
Zeitschrift für Medien- und Kulturforschung

Herausgegeben von
Lorenz Engell und Bernhard Siegert

Heft 9|2 (2018)

Schwerpunkt Alternative Fakten

FELIX MEINER VERLAG | HAMBURG

Im Abonnement dieser Zeitschrift ist ein Online-Zugang enthalten. Für weitere Information und zur Freischaltung besuchen Sie bitte: www.meiner.de/ejournals

ISSN 1869-1366 | ISBN 978-3-7873-3587-9

© Felix Meiner Verlag, Hamburg 2018. Alle Rechte vorbehalten. Dies gilt auch für Vervielfältigungen, Übertragungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen, soweit es nicht §§ 53 und 54 UrhG ausdrücklich gestattet. Satz: Jens-Sören Mann. Druck und Bindung: Hubert & Co., Göttingen. Werkdruckpapier: alterungsbeständig nach ANSI-Norm resp. DIN-ISO 9706, hergestellt aus 100% chlorfrei gebleichtem Zellstoff. Printed in Germany.

Inhalt Heft 9|2 (2018)

Editorial

Lorenz Engell / Bernhard Siegert 5

Aufsätze

Christina Bartz
Der Computer in der Küche 13

Rupert Gaderer
Shitstorm. Das eigentliche Übel der vernetzten Gesellschaft 27

Christoph Menke
The Act of Negation: Logical and Ontological 43

Jörg Paulus
Aktenunruhen 59

Debatte: Jenseits von Reden

Dirk Ludigs
Jenseits von Reden 79

vs.

Andrea Geier
Nicht stören!? Über die Kritik an Identitätspolitik und
postmodernen Theorien 89

Archiv

Maschke-Adorno-Briefwechsel 97

Philipp Felsch
Kommentar 99

Schwerpunkt: Alternative Fakten*Albrecht Koschorke*

Linksruck der Fakten 107

Ethel Matala de Mazza

Politik und Lüge 119

Christina Vagt

Auslagerung des Intellekts 133

Oliver Fahle

Das Postfaktische und der Dokumentarfilm 145

Cornelius Borck

Wahrheit, Wirklichkeit und die Medien der Aufklärung 161

Abstracts 185**Autorenangaben** 191

Jenseits von Reden

Dirk Ludigs

»Der Philosoph, der in der Öffentlichkeit eingreifen will, ist kein Philosoph mehr, sondern Politiker; er will nicht mehr nur Wahrheit, sondern Macht.«¹

Hannah Arendt

QUEERE BEWEGUNG muss wieder aktionistisch und politisch werden. Das kann nur gelingen, wenn sie sich aus den Fängen akademischer Diskurse befreit und zu ihren utopischen Wurzeln zurückfindet.

Meine Analyse ist trist: Die queeren akademischen Diskurse unserer Tage gleichen einem toten Rennen. Anhänger*innen der Frankfurter Schule einerseits, Poststrukturalist*innen andererseits bekämpfen sich aus ihren Elfenbeintürmen heraus. Der Stellungskrieg der Kulturtheorien verändert nicht nur nichts mehr in den Köpfen aller Teilnehmenden, seine Debatten gehen dazu noch so gut wie spurlos an all jenen vorbei, zu deren Verbesserung der Verhältnisse sie angeblich geführt werden. Die einen verteidigen zäh ihre einträglichen Sitzplätze in den politischen und wissenschaftlichen Institutionen, die anderen schotten sich in *safe spaces* von den Mühsalen eines echten partizipatorischen Aktivismus weitgehend ab und sehen dabei Sektenmitgliedern ähnlicher als Akteuren in einem zivilgesellschaftlichen Prozess. Digitale Medien und ihre Tendenz zur Retribalisierung tun das Übrige, um diese unheilvollen Tendenzen weiter zu verschärfen.

Meine Forderung ist dagegen einfach: Es ist an der Zeit, die weitgehende Akademisierung queeren Denkens und Handelns kritisch zu hinterfragen und nach Quellen für einen anderen queeren Aktivismus zu suchen, der nicht zuletzt angesichts der Herausforderungen durch den Rechtspopulismus gesellschaftliche Relevanz erlangen muss. Es ist an der Zeit für eine Rückkehr zu den utopischen Wurzeln queeren Handelns!

Zur Misere zuerst. Nirgends wird sie derzeit deutlicher als im Streit um die Zukunft des Schwulen Museums (SMU) in Berlin. Der begann für die Öffentlichkeit sichtbar zu werden, als das Vorstandsmitglied Dr. Birgit Bosold im Januar

¹ Hannah Arendt: Wahrheit und Politik, in: Ursula Lutz (Hg.): Zwischen Vergangenheit und Zukunft, München 2000, S. 338.

2018 in einem Newsletter des Hauses zum geplanten »Jahr der Frau_en« die bisherige Ausstellungspraxis des SMU kritisierte, die »eher die visuelle und konzeptionelle Hegemonie schwuler Männlichkeit (weiß und cis versteht sich) in der LSBTTIQ*-Welt« widerspiegeln, »als dass sie marginalisierte und diskriminierte Positionen in den Vordergrund stelle«. Insbesondere kritisierte Bosold die Ausstellungen der Polittunte Patsy l'Amour laLove über Martin Dannecker und die des französischen Künstlers und Kurators Marc Martin zur schwulen Klappenkultur. Beide seien »ebenso liebevoll und begeistert wie unkritisch«.

Bosolds Kritik aus queerfeministischer Sicht am »schwulen Heimatmuseum« musste nicht lange auf Antwort warten. In der Berliner *Siegessäule* warf Till Amelung dem SMU-Vorstand »Geringschätzung gegenüber der Geschichte(n) von Schwulen« vor. Drei schwule Mitarbeiter des Museums legten in der Juni-Ausgabe des schwulen Magazins *Mannschaft* nach. »Was ist aus dem Schutzraum für ältere Schwule geworden, die sich als Ehrenamtler eine Beschäftigung suchen wollten?« fragen sie dort und befürchten, man wolle das Schwule aus dem Museum »ausräumen«. Ex-Vorstand Mischa Gawronski findet im gleichen Artikel harte Worte für die empfundene Hatz auf alles Schwule: »Wenn eine Gruppe im Fokus steht und diese vorrangig aufgrund von Hautfarbe, Geschlecht und Sexualität kategorisiert und kritisiert wird, dann erfüllt das die Definition von Rassismus!«

Aber auch radikalfeministische Lesben aus der zweiten Welle der Frauenbewegung kommen mit dem neuen Kurs des SMU nicht mehr zurecht. Als am 20. April 2018 ein junges Künstlerkollektiv das Bistro des Museums zu einer »Dyke Bar« umfunktionierte, die Bezug nehme auf »prägende Momente der lesbisch-queeren Geschichte vom alten Wissen der Hexen in ferner Vergangenheit bis zu den Cyborgs der Zukunft, um in der Gegenwart einen Dialog darüber zu eröffnen, warum Dyke Bars sterben und wie sie wiederbelebt werden können«, erhob sich ein Sturm der Entrüstung vor allem wegen der spirituellen und esoterischen Anklänge. Lesbische Aktivistinnen wie Stephanie Kuhnen und die Verlegerin Ilona Bubeck kamen auf Einladung von Patsy l'Amour LaLove in den Neuköllner Veranstaltungsort *Ludwig*, um der Frage nachzugehen, was eigentlich LSBTTIQ* immer wieder in die Fänge des Esoterischen treibt und warum Spiritualität keine »widerständige Praxis« sein kann, freilich ohne dass auf dem Podium jemand eine Gegenposition vertreten hätte.

Das Beispiel der SMU-Kontroverse zeigt vor allem eines: Seit dem Erscheinen des Sammelbands *Beißreflexe* (Querverlag, 2017) hat sich der Streit um Theorien in der deutschen LSBTTIQ*-Bewegung immer weiter verhärtet. Es ist der Kampf zwischen den Vertreter*innen queerfeministischer und intersektionaler Ansätze einerseits und LSBTTIQ*-Aktivistinnen andererseits, die weitgehend der kritischen Theorie (also der zweiten deutschen Schwulenbewegung um Personen wie Michael Bochow oder Martin Dannecker) und der radikalfeministischen Lesben-

bewegung der Achtziger Jahre verhaftet sind. Postkolonialismus und Intersektionalität auf der einen Seite, freudomarxistische Sichtweisen auf der anderen, kollektivistische Widerstandsformen versus Betonung des kritischen Individuums als revolutionärem Subjekt – das bleibt vor allem eins: unvereinbar. Den Streit in seiner ganzen Tiefe haben andere an anderer Stelle nachgezeichnet, dies hier nochmals zu tun, würde den Rahmen des Artikels sprengen, doch geben die Rezensionen rund um *Beißreflexe*, wie beispielsweise von Peter Rehberg auf *Zeit Online* und Jan Schnorrenberg im *Tagesspiegel* Interessierten einen guten Einblick, worum es im Einzelnen geht.

Der lähmende Zwist fällt ausgerechnet in eine Zeit, in der queere Emanzipation in Deutschland vor den größten Herausforderungen seit den Achtziger Jahren steht – und die Ausgangsposition ist nicht gut. Anders als an den beiden Küsten der USA oder in Kanada haben geschlechtliche und sexuelle Minderheiten in Deutschland bis heute keine Trendwende hin zu einer Gesellschaft zu Stande gebracht, in der sich nicht länger LSBTTIQ*-Menschen für ihre Forderungen rechtfertigen müssen, sondern jene, die sie weiterhin diskriminieren wollen.

Tatsächlich zeigt sich in aktuellen Studien, dass zusammen mit dem Aufstieg rechtspopulistischer Parteien wie der AfD rassistische und homophobe Einstellungen in Deutschland querbeet auf dem Vormarsch in die Mitte der Gesellschaft sind: »Die Ablehnung von Muslimen, Sinti und Roma, Asylsuchenden und Homosexuellen hat noch einmal deutlich zugenommen«, sagt der Leipziger Sozialpsychologe Elmar Brähler, einer der Autoren und Begründer der repräsentativen *Mitte*-Studien, die seit 2002 rechtsextreme Einstellungen in Deutschland erheben. 40,1 Prozent gaben bei der Studie 2016 an, es sei »ekelhaft«, wenn sich Homosexuelle in der Öffentlichkeit küssen – im Jahr 2011 lag der Anteil noch bei 25,3 Prozent. Die Prozentzahl derjenigen, die Homosexualität generell für unmoralisch halten, ist von 15,7 auf 24,8 Prozent gestiegen.

Minderheiten haben ein gutes Gespür für diese »Brüchigkeit gesellschaftlicher Toleranz«, wie der Soziologe Martin Dannecker im September 2015 im Rahmen eines gleichnamigen Seminars in der Akademie Waldschlösschen diesen Zustand der deutschen Gesellschaft im Verhältnis zu ihren sexuellen Minderheiten nannte. LSBTTIQ*-Menschen befinden sich hierzulande in einem »kündbaren Duldungsverhältnis«.

Teile der konservativen Eliten haben selbst diese Duldung bereits gekündigt. Sichtbar wird das im Kampf gegen den Sexualkundeunterricht der Vielfalt. Die von christlichen Fundamentalisten und völkischen Rechtspopulisten wie den *Besorgten Eltern* oder der *Demo für Alle* initiierte Desinformationskampagne gegen Bildungspläne knüpft mit ihrer Lüge von der Frühsexualisierung bewusst an überwunden geglaubte Schauermythen von der Verführung zur Homosexualität an, erweckt denunziatorische Zerrbilder vom homosexuellen Päderasten zu neuem

Leben, »der an unsere Kinder will«. Die Fundamentalisten finden in der *FAZ* und der *Springer*-Presse willige Sekundanten und in der baden-württembergischen CDU mittlerweile genauso Unterstützer wie in der FDP Nordrhein-Westfalens.

Gleichzeitig verstärken sich insbesondere unter cis-männlichen Schwulen in und außerhalb der gewachsenen Strukturen der LSBTTIQ*-Bewegung Diskurse, die an rechtspopulistische Agenden anschlussfähig sind: die Furcht vor Muslimen, die Ablehnung gendergerechter Sprache, bis hin zu offenem Sexismus und Rassismus. Konservative schwule Politiker wie Jens Spahn oder der rechtskatholische Blogger David Berger treiben bewusst einen Keil zwischen bürgerliche schwule Männer und die anderen Teile der LSBTTIQ*-Bewegung.

Als der rechtspopulistische schwule US-Botschafter Richard Grenell zum Berliner CSD im Juli 2018 zum Empfang in seine private Residenz lud, hatten über sechzig schwule Persönlichkeiten der Stadt kein Problem, die Einladung anzunehmen. Der Geschäftsführer der Bundesstiftung Magnus Hirschfeld postete anschließend ein Foto auf Facebook, das ihn freundlich lächelnd und Arm in Arm mit dem Trump-Unterstützer zeigte. Während Litwischuh sich nach einem beginnenden *shitstorm* zeitnah und überzeugend entschuldigte, sahen alle anderen, die mit Grenell posierten, darunter wichtige Vertreter des Völklinger Kreises sowie der Geschäftsführer des LSVD-Landesverbands Berlin-Brandenburg, Jörg Steinert, eine Entschuldigung gegenüber der Community nicht als notwendig an.

Der queere Theorienstreit ist also nicht nur heillos, er kommt vor allem zu einer völlig unpassenden Zeit. Die Frage lautet: Wie ist queerer Aktivismus in dieses Dilemma geraten? Und gibt es einen Weg heraus?

So unterschiedlich, unvereinbar und unversöhnlich sich beide Seiten oft gerieren, so sehr ist ihnen eines gemeinsam: Sie argumentieren beide strikt entlang bestehender Kulturtheorien, sie sind ins Aktivistische gewendete Philosophie. Das ist auch nicht zufällig so, denn queerer Aktivismus wird heute von Kultur- und Sozialwissenschaftlern beherrscht, von den alt gewordenen Jüngern Adornos und Horkheimers bis hin zu den frischen Absolvent*innen der *gender studies* der Humboldt Universität.

Die Antwort darauf, warum das problematisch ist, findet sich bei Hannah Arendt. Aktivismus ist im eigentlichen Sinne politisches Handeln und was passiert, wenn philosophische Vernunftwahrheiten zur Anleitung für politisches Handeln missbraucht werden, hat Arendt in ihrem Aufsatz *Wahrheit und Politik* beschrieben:

»Nichts ist verständlicher, als daß der Philosoph in seiner wesentlichen Isolierung von allen anderen der Versuchung erliegt, seine Wahrheit auch als einen Maßstab für die Regelung menschlicher Angelegenheiten zu gebrauchen und zu mißbrauchen [...] Und nicht weniger verständlich ist, daß der politische Bereich sich solchen Maßstäben, die

aus einer ihm prinzipiell fremden Sphäre abgeleitet sind, widersetzt. Wenn Vernunftwahrheiten sich in das Feld der Meinungen und des Meinungsstreits begeben, werden auch sie zu bloßen Meinungen; was ihnen geschieht, ist eine echte »metabasis eis allo genos«; sie haben ihr Wesen geändert, und dementsprechend hat auch der, der sie vertritt, seine menschliche Existenzweise geändert. Der Philosoph, der in die Öffentlichkeit eingreifen will, ist kein Philosoph mehr, sondern ein Politiker; er will nicht mehr nur Wahrheit, sondern Macht.«²

Im Sinne Arendts wird jede Kulturtheorie in den Händen von Aktivist*innen, die sie als Tatsachenwahrheit missverstehen und als Handlungsanleitung für ihren Aktivismus gebrauchen, zu einem neuen Instrument der Unterdrückung. Die aktivistischen Gruppen selbst entwickeln fast zwangsläufig im Verlauf viele Merkmale, die auch bei religiösen Sekten anzutreffen sind: Bestrafungen und Ausschlüsse bei Fehlverhalten, eine codierte und ausschließende Sprache, bestimmte Zugangsrituale, reale oder neuerdings auch virtuelle Heterotopien. Im Grunde keine neue Erkenntnis seit den Bolschewiken oder den K-Gruppen, denen ja auch schon etwas Pseudoreligiöses, ja Sektenhaftes anhing. Heute findet sich diese »Verkultung« von Aktivismus sowohl bei Linken wie auch bei Rechten, bei queeren Gruppen ebenso wie bei der identitären Bewegung oder Internet-Phänomenen wie *4chan* oder zuletzt *QAnon*.

Von den Machtfantasien rechter Sekten sind die Teilnehmenden des queeren deutschen Theoriestreits allerdings meilenweit entfernt. Bei ihnen geht es vor allem – und das ist das Traurige – nicht einmal wirklich mehr um Widerstand oder um gesellschaftliche Macht, also radikale Veränderung oder Teilhabe, sondern fast ausschließlich um die Deutungshoheit innerhalb der bestehenden LSBTTIQ*-Institutionen, genauer: um die Macht über die kargen Fleischtöpfe staatlicher Alimentierung. Wer darf die nächste Ausstellung kuratieren, wer darf die nächste halbe Stelle besetzen, wessen Förderantrag hat die größte Chance durchgewinkt zu werden? Das sind nicht nur im Schwulen Museum entscheidende Fragen, sondern überall in einer emanzipatorischen Bewegung, die seit vielen Jahren am Tropf von Bundes- und Landeshaushalten hängt.

Das war nicht immer so. Auch in Deutschland begann LSBTTIQ*-Emanzipation einmal in kritischer Staatsferne und weitgehend autonom. Die Gründe für den Niedergang der autonomen Schwulenbewegung und der feministischen Lesbenbewegung seit den Neunzigern in Deutschland sind noch historisch aufzuarbeiten, das muss an anderer Stelle geschehen. Um den Ist-Zustand festzustellen und daraus Forderungen abzuleiten, bleiben die Gründe irrelevant.

² Ebd.

Tatsache ist: Die Verlagerung der politischen Arbeit weg von einer Graswurzelbewegung und hinein in die politischen Parteien und in wenige, fast vollständig vom Staat abhängige Institutionen ist in Deutschland so gründlich geschehen, dass die LSBTTIQ*-Bewegung heute kaum noch über staatlich oder parteipolitisch unabhängige Graswurzelgruppen oder Organisationen verfügt und über einzelne öffentliche Führungsfiguren schon gar nicht. Die finanzielle Abhängigkeit der im internationalen Vergleich oft wenig professionell agierenden Organisationen vom Staat ist nahezu absolut, unabhängige finanzielle Ressourcen existieren kaum, die Personaldecke ist dünn und in der Regel parteipolitisch gebunden. Ergo werden Förderanträge in der Regel schon mit der Machbarkeitsschere im Kopf formuliert, Konfrontationen mit dem Geldgeber vermieden und bestehende Konflikte ritualisiert. Die Akademie Waldschlösschen zum Beispiel, als autonome Gründung gestartet, ist heute eine Bildungseinrichtung des Landes Niedersachsen. Ergo richtet sich ihr Programm nach den Förderrichtlinien des Bundeslands. Was nicht mindestens sieben Teilnehmende ziehen könnte, findet nicht statt.

Dabei waren es keine Wissenschaftler*innen, keine Kulturtheoretiker*innen und keine Philosoph*innen, die am Anfang moderner queerer Bewegungen standen, sondern Menschen, die mit direkter Aktion auf erlebte Unterdrückung reagierten, *people of color* und Trans* Menschen bei den Stonewall-Riots in den USA zum Beispiel, ausgestattet mit nicht viel mehr als der utopischen Vorstellung von einer repressionsfreien Welt und dem unbändigen Willen zur Veränderung des status quo.

Auch in den USA hat sich im Laufe der Jahrzehnte LSBTTIQ*-Bewegung immer mehr von den normativen Grenzen der Gesellschaft einhegen lassen. Der 2013 verstorbene kubanisch-amerikanischen Queertheoretiker José Esteban Muñoz kritisierte das in seinem Buch *Cruising Utopia: the Then and There of Queer Futurity* (New York, 2009). Daraus stammt der Satz: »Queerness ist in seiner Essenz die Zurückweisung eines Hier und Jetzt und das Beharren auf der Möglichkeit einer anderen Welt.« Dem Queersein selbst wohnt nach Muñoz die Utopie schon inne. Wer schräg ist, wer aus dem Rahmen fällt, als »unnormale« definiert oder anders markiert wird, der ist bereits aufgrund seiner Existenz ein Versprechen auf eine utopische Zukunft.

Um zu verstehen, warum die LSBTTIQ*-Bewegung von ihren utopischen Anfängen, der Phase der späten Sechziger bis Mitte der Achtziger Jahre, heute so weit entfernt ist, hilft ein Blick auf den Begriff der »Verwalteten Welt«, den Theodor W. Adorno zur Beschreibung des gesellschaftlichen Ist-Zustands der Fünfzigerjahre eingeführt hat. Adorno verstand darunter eine Welt, in der freie Individuen nicht durch Ideologie, Terror und Gewalt unterjocht werden, wie im Faschismus oder Stalinismus, »sondern in der verwalteten Welt herrschen die Systeme als Zwangsvergesellschaftung und Anonymisierung von Herrschaft, die auf die Liqui-

dierung des Individuums und die Eliminierung des Nichtidentischen abzielt. Durch die ihr eigene Tendenz, alle Spontaneität abzuwürgen, lässt die verwaltete Welt alle ›Schlupfwinkel‹ verschwinden.«³ Es findet eine totale Kontrolle, eine widerstandslose Integration der gleichgeschalteten Individuen statt. In einem Radio-Gespräch aus dem Jahr 1958 geht Adorno noch einen Schritt weiter. Nicht nur Staat und Wirtschaft unterwerfen Menschen der verwalteten Welt, sie selbst tun es: »Es gibt keine Auswegmöglichkeiten mehr und deshalb tendieren die Menschen dazu, alle jene Prozesse der Verwaltung in sich selber zu wiederholen, die ihnen von außen angetan werden. Jeder Einzelne wird sozusagen zum Verwaltungsfunktionär seiner selbst.«⁴

Wenige Jahre nach dieser Erkenntnis machte sich die von der Kritischen Theorie inspirierte 68er-Generation – und ab 1971 auch die zweiten deutschen Schwulen- und Lesbenbewegungen – auf den Weg durch die Institutionen. Meine These lautet: In der Zeit vor 1968 beherrschte die verwaltete Welt zwar fast alle Lebensbereiche, nicht aber die queeren Utopien. Was seitdem passiert ist, beschreibe ich mit dem Begriff der ›Verwalteten Utopie‹. So wie Friedrich Engels in den 1880ern postulierte, dass mit dem wissenschaftlichen Sozialismus nun die klassenlose Gesellschaft nicht mehr Utopie sein müsse, sondern es eben einen Weg dahin gebe, den der Marxismus vorgebe, so haben die sozialen Bewegungen in den vergangenen 50 Jahren Systeme geschaffen, um Queerness wissenschaftlich zu vermessen, in staatlichen Systemen zu verwalten und gesetzlich zu regeln. Von Identitätspolitik über Rechtsgleichheitsfragen bis hin zur *queer theory*: In dem Versuch, das Queere zu beschreiben, mit den Mitteln der Wissenschaft und der Bürokratie Handlungsanweisungen und Wege zu beschreiben, um das Utopische ins Hier und Jetzt zu transferieren, wurden die Utopien selbst den Systemen unterworfen, vergesellschaftet und der ›Verwalteten Welt‹ Adornos die ›Verwaltete Utopie‹ hinzugefügt, in der die Vermessenden in den Institutionen zu den Verwaltungsfunktionären ihrer selbst geworden sind.

Wer heute fragt, was queere Utopien sind, erhält oft sehr bescheidene Antworten. Gleiche Rechte, sagen die einen. Die anderen: *safe spaces*. Das alles sind Utopien, die eigentlich gar keine sind, denn sie wären in der Regel schon im Rahmen einer Gesetzesänderung, eines Workshops oder eines Uni-Seminars umsetzbar.

Als Thomas Morus sein Buch über den Inselstaat Utopia schrieb, machte er von einem Sprachspiel Gebrauch, das auf Englisch funktioniert. Das griechisch-basierte Utopia kann nämlich, auf Englisch ausgesprochen, sowohl »kein Ort«

³ Theodor W. Adorno: Gesammelte Schriften, Bd. 8: Soziologische Schriften 1. 3. Aufl., Suhrkamp, Frankfurt am Main 1990, S. 145.

⁴ Verschriftlicht in: Max Horkheimer: Gesammelte Schriften, Bd. 13, Frankfurt am Main 1985, S. 121–143.

bedeuten als auch »schöner Ort«. Utopia ist beides gleichzeitig. Es ist der schöne Ort, den es nicht geben kann. Utopia zeichnet sich durch seine Unerreichbarkeit aus. Ohne das Unerreichbare bleibt die Welt aber unvollständig. Oscar Wilde hat die Erkenntnis so formuliert: »Eine Weltkarte, in der das Land Utopia nicht verzeichnet ist, verdient keine Beachtung, denn sie lässt die Küste aus, wo die Menschheit ewig landen wird.«

Ewig landen. Das ist bemerkenswert. Denn zum Ewigen-Landen gehört das Niemals-Ankommen. Allen utopischen Entwürfen, von Platos Republik über Thomas Morus' Utopia, den Sonnenstaat Campanellas oder die Schriften Saint-Simons, wohnt einerseits diese Überzeugung inne, von der Muñoz spricht: Es gibt die Möglichkeit einer anderen Welt. Einer Welt absoluter Gleichheit, absoluter Gerechtigkeit, einer Welt ohne Hass, ohne Gewalt, einer Welt, in der jede und jeder so sein darf, wie er oder sie oder Mensch sein möchte. Andererseits aber auch die Einsicht in deren Unerreichbarkeit.

Muñoz entkommt diesem Widerspruch mittels des von Ernst Bloch geprägten Begriffs der »konkreten Utopie«. Bloch kritisierte mit dem Begriff ursprünglich die Idee von Engels, man müsse Utopien vom Kopf auf die Füße stellen, es gebe einen wissenschaftlichen Weg zum Sozialismus. Stattdessen sagt Bloch: »Es geht um den Umbau der Welt zur Heimat, einem Ort, der allen in der Kindheit scheint und worin noch niemand war.« Die konkrete Utopie ist der Prozess der Verwirklichung, in dem die näheren Bestimmungen des Zukünftigen tastend und experimentierend hervorgebracht werden – und ich möchte hinzufügen, im Bewusstsein, sie nie ganz erreichen zu können.

In den Anfängen meiner eigenen Sozialisation als schwuler Aktivist in den frühen Achtzigern in Berlin war für Utopien noch Platz. Das schimmerte durch in CSD-Slogans, die damals auf Demonstrationen skandiert wurden, wie etwa: »Wir bleiben unserem Motto treu, schwul, pervers und arbeitsscheu«. Aktivist*innen träumten von einer Welt ohne Diskriminierungen, aber auch einer Welt der freien Liebe und der Freiheit von Zwängen. Eine Gegenwelt zu der, die sie vorfanden, der spießigen Enge der Zwangsheterosexualität. Gefunden haben sie diese Welt in bestimmten Momenten – vor allem aber an bestimmten Orten wie dem *SchwuZ*, den besetzten »Tuntenhäusern« in Berlin, in denen Freiräume möglich wurden, in denen eine freiere Sexualität in neuen Beziehungsformen ausprobiert werden konnte, in lesbischen Landkommunen, wo Leben und Arbeiten eins werden sollte. Später fand sich konkrete Utopie auch in den direkten Aktionen der Aids-Aktivist*innen von *Act-Up*. Sie findet sich aber auch in spirituellen queeren Bewegungen, wie den *Radical Faeries*, deren *Sanctuaries* genannte Orte wie Wolfs Creek in Oregon oder Short Mountain in Tennessee wiederum Freiräume sind, in denen das Experimentieren mit der eigenen Sexualität und Spiritualität möglich wird.

»Die queere Community war immer sehr gut darin, sich ihre eigenen Utopias zu erschaffen«, sagt der US-amerikanische Queerkünstler und Aktivist Leo Herrera, der gerade an einem filmischen queeren Utopia arbeitet. Für seine *mockumentary* FATHERS (2018) erfindet er eine Welt, in der es Aids nie gegeben hat. Den Grund für die utopische Schaffenskraft queerer Menschen sieht Herrera darin, »dass wir alle in der Unterdrückung aufgewachsen sind und unsere ersten Momente der Freiheit und des Glücks empfinden, wenn wir an Orten zusammenkommen, die wir zu unseren eigenen gemacht haben. Alle diese Orte – Nachtclubs, wie das *Pulse* in Orlando, queere Zentren, Festivals wie *Burning Man* – sind unsere Utopias.«

Erst in diesen queeren Freiräumen, die mehr sind als die rein defensiv ausgerichteten *safe spaces* unserer Tage, wird die konkrete Utopie möglich, die sich aus dem Erleben queerer Politik, queerer Spiritualität und queerer Sexualität speist und die in direkte Aktionen mündet. Der Freiraum ist im Unterschied zum *safe space* kein Selbstzweck, sondern schafft überhaupt erst die notwendige Voraussetzung für die konkrete Umsetzung von queerem Aktivismus in direkte Aktion.

Zur Bestätigung dieser These bietet die Geschichte queerer Bewegungen genügend Beispiele. Aus den Berliner ›Tuntenhäusern‹ heraus entstanden zum Beispiel Widerstandsformen wie die einer queeren Spaßguerilla. Ich erinnere mich an eine lautstarke Gegendemonstration von Berliner Tuntinnen, die nach den Mairkrawallen 1987 auf dem Kurfürstendamm mit Trillerpfeifen, Rasseln und Sprechchören wie »Von Kreuzberg bis nach Düppel, Gummi übern Knüppel« einen Schweigemarsch der Ehefrauen von Polizisten zur Unterstützung ihrer Ehemänner aufrollten.

Bei *Act-Up* kamen vor dreißig Jahren weiße Schwule mit bildungsbürgerlich-liberalem Hintergrund, Linke, Latinos und Schwarze mit Bürgerrechts-Background und feministische Lesben aus der Gesundheitsbewegung zusammen, um den politischen Kampf um den Zugang zu Aids-Medikamenten durch direkte Aktionen voranzutreiben. In der verwalteten Utopie unserer Tage hätten die Beteiligten wahrscheinlich ihre ideologischen Unterschiede ausdiskutiert, es hätte kein einziges *die-in* gegeben, kein Plakat, kein »Silence=Death«, keine Nachfolgegruppen wie die *Queer Nation* oder die *Lesbian Avengers*. Und ohne das damals autonom agierende *Gay Community Center* in New York als Freiraum hätte es *Act-Up* wahrscheinlich ebenso wenig gegeben, es hätte aus einer verwalteten Utopie nicht entstehen können.

Auch Hannah Arendt spricht von der Notwendigkeit von Orten, an denen der Dissens und der Versuch des Neuen möglich ist, womit sie die Auflehnung gegen die Systeme meint, wenn sie über zivilen Ungehorsam spricht: »Ziviler Ungehorsam heißt nicht einfach das Gesetz zu brechen, manchmal braucht

man zivilen Ungehorsam, um das Gesetz erst zu dem zu machen, was es sein soll.«⁵

Ein neuer queerer Aktivismus braucht also all das: Queere Räume als Voraussetzung, um queere Spiritualität, queere Sexualität und queere politische Prozesse zu erleben und die aus all dem entstehende direkte Aktion zu planen und umzusetzen. Vor allem aber muss er im Sinne Arendts wieder politisch handlungsfähig werden, sich also frei machen vom Primat akademischer Diskurse, dem Diktat bestimmter Kulturtheorien und stattdessen Politik, in den Worten von Arendt, als »Tatsache der Pluralität von Menschen«⁶ anerkennen. Zu wenigen Aktivist*innen in Deutschland gelingt es allerdings bisher, sich im Streit der akademischen Richtungen, der zunehmend mit einem gegenseitigen Vernichtungswillen geführt wird, unabhängig zu halten, geschweige denn, darüber hinaus echten queeren Aktivismus zu entwickeln.

Um es klar zu sagen: Es geht nicht um eine grundsätzliche Absage an Wissenschaft. Es kann durchaus lohnend sein, politische Herausforderungen mal mit klassisch-identitätspolitischer Brille, mal mit queer-feministischer Brille zu betrachten. Queer-feministisches Denken ermächtigt dazu, empathischer zu werden, das lesbisch-schwule Denken um Trans*, Inter- oder Rassismus-Fragen zu erweitern. Gleichzeitig sind die Erfolge klassischer Identitätspolitik auf der Basis des kritischen Individuums als revolutionärem Subjekt unübersehbar und haben überhaupt erst möglich gemacht, auf dem heutigen Niveau zu diskutieren.

Wenn Kultur- und Sozialtheorien aber weiter von sich formierenden akademischen Sekten als pseudoreligiöse Wahrheiten missbraucht werden, um queeren Aktivismus zu verwalten und zu ersetzen, dann droht der Bewegung angesichts eines rechten politischen Rollbacks der Weg in die Bedeutungslosigkeit. In den USA zeichnet sich zwar unter den Bedingungen des Trump-Regimes eine Rückkehr der Bewegung zu aktivistischen Formen und *grassroots*-Koalitionen ab, doch dort ist die Ausgangslage eine andere. Im staatsfinanzierten und zivilgesellschaftlich viel weniger dynamischen Deutschland wäre eine Machtübernahme rechter Kräfte wahrscheinlich das rasche Ende. Erich Kästner sagte: »Die Ereignisse von 1933 bis 1945 hätten spätestens bis 1928 bekämpft werden müssen. Später war es zu spät. [...] Es ist eine Angelegenheit des Terminkalenders, nicht des Heroismus.«⁷ Wenn er richtig liegt, ist jetzt die Zeit zu handeln.

⁵ Hannah Arendt: Ziviler Ungehorsam (1969), in: Andreas Braune (Hg.): Ziviler Ungehorsam – Texte von Thoreau bis Occupy. Stuttgart 2017, S. 137.

⁶ Ebd., S.146

⁷ Erich Kästner: Über das Verbrennen von Büchern, Zürich 2013, S. 12.

Nicht stören!?

Über Kritik an Identitätspolitik und postmodernen Theorien

Andrea Geier

lichtung
manche meinen
lechts und rinks
kann man nicht
velwechsern.
werch ein illtum!

Ernst Jandl

ES IST NICHT ZU LEUGNEN: Identitätspolitik hat eine schlechte Presse. Spätestens mit der Wahl von Donald Trump zum 45. Präsidenten der USA stehen liberale Politikkonzepte, zu deren Grundsätzen die aktive Unterstützung von Minderheiten und die Anerkennung von Vielfalt gehören, im Verdacht, den zunehmenden Erfolg von rechtspopulistischen Kräften ermöglicht zu haben. Durch falsche politische Prioritäten hätten die Demokraten die Interessen und Werte der Mehrheit der US-Wähler*innen ignoriert: »In recent years American liberalism has slipped into a kind of moral panic about racial, gender and sexual identity that has distorted liberalism's message and prevented it from becoming a unifying force capable of governing«, schrieb beispielsweise der US-amerikanische Politik- und Wirtschaftswissenschaftler Mark Lilla 2016 in einem viel beachteten Artikel in der *New York Times*.¹ Die aus dieser Diagnose abgeleitete Forderung »the age of identity liberalism must be brought to an end« hat auch in Deutschland einige Anhänger*innen. Wer eine monokausale, eher schlicht anmutende Erklärung für die Wahl-Erfolge der AfD sucht, zeigt mit dem Finger auf eine diversitätsorientierte Politik.

Damit schließt sich scheinbar ein Kreis. Denn obwohl weite Teile dieser Kritik für sich in Anspruch nehmen, die »wahre« Idee einer liberalen Gesellschaft gegen eine (drohende) Radikalisierung zu verteidigen, klingt sie irritierenderweise ge-

¹ Hillary Clintons »rhetoric of diversity, calling out explicitly to African-American, Latino, L.G.B.T. and women voters at every stop« sei ein zentraler Wahlkampffehler gewesen. Dass hier Frauen als »Minderheit« betrachtet werden, ist eines von vielen offensichtlichen Problemen dieser Diagnose. Zu finden bei: Mark Lilla: The End of Identity Liberalism, in: The New York Times (18. 11. 2016).

nauso wie die pauschale Kritik von Rechtspopulist*innen. Diese werben um Stimmen aus der Mitte der Gesellschaft, welche sich ihrer Ansicht nach als Verliererin ›linker‹ Identitätspolitik erkennen soll.

Es sollte selbstverständlich sein, dass ein an liberalen Werten orientiertes Milieu weiterhin für die Gleichberechtigung aller Bürger*innen eintritt. Das bedeutet erstens, weiterhin konkrete politische Antidiskriminierungs- und Empowerment-Strategien zu bejahen, mit denen gleiche Partizipationschancen erreicht werden sollen. Zweitens, dem Narrativ der ›falschen Priorität‹ zu widersprechen: Die Forderung, die soziale Frage stärker zu berücksichtigen, lässt die Erkenntnis vermissen, dass soziale Fragen vielfältig verbunden sind mit ethnischer Herkunft, Geschlechterordnungen, Religionszugehörigkeit und allen weiteren Faktoren, die man unter dem Schlagwort Diversität versammeln kann. Drittens, die im öffentlich-medialen Streit kursierenden falschen Darstellungen von Identitätspolitik zu korrigieren. Genau dies geschieht jedoch kaum. Wie ist das zu erklären?

Manchen mag eine empathische Betonung von Identität suspekt erscheinen, seit Rechtspopulist*innen in Europa mit nationalistischen Identitätskonzepten Erfolge feiern. Andere Kritiker*innen mahnen, jede Identitätspolitik habe dieselben Probleme: Es sei eine essentialisierende und ideologisch-fundamentalistische Tendenz zu beobachten, die das liberale Projekt im Kern beschädigt habe. Der ›1968‹ begonnene Kampf um die Anerkennung vielfältigerer Lebensstile sei aus den Augen verloren worden. Statt um Gleichberechtigung und Überwindung von Differenz würden vor allem Kämpfe um die Anerkennung von Identitäten geführt. Insbesondere in Kunst und Kultur(politik)² versuchten Minderheiten, mittels ›Political Correctness‹ die Gesellschaft nach ihren Vorstellungen von angemessener Repräsentation und Gedächtnispolitik umzugestalten. Das Bemühen um eine diskriminierungsfreie Sprache als ›Zensur‹ und ›Blockwartmentalität‹ zu diskreditieren, ist aber nun weder hilfreich für die Debattenkultur noch für die Lösung des tatsächlichen Problems. Die Meinungsfreiheit ist gerade nicht in Gefahr, wenn Kritik geübt wird, sondern sie wird ausgeübt. Und wer die Berichterstattung über einzelne scheinbar spektakuläre Fälle verfolgt, wird beobachten, dass sowohl Kritik als auch Reaktionen auf Kritik weiterhin einem andauernden Aushandlungsprozess unterliegen.

Es ist gleichwohl ein Alarmsignal, wenn ganz unterschiedliche politische und zivilgesellschaftliche Akteur*innen darin übereinstimmen, dass Identitätspolitik heute ein Problem sei. Die Begründungen der Kritik mögen verschieden sein: Wo die einen Strukturähnlichkeiten sehen, bedauern andere den Verfall eines

² Exemplarisch aus dem Chor dieser Stimmen: Tina Uebel: Der große Verlust. Wie die politische Korrektheit meine Arbeit als freie Schriftstellerin einschränkt, in: Die Zeit Nr. 25/2018 (14. 6. 2018).

ursprünglich fortschrittlichen Konzepts. Im Ergebnis ergibt sich nolens volens eine fatale Wahlverwandtschaft zwischen Positionen, die sich im Hinblick auf ihre Menschenbilder als auch ihre Vorstellungen von Gesellschaft (Diversität und gelebte Vielfalt vs. Nationalismus) weiterhin deutlich unterscheiden. Aber ist die Tatsache, dass rechte Identitätspolitik politische Erfolge verzeichnen kann, tatsächlich ein Indiz dafür, dass jede Identitätspolitik problematisch ist? Und betrifft dies auch die postmodernen Theorien als legitimierende Grundlage für emanzipative Politikkonzepte? Denn diese werden gegenwärtig ebenfalls nicht nur gesellschaftspolitisch-strategisch und mit offensichtlich diffamierenden Absichten in Frage gestellt. Es melden sich gerade auch Akteur*innen zu Wort, die sich ernsthaft Gedanken um die gesellschaftliche Position von Minderheiten und die Zukunft eines emanzipativen politischen Aktivismus machen. Was ist eigentlich passiert, wenn, wie Dirk Ludigs schreibt, Theoriedebatten innerhalb von LGBTIQ*-Communities als fruchtlos bis kontraproduktiv empfunden werden – obwohl queerer Aktivismus in der Vergangenheit eine enge Verbindung mit akademischen Diskursen eingegangen ist? Sind Forderungen nach diskriminierungsfreier Sprache oder kritische Einsprüche gegen Cultural-Appropriation-Praktiken, zwei besonders häufig als Zumutungen gegenwärtiger Identitätspolitik genannte Aspekte, wirklich neuralgische, bislang nicht erkannte Probleme postmoderner Theorien zu Identität und Differenz? Auf welcher Ebene liegt das Problem, der politischen Praxis oder der postmodernen Konzepte, mit denen sie begründet werden?

Wir leben in einer mit Differenzen obsessiv beschäftigten Gesellschaft. Dies ist aber nicht denen zuzuschreiben, die auf die Effekte dieses Differenzdenkens hinweisen, sondern einer Gesellschaft, die sich blind stellt gegenüber ihrer eigenen Obsession. Diese Gemengelage genauer zu betrachten, ist mir als Bürgerin und als Wissenschaftlerin ein Anliegen. Als Bürgerin beobachte ich besorgt einen zunehmend alarmistischen und apokalyptischen Ton in der Auseinandersetzung über das Funktionieren der Demokratie und die Herausforderungen einer pluralistischen Gesellschaft. Als kulturwissenschaftlich arbeitende Literaturwissenschaftlerin befasse ich mich mit historischen wie auch theoretischen Debatten über Konzepte von Kultur, Identität und Differenz. Das Anregungspotential poststrukturalistischer, dekonstruktiver Theorieansätze für das Nachdenken über Interdependenzen von ›Geschlecht‹, ›Ethnizität‹ und ›Klasse‹ steht für mich außer Frage. Konkurrierende Theorieströmungen und innerfeministische Debatten über Konzepte von Emanzipation führen deutlich vor Augen, warum es keine Analyse des Zusammenhangs von Körperlichkeit, Sexualitäten, Geschlechtsidentitäten und Geschlechterrollen mehr geben kann, die ohne intersektionale Perspektive auskommt. Das fruchtbarste Ergebnis der Theorieentwicklungen der letzten Jahrzehnte ist ja, dass wir uns davon verabschiedet haben, Subjektpositionen innerhalb binärer Denkmodelle zu betrachten – Männer vs. Frauen, Heterosexualität vs. Homosexualität –, und

verstanden haben, dass sie durch komplexe Machtkonstellationen geformt werden: komplex deshalb, weil sich Privilegierung und Diskriminierung auch für einzelne Subjekte jeweils nur konkret in Bezug auf Verschränkungen von klassen- und geschlechtsspezifischen, sexuellen und ethnischen Kategorisierungen bestimmen lassen. Das fordert immer wieder aufs Neue die Frage heraus, ob und inwiefern sich die Komplexität dieser theoretischen Perspektiven, die zum Ziel haben, Machtverhältnisse, subjektkonstitutive, grob: lebenspraktische Aspekte in verschiedensten Dimensionen beschreibbar zu machen, eigentlich zu dieser Lebenspraxis verhält und wie sie politisch wirksam werden können.³

Erstaunt beobachte ich seit einiger Zeit, dass öffentlich geführte Diskussionen über den (Un-)Wert von Identitätspolitik begleitet werden von Positionsbestimmungen, die akademisch-theoretisch orientiert sind bzw. das Verhältnis zwischen emanzipatorischen Bewegungen und Theoriedebatten befragen. Sie sind Teil einer Wissenschaftskommunikation, die vor den Augen einer breiteren Öffentlichkeit und für diese über die Bedeutung und Leistung zumeist als postmodern etikettierter Theorien und deren Effekte urteilt. Eine populär gewordene Krisendiagnose lautet: Die Konzepte Identität und Differenz, die im politischen Raum seit einiger Zeit problematische Wirkungen entfalteten, verdanken ihre Karriere postmodernen Theorien, und diese schlugen nun gegen sie selbst zurück. So behauptete kürzlich René Scheu, dass »Jacques Derrida 1968 einen Begriff prägte, der rechts Karriere machen sollte.«⁴ Diese Genealogie fußt auf der Unterstellung, es gebe eine Linie von Derridas »différance« zu einem ethnisch-kulturellen Differenz-Denken und, noch weitergehend, zu einem »Differenzkult«. Die offensiv vorgetragene Schuldzuweisung lautet: »Wer die Identität schwächt, stärkt die Identitären – auch das ist »différance«. Aus Befreiung wird Einkerkelung, aus der Verflüssigung Verfestigung.« Eine solch drastische Fehlinterpretation ist zwar eher die Ausnahme, aber die Stoßrichtung bezüglich genealogischer Neuerzählungen poststrukturalistischer Theorien und ihrer angeblich fatalen Wirkungen ist durchaus typisch: Stillstellung statt Dynamisierung, Verfestigung statt Durchlässigkeit. Solche Argumentationen leisten einer schlichten Gleichsetzung von linker und

³ In diesem Sinne sind auch grundlegende Begriffe wie Emanzipation in der Diskussion. Siehe die internationale Tagung *Emanzipation* (25.-27. Mai 2018), organisiert von Prof. Dr. Sabine Hark (TU Berlin), Prof. Dr. Rahel Jaeggi (HU Berlin), Dr. des. Kristina Lepold (Goethe-Universität Frankfurt am Main) und Dr. Thomas Seibert (medico international e.V.) in Kooperation mit medico international e.V.

⁴ René Scheu: Das Spiel der Differenzen. Wie Jacques Derrida 1968 einen Begriff prägte, der rechts Karriere machen sollte, in: *Neue Zürcher Zeitung* (18. 7. 2018). Eher noch als kritischer Denkanstoß lesbar, der allerdings ebenfalls eine »Verwandtschaft« zwischen Denkfiguren der Identitären und Poststrukturalist*innen behauptet: Albrecht Koschorke: Die akademische Linke hat sich selbst dekonstruiert. Es ist Zeit, die Begriffe neu zu justieren, in: *Neue Zürcher Zeitung* (18. 4. 2018).

rechter Identitätspolitik Vorschub. Eine andere, ebenfalls auf Kultur-, Geistes- und Sozialwissenschaften zielende Variante dieser Diagnose betrifft spezifischer akademisch interessierte linke Diskurse: So argumentiert etwa Dirk Ludigs, dass Theoriedebatten irrelevant geworden seien für die Weiterentwicklung eines politischen queeren und feministischen Aktivismus. Sie gingen »spurlos an all jenen vorbei, zu deren Verbesserung der Verhältnisse sie angeblich geführt werden« (S. 79). Gezielt wird hier auf intersektionale Ansätze: Sie werden als eine Verkomplizierung wahrgenommen, mit denen eine notwendige Veränderungsdynamik gewissermaßen ausgebremst werde. Die niederschmetternde Empfehlung lautet daher, dass sich emanzipatorische Bewegungen besser insgesamt von einem sogenannten »Stellungskrieg der Kulturtheorien« (ebd.) fernhielten. Hier steht nicht weniger auf dem Spiel als die Bündnisfähigkeit zwischen universitären Diskursen, die sich dem kritischen Denken verpflichtet sehen, und queerem Aktivismus. Mir steht es nun weder zu, den status quo der queeren Bewegung zu beschreiben, noch gar konkrete (Handlungs-)Empfehlungen für die Zukunft zu geben. Ebenso wenig kann ich in diesem Rahmen einzelne Theoriensätze genauer darstellen. Stattdessen möchte ich im Anschluss an meine Debattendiagnose eine andere Lesart der Identitätspolitik vorschlagen und erläutern, warum ich denke, dass der vermeintlich festgefahrene »Stellungskrieg« der Theorien in dieser Form nicht existiert und auch nicht das eigentliche Problem ist.

Der Umgang mit gruppenspezifischen Kategorisierungen spielt im politischen Diskurs eine zentrale Rolle, und dabei gilt die einfache Formel: »Wenn zwei das Gleiche tun, ist es nicht dasselbe«. Rechtspopulistische und rechtsextreme Konzepte von Identität fordern qua Gruppenzuordnung bestimmte soziale Platzanweisungen für Menschen. Sie leiten aus einem ethnisch begründeten Begriff von nationaler Identität soziale, ökonomische, rechtliche und kulturelle Privilegien, kurz: einen Anspruch auf Hegemonie deutscher, weißer Bürger*innen gegenüber Migrant*innen ab. Sie erklären Angehörige (post-)migrantischer Minderheiten zu »Fremden« und bestreiten damit, dass diese das gleiche Recht auf Zugehörigkeit haben. Ein prominent gewordener Ausdruck hierfür ist der Begriff »Passdeutsche«, der Weißsein und Deutschsein gleichsetzt und sich aus dem historischen Langzeitphantasma einer ethnisch homogenen deutschen Nation speist. Darüber hinaus reklamieren Rechte, auch ein auf Anerkennung zielendes Verständnis von Differenz zu haben: Aus der Gleichberechtigung aller Menschen wird im rechten politischen Diskurs die »Gleichwertigkeit« von Männern und Frauen. Dies fußt auf der Idee einer »natürlichen« Zweigeschlechtlichkeit und wirkt ausschließend und repressiv, da sowohl die Existenz non-binärer, trans- und intersexueller Menschen negiert als auch Homosexualität als »unnatürlich« behauptet wird.

Umgekehrt ist es keine segregierende, Differenz festschreibende Geste, wenn sich Angehörige von Minderheiten ihrerseits öffentlich sichtbar machen, indem

sie sich kritisch auf genau die Merkmale beziehen, die zu ihrer Ausgrenzung führen. Sie arbeiten mit den Kollektividentitäten und Merkmalen wie Hautfarbe, Herkunft, Geschlecht oder sexueller Orientierung, die ihnen von der Dominanzgesellschaft zugeschrieben werden und die deshalb einen wichtigen Teil ihrer lebensweltlichen Erfahrung darstellen. Auch Interventionen in sozialen Medien wie jüngst #mequeer haben zum Ziel, auf die realen, gewaltförmigen Effekte von dichotomischen Denkmustern, Wissensordnungen und sozialen Strukturen aufmerksam zu machen. Das langfristige Ziel ist die Anerkennung von Zugehörigkeit innerhalb einer Gesellschaft, die sich tatsächlich als pluralistisch versteht.

Das Nachdenken über Identitätskonstruktionen ist notwendig und unaufhebbar ambivalent: Machtverhältnisse, die über Stillstellung und Segregation funktionieren, müssen analysiert werden sowie ihre individualpsychologischen, leiblich-materiellen und ökonomischen Effekte beschrieben werden. Die Beschreibung ist aber auch eine Aufforderung zur Veränderung, zur dekonstruktiven Durchquerung. Es sind diese Impulse einer intellektuellen Bewegung, die Texte von Judith Butler oder Gayatri Chakravorty Spivak auszeichnen und weiterhin lesenswert machen: Ihr Potential liegt gerade in einer nicht nachlassenden Dynamik der Kritik. Sie erteilen allen Versuchen eine Absage, Bedeutungen ein für alle Mal festzustellen oder, um im Bild zu bleiben, Identität ein für alle Mal stillzustellen. Sie zielen auf Prozesse der Entgrenzung, des Widerspruchs, auf die Entdeckung unterschwelliger und Subjekten bewusster wie unbewusster Prozesse der Bedeutungskonstitution. Vielleicht ist es hilfreich, in dieser Situation einfach noch einmal an das Schlagwort vom strategischen Essentialismus zu erinnern. Damit ist gemeint, dass homogenisierende Kategorisierungen genutzt werden können, um deren negative Effekte aufzeigen und kritisieren zu können und Maßnahmen dagegen fordern zu können. Dafür braucht es das Bewusstsein, dass es keine einheitlichen Gruppen ›Frauen‹, ›Homosexuelle‹ oder ›Migrant*innen‹ gibt. Dies eröffnet umgekehrt wiederum die Möglichkeit für flexible Bündnisse, wenn sich alle Personen darin einig sind, dass sie zu bestimmten Zwecken exklusiv bestimmte Kategorisierungen in einem ›als ob‹-Modus betonen, um spezifische Formen von Ungleichheit gemeinsam zu bekämpfen. Dass dieses Paradox immer wieder zu Reibungen führt, ist unvermeidlich. Im Bereich der Universität gehört dazu die Einsicht, dass gender- und diversity-orientierte Maßnahmen gleichermaßen wichtig sind, aber durchaus zueinander in Konkurrenz stehen können. Dies ist eine der zentralen Zukunftsaufgaben: Dass wir uns darüber Gedanken machen, wie wir Dichotomien auflösen und zugleich über Konkurrenzen sprechen: Wie kann man etwa über Sexismus und sexuelle Übergriffe anlässlich von ›Köln‹ sprechen, ohne rassistische Klischees zu bedienen? Der innerfeministische Streit um das Verhältnis von Sexismus- und Rassismus-Kritik bis hin zum Versuch Rechter, eine ›feministische‹ Position für ihren Rassismus zu reklamieren, legte eindrücklich offen, dass

es kein einfaches rhetorisches Konzept gibt, mit dem man der Wirkmächtigkeit von Komplexitätsreduktion im öffentlichen Diskurs begegnen kann.

Wird in Aushandlungsprozessen über Marginalisierung oder Diskriminierung Identität zu einem Argument gemacht, kann dies essentialistisches Denken fördern. Negative Erfahrungen mit Exklusivitätsansprüchen, Rigorismus und Absolutheitsansprüchen dürfen allerdings keine Ausrede dafür sein, sich diesen Aushandlungen einfach nicht mehr zu stellen oder so zu tun, als stünden sich eben immer irgendwie unterschiedliche Auffassungen von Identität gegenüber, die per se nicht vermittelbar wären. Wer eine emanzipative, intersektionale Identitätspolitik als Ticket-Mentalität oder übertriebene Rücksichtnahme diskreditiert oder Sprachmacht gegen Materialität auszuspielen versucht, sichert lediglich Privilegien derer, die unbehelligt bleiben wollen von den Ansprüchen anderer – auch anderer Marginalisierter. Gerade angesichts der Erfolge rechter und rechtspopulistischer Parteien sollten weder Differenzdenken ressentimentgeleitet abgewehrt noch bloß eigene Lebensstile und -entwürfe verteidigt werden. Dass homosexuellenfeindliche Stimmungen derzeit eher noch zunehmen, ist vielmehr ein starkes Argument für Solidarität im Bewusstsein von Verschiedenheit. Der Aufruf zu geeintem Kampf darf daher nicht instrumentalisiert werden, kritische Perspektiven auf bestimmte Repräsentationen von Queerness oder ihrer Gedächtnispolitik pauschal als ›Störfaktoren‹ zu qualifizieren. Eine gemeinsame Position gegen Rechtspopulismus und Rechtsextremismus bedeutet nicht, dass eine Kritik des ›weißen Feminismus‹ und ›weißer Queerness‹ weniger wichtig wäre. Dass man das eine tun kann und das andere nicht lassen, ist eine Binsenweisheit, die zur Zeit an Zustimmung zu verlieren scheint.

Klagen über sogenannte ›PC-Effekte‹ und das Beharren darauf, dass alle eben nur eine ›Meinung‹ vertreten, verraten nur allzu oft den Wunsch, sich nicht in Frage gestellt zu sehen. Die Anerkennung von Pluralität und unterschiedlichen Erfahrungen innerhalb mehrfacher, miteinander verwobener Differenzkonstruktionen ist Voraussetzung für das Zusammenleben in einer pluralistischen, kosmopolitisch orientierten Gesellschaft. Statt sich Vorwürfe wie »Retribalisierung« (S. 79) um die Ohren zu schlagen und zu behaupten, dass sich ein ursprünglich machtkritischer Diskurs in einen fundamentalistischen Diskurs verwandelt habe, wäre es angezeigt, gemeinsam über Machtverhältnisse in allen sozialen Zusammenhängen und Interaktionen und über den Zustand unserer Debattenkultur nachzudenken. Allen Beteiligten darf abverlangt werden, sich ihrer Sprechsituation und ihres eigenen Erfahrungshorizontes zwischen Privilegierung und Diskriminierung bewusst zu werden. Und sollte sich fragen: Habe ich einen Handlungsspielraum, um an der Marginalisierung bestimmter Positionen und Erfahrungen in spezifischen Kontexten etwas zu ändern? Für die Rückkehr zu den ›Wurzeln‹ des eigenen Aktivismus und ›Freiräume‹ zu plädieren, ist nur einleuchtend, wenn

auch diese Wurzeln kritisch in Bezug auf Teilhabemöglichkeiten und Repräsentationslogiken befragt werden. Andernfalls lassen sich daraus keine überzeugenden Utopiekonzepte ableiten.

Klingt anstrengend, ja nervig? Das dürfte eine geteilte Empfindung sein. Die schlechte Nachricht ist: Es gibt dazu keine Alternative. Statt den Blick also ausschließlich auf (angebliche) Essentialisierungen linker Identitätspolitik zu richten und einmal mehr das Bild des akademischen Elfenbeinturms zu bedienen, gilt es, mit intersektional geschärftem Blick weiter zu diskutieren. Dann gerne auch über Utopien.