrin für die überaus wertvolle »Geburtshilfe« beim Schreiben des Exposés. Anne Eusterschulte, Robin Celikates und – erneut – Fabian Bernhardt für die Teilnahme an der Kommission, ihre spannenden Sichtweisen auf meine Arbeit und ihre weiterführenden Hinweise. Dem Lesekreis »Wildes Denken«/»Wild Thoughts« für das queere Zusammenkommen in der Pandemie und darüber hinaus. Henrike Kohpeiß, die mir Eve Kosofsky Sedgwick vorstellte. Den Teilnehmenden meiner Seminare an der Hochschule für Gestaltung Offenbach und an der Freien Universität Berlin für ihre Aufgeschlossenheit und das gemeinsame Lernen. Catharina Heppner vom Campus Verlag für die sehr engagierte und freundliche Zusammenarbeit. Der Studienstiftung des Deutschen Volkes für die Finanzierung. Der Bibliothek des Schwulen Museums für ihre Existenz.