

Paul*A Helfritzsch

Politisierte Gefühle

Versuche über Ekel, Angst, Hass,
Mordlust, Trotz und Demokratie



WESTEND academics

Paul*A Helfritzsch

Politierte Gefühle

Versuche über Ekel, Angst, Hass,
Mordlust, Trotz und Demokratie

Mehr über unsere Autor:innen und Bücher:
www.westendacademics.com

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

Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Lizenz: CC BY-NC-ND 4.0; weitere Informationen finden Sie unter: <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0>

Print-ISBN: 978-3-949925-06-1

E-Pub-ISBN: 978-3-949925-07-8

<https://doi.org/10.53291/9783949925078>

© Westend Verlag GmbH, Frankfurt am Main 2022

Umschlaggestaltung: Westend Verlag, Frankfurt am Main

Satz: Publikations Atelier, Dreieich

Printed in Germany

Dr. phil Paul*A Helfritzsch studierte Philosophie und Psychologie. Sie*r wurde 2020 an der Friedrich-Schiller-Universität in Jena mit der Arbeit »Als Andere unter Anderen« promoviert und war dort bis zum Sommersemester 2021 Lehrbeauftragte*r. Seit Mai 2021 lehrt und forscht sie*r als Post-Doc an der Universität Wien im Bereich der Emotionstheorie, zu Fragen der Sozialphilosophie und der Geschlechtertheorien sowie zu Aspekten widerständiger Bildung.

Gedruckt und veröffentlicht mit Förderung der Universität Wien, Fakultät für Philosophie und Bildungswissenschaften und der Professur für Philosophie und Ethik in Schule und Gesellschaft.

Inhalt

Dank	11
Bevor es beginnt: Eine Frage der Rechtfertigung	13
Was soll es heißen, Gefühle zu politisieren?	17
Es wirkt wie Alchemie	33
Emotionale Überlagerungen:	
Die Euphorie der Wiederholung	47
Gefühle unterscheiden: Versuch zum Kollektiv-	
Unbewussten	60
Distanzierender Selbst- und Fremdbezug	
in Ekel und Angst: Individuelle und politische	
Dimensionen	91
Angst als Indikator der Endlichkeit	97
Ekel als »Zuviel«; zu viel des Anspruchs	121
Aus der Normalität vertrieben	140
Der Gang durch die Kontingenz:	
Gefühl und Kritik	155
Trotz all des Zauderns.	
Versuch über das grundlose politische	
Eintreten füreinander	158
Wut: brennende Motivation, löschendes Kalkül	174

Das Vernichten der Andersartigkeit:	
Mit der Emotion zum Antagonismus	191
Hass, der verschlingt	193
Vom Gefühl der notwendigen Überlegenheit zu Gewalt und Mordlust	216
Trotz Ausbildung	241
Was heißt hier Politisierung?	
Wohin führt die Demokratisierung der Gefühle? . . .	247
Demokratisierung als Bildung	259
Trotz in demokratischer Form	266
Literaturverzeichnis	273
Internetquellen:	282

Für Leslie Feinberg, Marsha P. Johnson, Sylvia Rivera und all jene, die heute unter Zwang stehen, in Ecken gedrängt sind, unfrei. Für jene, die *trotz allem* Wege gehen, die Veränderung, unser Leben, erst ermöglichen.

Dank

Vielen Dank möchte ich all jenen sagen, die sich entschieden haben, dieses Buch, mein Buch, aufzuschlagen, die Sätze hierin zu lesen und es dadurch zu ihrem Buch zu machen. Es ist mir wichtig, dies zu schreiben, da dieses An- und Enteignen des Geschriebenen durch das Lesen Anderer für alles, was hier folgt, eine Notwendigkeit bedeutet, die allererst eine Bedeutung erzeugen kann. Kurz: Ich danke allen Leser*innen, da es das Geschriebene nur für und durch sie gibt. Ich danke Ihnen allen.

Zu danken gilt es darüber hinaus besonders auch jenen, die es möglich gemacht haben, diese Seiten zu füllen. Sei es durch die Bereitschaft von Manu, Chris, Flora und Leyla, freundschaftlich zu lesen und zu diskutieren, was ich vorbringen und argumentieren wollte. Sei es durch das im Vorhinein geschenkte Vertrauen durch Lea Eßer vom Westend Verlag, die mich ermutigte und auch über eine schwierige Zeit hinweg darin bestärkte, das Projekt zu verfolgen, oder das sehr hilfreiche Lektorat von Emil Fadel. All das war nicht weniger als notwendig, um nun die folgenden Seiten vor mir und Ihnen liegen haben zu können. Ein großer Dank also an Euch.

Einen letzten, aber umso entschiedeneren Dank möchte ich an dieser Stelle an Dilek richten. Ich weiß nicht, wie dieses Buch ohne Dich hätte entstehen können. So viele Inhalte, wie wir sie zusammen diskutiert, analysiert und ich im Anschluss daran

umgearbeitet und verändert habe, konnte ich mit niemandem außer Dir teilen. Niemand sonst hätte mich gleichzeitig so sehr hinterfragen und in dem, was ich tue, so sehr bestätigen können wie Du. Danke für Deine Stärke, Deine Kritik und Dein Vertrauen.

Wien, 01.09.2022

Bevor es beginnt:
Eine Frage der
Rechtfertigung

Ich möchte, bevor das Buch tatsächlich einen Anfang nimmt, einige wenige Worte vorwegschicken. Worte dazu, wie sich meine Überlegungen zusammengefunden haben, und die Fragen anreißen, die mich bei diesem Buch mehr begleitet haben als bei anderen Texten oder Vorträgen, die sich aber wohl immer stellen, wenn man sich dem Geschäft des Schreibens hingibt. Es ist die Frage danach, warum es noch einen Text zu diesem Thema braucht, ob tatsächlich noch etwas gesagt werden kann, das nicht schon überall oder zumindest irgendwo im akademischen und nichtakademischen Diskurs verkündet wurde. Und es ist die Frage danach, warum man selbst sich gerade befähigt sieht, diesen Text zu schreiben, diese Zusammenstellung von Worten auf genau diese Art und Weise ins Werk zu setzen. Es sind Fragen nach Sinn, Befähigung, Zweck und Nutzen – es sind Fragen nach Rechtfertigung.

Ich möchte auf diese Fragen antworten, nicht, indem ich sie abschließend löse, sondern dadurch, dass ich darlege, welche Gedanken mir beiseitegestanden haben. Ich möchte aufzeigen, was geholfen hat, die quälende Antwort, die immer am Ende steht, wenn es um Fragen nach Sinn und Nutzen geht, auszuhalten. Denn die Antwort, die sich beständig aufdrängt, ist die, dass da keine Rechtfertigung zu erwarten ist, dass in der Menge an Kontingenz kein Grund für ein Fundament, ja nicht einmal ein Grund, eine Entscheidung zu finden, ist, die sich endgültig als richtig und unhinterfragbar eröffnet. Es ist eine Antwort, die mehr Fragen aufruft, als sie abschließt. Diese Art zu antworten ist, meiner Meinung nach, eine, die den Satz Jean-Luc Nancys in sich aufnimmt: »Unsere Geschichte schließt ab und eröffnet sich.«¹

Und konkret bedeutet die Antwort, Folgendes zu sagen: Ich habe dieses Buch zum Thema Gefühle geschrieben, obwohl schon so viel (und vielleicht genug für den akademischen Dis-

1 Jean-Luc Nancy: *Die fragile Haut der Welt. Mit einem Beitrag von Juan Manuel Garrido und Versen von Jean-Christophe Bailly*. Zürich: diaphanes 2021, S. 14.

kurs) darüber gesagt wurde, weil der akademische Diskurs – will er irgendwie noch selbstwirksam und nicht völlig deformiert in der Gesellschaft, der Öffentlichkeit und im alltäglichen Denken eine Spur hinterlassen – einen sehr langen Atem haben muss, einen längeren als die Dualität, die gerade das Denken, in diesem Fall über Politik, Rationalität und Gefühle bestimmt, die Rationalität und Gefühle trennt wie zwei unvereinbare Gegensätze. *Es braucht einen langen Atem und damit viele Stimmen, um die Dualität zurückzudrängen.* Denn ein langer Atem ist nur dann wirklich lang, wenn viele Stimmen sich vereinen und so über die Zeit und den Raum in einem Polylog gemeinsam durch ihre Unterschiede ein Thema beleben. Dann bleibt auch ohne Grund und ohne endgültige Begründung die beständige Wiederholung dessen, was wir für relevant und unterstützenswert erachten, als Beitrag der Veränderung bestehen.

Und ich erachte es durch das Lesen und Hören so vieler Aussagen über Gefühle als relevant und unterstützenswert, gegen diese Dualisierung zu argumentieren, weil sie den Blick auf die Politik sowie den Blick auf uns selbst verstellt und uns einer Fähigkeit beraubt: der Fähigkeit, zu verstehen, wie eine Situation gespürt werden kann, wie beeinflusst wird, was gefühlt werden kann, und damit auch, wie unser Erleben ein Gemeinsames ist, das eine Darstellung füreinander bedeutet, durch die wir gegenseitig in die Lage versetzt werden, einander zu verstehen. Denn was Gefühle machen, ist, uns zu eröffnen, wie wir zueinander und zur Welt stehen. Sie zeigen eine Fassade, die uns Einschätzung erlaubt. Und um nun vom recht allgemein Gehaltene zum Konkreteren zu springen, erlauben es die emotionalen Darstellungen, wie beispielsweise Demonstrationen von Unmut, Wut, Trauer, Freude oder Hass, zu erleben, wie Personen ihre Situation widerfährt. So lässt sich verstehen, wie Hass und Wut sich erheben und gegen wen sie sich richten. Und genau das ermöglicht uns erst dem entgegenzustehen, was sich da als Feindlichkeit formiert.

Dies sind die Gedanken, die mich geleitet haben, diesem Projekt Stunde um Stunde, Jahr um Jahr zu widmen, um es, wenngleich nicht um endgültige Antworten zu liefern, es doch in eine Form zu bringen, in der es Anderen ein Angebot sein kann. Diese Gedanken veranlassten mich, wenn sie schon die Kontingenz, die Rechtfertigungslosigkeit, nicht entkräfteten, dennoch einen weiteren Text zur Bedeutung von Gefühlen zu schreiben. Einen Text, bei dem der Fokus nicht darauf liegt, wie Gefühle die Politik angeblich stören, sie verunmöglichen und alles außer einem rationalen demokratischen Prozess fördern. Im Gegenteil ist dies ein Text, bei dem der Fokus darauf liegen soll, darzustellen, wie Gefühle durch ihre kollektivierende Kraft permanent politisch wirken und wie dies immer schon politisch genutzt wurde und wird. Seit geraumer Zeit wird diese Kraft dafür genutzt, die Gefühle selbst zu diskreditieren. Dies geschieht nicht etwa, um sich von ihnen gänzlich abzuwenden, sondern, um den Bereich der Gefühle zu spalten: in einen, den man den anderen zuschiebt, denen, die man auf unterschiedlichste Weise unterdrückt und kolonisiert hat, und einen, den man, den rational Überlegenen zuspricht und den man in diesem Sinne von der Gefühlswelt abtrennt.

Was soll es heißen,
Gefühle zu politisieren?

Über politische Gefühle wurde in den letzten Jahren und Jahrzehnten viel geschrieben und gesagt.² Der Begriff zu einem Schlagwort verkommen, wenn es darum geht, Menschen einen rationalen (was immer gleichgesetzt wird mit einem angemessenen und guten) Umgang mit ihrer Situation oder der Situation Anderer³ *abzusprechen*. Auch werden sie ins Feld geführt, wenn bestimmt werden soll, wie Populist*innen Menschen auf perfide Art und Weise lenken und hinter sich scharen. Generell erscheinen sie im alltäglichen politischen Diskurs eher als abzulehnende und Probleme bereitende Phänomene, deren Auftreten im besten Fall nur lästig ist und die in den meisten Fällen unnötige Ärgernisse bedeuten, die einen *normalen* Ablauf der Politik stören.⁴ Doch abseits und uneingeschüchtert von all den

2 Spätestens mit dem Begriff »Affective Turn« wird deutlich, dass der Stellenwert der Gefühle einen Wandel erfahren hat. Vgl.: Patricia Ticineto Clough & Jean Halley (Hg.): *The Affective Turn. Theorizing The Social*. Durham/London: Duke University Press 2007.

3 Das Wort »Anderer« wird hier und im Folgenden immer dann großgeschrieben und zumeist im Plural verwendet, wenn von Menschen die Rede ist. Damit soll die Bedeutung der Anderen hervorgehoben werden. Denn es macht für die Theoriebildung schon einen enormen Unterschied, von den Anderen im Plural und hervorgehoben zu sprechen oder sie – wie zumeist – im Singular und Maskulinum in ihrer Vielfältigkeit zu beschneiden. Vgl.: Paul Helfritzsch: *Als Andere unter Anderen. Darstellungen des Füreinander als Weg zur Solidarität*. Bielefeld: transcript 2020, S. 14.

4 Diese Problemstellung war auch ein Grund, den Sammelband *Die Emotionalisierung des Politischen* herauszugeben, in dem Jörg Müller Hipper und ich in der Einleitung konstatieren: »Die Emotionalisierung des Politischen. Damit ist nicht gemeint, dass im Bereich politischer Aktivität und Gesetzgebung Emotionen in der Vergangenheit keinen Platz hatten und erst seit neusten Zeiten zu einem Teil der politischen Debatten geworden sind. Wir sind ganz im Gegenteil der Überzeugung, dass Emotionen schon immer eine bedeutende Rolle für politische Aktionen gespielt haben. [...] Vom Aufschrei bis zur gestalterischen Teilhabe, dieser Zusatztitel der Einleitung beschreibt ziemlich genau das Interesse, welches hinter diesem Band steckt. Es ist das Interesse zu verstehen oder zumindest zu versuchen zu verstehen, inwiefern Emotionen im gesamten Spektrum des Politischen eine Rolle spielen, also von den kürzesten politischen Aktionen, wie einem Aufschrei oder einer Empörung über ein Geschehnis, bis hin zu langwierigen und anstrengenden Gestaltungsprozessen, wie den Versuchen der Um- und Neustrukturierung. Eine tragende Rolle nehmen Emotionen dabei vor allem ein, wenn die Frage aufkommt, wer sich aus welchen Gründen politisch engagiert, welche Themen

missbilligenden Äußerungen: Was kann es bedeuten, von politisierten Emotionen beziehungsweise Gefühlen zu sprechen? Welche Möglichkeiten legt es offen?

Dieser Frage möchte ich mit meiner Arbeit allgemein und konkret nachgehen. Allgemein deshalb, weil hier generell die Frage gestellt werden wird, wie Gefühlen eine politische Bedeutung beigemessen werden kann und wie diese erzeugt wird. Konkret wird es immer dann, wenn ich mich einzelnen Gefühle oder Anhäufungen von Gefühlen in ihren spezifischen situativen sowie strukturellen Widerfahrismomenten zuwende.

Damit sind nun implizit schon mehrere Bestimmungen über Gefühle gegeben worden, und ich möchte auch nicht unnötig weiter warten, um zu benennen, welche Phänomene ich als Gefühle beschreibe. Es sind solche, die als komplexe Marker unserer Zeit eine bestimmte Situation – deren räumliche und strukturelle Verfasstheit in der Form eines Widerfahrnis – erlebbar machen. Sie sind damit nicht der Stoff, der erst rational geformt werden muss, wie es einige ältere Theorien über Gefühle verlautbaren lassen.⁵ Im Gegenteil sind sie vielmehr die Form,

momentan – etwas salopp gesagt – en vogue sind und auch, wer sich welcher politischen Gruppe oder Strömung zugehörig fühlt, beziehungsweise wer einer solchen Gruppe oder Strömung entgegensteht.« Paul Helfritzsch & Jörg Müller Hipper: »Einleitung: Vom Aufschrei bis zur gestalterischen Teilhabe«. In: Dies. (Hg.): *Die Emotionalisierung des Politischen*. Bielefeld, transcript 2021, S 9 f. Dieser Sammelband und die damit einhergehende Tagung waren die Fortführung der Forschung zu Gefühlen und Emotionen und markieren gleichzeitig die Hinwendung zur ihrer politischen Dimensionen in meinen Arbeiten.

- 5 Zu dieser abwertenden Vorstellung von Gefühlen nimmt auch Ágnes Heller in ihrem bedeutenden Werk *Theorie der Gefühle* Stellung. Sie schreibt: »Einige Philosophen, z. B. Aristoteles, Descartes, Spinoza und andere, haben sehr wichtige und schöne Ideen über dieses Stiefkind [gemeint sind die Gefühle] entwickelt, doch es ist ein Stiefkind geblieben. In der Moderne folgte die Anerkennung – von Rousseau, Hume, Nietzsche, Kierkegaard bis Freud –, doch diese Denker waren zumeist an einigen konkreten Gefühlen interessiert und behandelten nicht das Gemeinsame aller Gefühle.« Ágnes Heller: *Theorie der Gefühle*, Innsbruck, Innsbruck University Press 2020, S. 9. In den umliegenden Sätzen auf dieser Seite bestimmt Heller, was das »Stiefkind« auszeichnet, nämlich zeitlich, statt ewig zu sein, Stoff und nicht Form, Körper und nicht Geist und deshalb auf keinen Fall fähig, uns zur Wahrheit zu führen. (Vgl. ebd.)

die Art und Weise des widerfahrenen Erlebens der strukturierten Raum-Zeit in einer Situation selbst. Es sind die Phänomene – und auf die folgende Aussage werde ich noch zurückkommen –, die Sara Ahmed als »the very ›flesh‹ of time«,⁶ als das wirkliche Fleisch der Zeit, bestimmt. Solche Phänomene also, die im Leben derer, die sie fühlen, nicht nur kurzlebige, lästige Episoden sind, sondern auf die Verwebung derjenigen, die sie fühlen, in die Zeit und den Raum, die konkrete Situation also, verweisen. Das wiederum heißt, in die sozialen Strukturen, aus denen die Situationen historisch erwachsen, verwoben zu sein und damit an der Historizität eben durch das Widerfahrnis der Gefühle zu partizipieren.⁷

Nun aber zurück zur Verknüpfung mit der Politik: In der gerade gegebenen Bestimmung (Gefühle sind die *Form* des widerfahrenen Erlebens der strukturierten Raum-Zeit in einer Situation) liegen die Wurzeln der Wendung hin zu politischen Emotionen beziehungsweise politisierten Gefühlen. Sind sie nämlich in der bestimmten Weise nicht nur zufällig auftretende Phänomene, sondern Marker der Situation, dann sind sie Marker der Zeit, des Raumes und der Strukturen, in denen man sich befindet, wenn man ein bestimmtes Gefühl erlebt. Somit verweisen die Gefühle, wenn sie die strukturierte Raum-Zeit in einer Situation erlebbar machen, auch auf die Art und Weise, wie wir beherrscht werden, beziehungsweise welche politischen

6 Sarah Ahmed: *The Cultural Politics of Emotion*. Edinburgh: University Press 2014, S. 202.

7 Ähnlich liest sich folgende Passage in Hendrik Schröders *Emotionen und politisches Urteilen*: »Unsere Emotionen sind aus diesem Grund [...] der äußerliche *Ausdruck* einer von uns verinnerlichten Normierung, welche sowohl unser evolutionäres Erbe als auch unsere kulturelle Sozialisation sowie unsere [sic.] individuelles *Selbst* widerspiegelt. So ist jedes Selbstverständnis und damit auch gleichsam die aus ihm erwachsende emotionale Intentionalität letztlich ein Produkt der sozialen und historischen Gegebenheiten innerhalb eines spezifischen geographischen und zeitlichen *Raums*.« Hendrik Schröder: *Emotionen und politisches Urteilen. Eine politikdidaktische Untersuchung*. Wiesbaden: Springer VS 2020, S. 138. Vor allem der letzte Punkt ist einer, der sich auch in der hier vorliegenden Arbeit immer wieder finden lässt.

Institutionen und Strukturen uns bestimmen. Und dies ist nun wirklich eine genuin politische Dimension. Trifft dies aber auf alle Gefühle zu? Nicht, wenn es um eine Wesensmäßigkeit gehen soll. Aber eine der Thesen dieses Buches ist es, dass die Aktion der Politisierung prinzipiell für alle Gefühle möglich ist.

Ich möchte dem Gedankengang zur Politisierung nun nochmals kurz nachgehen, aber in Form von Fragen, die in allen Sektionen des Buches immer wieder implizit oder explizit die Themen bestimmen werden: Gibt es Emotionen, die dezidiert und nur im Politischen vorkommen? Oder gibt es solche, die sich besonders gut politisieren lassen – also solche, die sich besonders gut instrumentalisieren lassen, um bestimmten Zwecken dienlich zu sein? Oder bedeutet die Verbindung zwischen Politik und Gefühlen, dass es Gefühle gibt, die deutlich sowohl auf die sie empfindenden Subjekte wie auf die Strukturen verweisen, in denen diese leben, und damit auf die Herrschaft, der man unterworfen ist? Der hintere Satzteil zeigt meiner Meinung nach, wie zuvor erwähnt, die wirklich politische Dimension auf; die, in der sich zeigt, wer über wen herrscht und von wem wir wollen, dass sie über uns herrschen. Wie aber fühlt man diese Dimension?

Die politische Dimension, »wie wir über uns herrschen und entscheiden lassen wollen«⁸, steht genau dann in Verbindung mit Gefühlen, wenn wir betrachten, wie wir uns unter bestimmten Herrschaftsformen fühlen und welche Emotionen diese erzeugen. So stehen Emotionen und politische Fragen also eng zusammen: Es bleibt jedoch gleich, wie auf die oben gestellte Frage geantwortet wird, ob es dezidiert politische Emotionen gibt oder nur solche, die besser instrumentalisiert werden können, oder ob Emotionen die Darstellung der erlebten Relation zwischen den Subjekten und dem sind, was

8 Paul Helfritzsch: »Vermittelt durcheinander. (Digitale) Netze aus Konsum und geronnener Transparenz«. In ders.: *Gefragt durch Andere. Über digitale Vernetzung, Wertschöpfung, Pathos und Identität*. Bielefeld: transcript 2021, S. 54.

ihre Wirklichkeit konstituiert. Festgehalten werden kann, dass Emotionen sich nicht aus der Politik vertreiben lassen, so wie die Politik nicht aus dem Leben und damit nicht aus den Emotionen derer vertrieben werden kann, die durch sie beherrscht werden. So ist es eine Frage des Fokus, den man für die Untersuchung wählt, die den Rahmen bereitet. Steht man Emotionen im politischen Betrieb oder auch bei Diskussionen über Politik und deren Auswirkungen skeptisch gegenüber, wird man sie wohl als Mittel der Manipulation ansehen, ebenso dann, wenn man gedenkt, sie zu Propagandazwecken zu gebrauchen.⁹ Hingegen weist die Suche nach dezidiert politischen Emotionen auf eine Naturalisierungstendenz hin, bei der nach einer notwendigen Verbindung zwischen bestimmten Emotionen und bestimmten politischen Vorgängen geforscht wird. Dies erscheint mir nicht als gangbarer Weg, da die emotionalen Antworten auf und die Widerfahrnisse in Situationen weder nach einem notwendigen Plan zusammenfinden und empfunden werden, noch einer bestimmten Politik notwendig zu Diensten sind. Sie sind vielmehr kontingente Formen, die historisch gewachsen ähnliche Widerfahrnisse bei ähnlich strukturierten Situationen ermöglichen.

Ich will nun hier nicht sagen, dass mein Fokus, der in Gefühlen das Wirken von subjektiven wie strukturellen Empfindungen sieht, neutral wäre. Ich halte die Bedeutung von Gefühlen hoch, überbetone sie vielleicht sogar – als Übertreibung in Richtung Wahrheit; so hoffe ich. Denn ich möchte in den hier versammelten Texten zeigen, wie eine Politisierung von Emotionen in demokratischer Form aussehen könnte; wie dieser Gebrauch von Gefühlen im Politischen nicht nur zu deren Abwertung,

9 Vgl. Theodor W. Adorno & Max Horkheimer: *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*. Frankfurt am Main: Fischer 1988, S. 272f. Vgl. auch Paul Helfritsch & Jörg Müller Hipper: »Einleitung: Vom Aufschrei bis zur gestalterischen Teilhabe – Emotionen und Politik« (zweite Hälfte geschrieben von Paul Helfritsch). In: dies.: *Die Emotionalisierung des Politischen*. Bielefeld: transcript 2021, S. 10.

sondern im Gegenteil zu einer Narration von Widerstand gegen Unterdrückung sowie zu Bildungsmöglichkeiten führen kann. Dabei sind Widerstand und Bildung – um dies schon vorwegzunehmen –, wie es in dem Band *Bildende Widerstände – widerständige Bildung* von Christiane Thompson und Gabriele Weiß zu sehen ist, keine Gegensätze, sondern eine kritische Verbindung.¹⁰

Politisierung bedeutet dabei – auch das sei schon in dieser Einleitung, um den Titel selbst aufzuklären, gesagt – den Gebrauch der kollektivierenden Eigenschaften von Gefühlen. Was heißt das? Es bedeutet, dass ich das spezifisch Politische am Gebrauch der Gefühle darin sehe, sie auf ihre verbindende Kraft hin zuzuschneiden. An einem Beispiel verdeutlicht, sieht dies wie folgt aus: Sich abgehängt zu fühlen, teilnahmslos, unbeachtet, machtlos und unwirksam, einen ungerichteten Hass auf diese Situation verspürend, dieses Fühlen kommt momentan sehr nah an die Beschreibung heran, die über politische Gruppierungen gemacht werden kann, die sehr deutlich in rechts-extremen, rassistischen, antisemitischen und immer auch frauenfeindlichen Gruppierungen verortet werden müssen. Doch sind diese Gefühle nicht von sich aus vergemeinschaftend oder notwendigerweise bestimmten Gruppen exklusiv vorbehalten. Nicht jede mit ihrer Situation unzufriedene oder diese gar hassende Person tut sich sogleich mit anderen zusammen, um fragwürdige, menschenverachtende politische Forderungen zu stellen und Aktionen auszuführen. Es braucht schon mehr als das verhasste Fühlen von Unwirksamkeit und Machtlosigkeit, um mit anderen zusammenzukommen, und noch mehr, um den Hass auf die eigene Situation gegen Andere, gegen Sündenböcke zu wenden.

¹⁰ Vgl.: Christiane Thompson & Gabriele Weiß: *Bildende Widerstände – widerständige Bildung*. Bielefeld: transcript 2008, S. 13.

Genau dieses Mehr¹¹, das es braucht, ist nun der Moment der Politisierung. Zum einen bedeutet das, zu kollektivieren, also Menschen, die Ähnliches fühlen, eine gemeinsame Darstellungsform ihrer Gefühle, hier des Hasses, zu geben, und sie so zu verbinden, in eine Gemeinschaft zu schweißen. Zum anderen geht dies natürlich nicht ohne Lenkung vonstatten, also ist es auch Teil der Politisierung, der kollektivierten Gruppe eine Richtung zu geben, ein Ziel zu setzen, entweder also eine Lösung für die Situation anzubieten oder einen Grund anzugeben. Im Beispiel des Hasses auf die eigene Machtlosigkeit und Unwirksamkeit bedeutet dies, sich mit Anderen zu verbinden, die denselben Grund für die Situation ausgemacht zu haben meinen. Dies kann nun dazu führen, dass, wenn diese Gefühle einander nicht nur zusammenkommen lassen, sondern der Grund für die Situation in anderen Personengruppen propagiert wird, sich Rassismus und Antisemitismus herausbilden, was gehäuft auftritt, wenn innerhalb der Gruppe schon misogynen Strukturen herrschen. Diese Lenkung nimmt so also das Gesicht der Propaganda an, und die Politisierung der Gefühle ist hier Sprungbrett in eine rechte Politik.¹²

Doch ist das nicht die einzig mögliche Darstellungsform, in der Hass, bezogen auf die eigene Situation, die Unwirksamkeit und Machtlosigkeit, politisiert werden kann. Er kann auch verbindend gebraucht werden, ohne propagandistisch auf Andere gelenkt zu werden. Dann ist das Verbindende nicht mehr der Hass auf die Anderen, die abgewertet werden sollen, um als Grund und zu beseitigendes Zentrum der verachteten Situation zu gelten. Das Verbindende ist dann – ja was ist es dann, das verbindet? Es ist möglicherweise der Verweis auf die Ähnlich-

11 Zur Bedeutung des »Mehr« vgl. Paul Helfritzsch: *Als Andere unter Anderen. Darstellungen des Füreinander als Weg zur Solidarität*. Bielefeld: transcript 2020, S. 135.

12 Vgl. Paul Helfritzsch & Jörg Müller Hipper: »Einleitung: Vom Aufschrei bis zur gestalterischen Teilhabe«. In dies.: *Die Emotionalisierung des Politischen*. Bielefeld: transcript 2021, S. 11 ff.

keit der Situation, des Raumes, der Zeit und der Strukturen, die uns eben als Ähnliche widerfahren. Das Verbindende wäre dann nicht eine Projektion des Gefühls auf Andere, sondern ein Bezug auf das Gefühl selbst. Denn, wenn meine oben gegebene Bestimmung zutrifft, dann sind Gefühle die Form der widerfahrenen Raum-Zeit, der konkreten Situation in ihrer sozialstrukturierten Verfasstheit. Wer Gefühle also politisieren will, die*r muss nicht auf ein Feindbild zurückgreifen, wenn es um das Verändern der Situation, die Umstrukturierung der Gesellschaft, den Gebrauch des Hasses als Motivation und Antrieb für eine Bewegung aus der Situation heraus geht. Wie würde das aussehen? Kurz gesagt, wäre es das Hinweisen auf den sozialen Aspekt des Fühlens, das dabei nie nur die eigene Perspektive erscheint, sondern eben die Form der sozial strukturierten Raum-Zeit, die als Widerfahrnis mindestens intersubjektiv teilbar ist. Noch einmal auf andere Art formuliert: Empfinde ich Hass auf die Situation, in der ich mich unwirksam und machtlos fühle, so ist es nicht sehr unwahrscheinlich, dass Andere, die in einer ähnlichen Situation und unter ähnlichen Strukturen ein Problem mit Unwirksamkeit und Machtlosigkeit haben, auch Hass auf diese Situation empfinden.

Den Hass kann man dann in seiner Eigenart, verschlingen zu wollen, was sein Objekt ist (mehr dazu im Kapitel »Hass, der verschlingt«), nicht nur politisieren, indem man ihn auf andere Personen und Personengruppen lenkt, sondern auch, indem man ihn gegen die Situation und die Strukturen wendet, die ihn selbst erzeugen. Man könnte sagen: »Hass dem Hassen«. Angelehnt daran, was Achille Mbembe in *Postkolonie* über den Tod sagt: »Den Tod dem Tod ausliefern«. ¹³ So besteht ebenfalls die Möglichkeit, zu kollektivieren, nämlich all jene, die ihre Situation hassen und die Gemeinsamkeit der sozialen Strukturen

13 Achille Mbembe: *Postkolonie. Zur politischen Vorstellungskraft im gegenwärtigen Afrika*. Wien/Berlin: Turia + Kant 2016, S. 22.

in der Situation, in Raum und Zeit als Hervorbringendes dieser Situation und damit des Hasses verstehen. Kollektiviert gegen die Strukturen kann dann ein politisiertes Gefühl ausschlaggebend für sozialen Wandel sein.

Meine Texte folgen hier also einer grundlegenden Vorstellung davon, welche Gebrauchsmöglichkeiten für Emotionen innerhalb der Politik denkbar sind. Sie sind nicht nur gut, um Abwertungen zu rechtfertigen, oder Grund, um Positionen nicht ernst nehmen zu müssen. Sie tragen außerdem die Macht in sich, Widerstände zu bilden und Bildung zu einem demokratischen Umgang anzustoßen, also den Umgang und die Narration, was bestimmte Emotionen bedeuten, zu verändern. Dafür habe ich hier in fünf Sektionen mehrere Beschreibungen vereint, die ihren Ausgang bei Gefühlen nehmen, die als widerspenstig verstanden werden können. Es geht also um solche Emotionen, die geläufigerweise als Störfaktoren für einen reibungslosen Ablauf einer politischen Diskussion oder Aktion bezeichnet werden. Aus diesem Grund hat sich ein Umgang mit diesen Emotionen festgeschrieben, der ein hinterfragender Auslöser und Auswirkungen ins Hintertreffen geraten lässt – was gegensätzlich zu dem Umgang ist, den ich soeben als Hinwendung auf die Sozialität von Gefühlen beschrieben habe. Im Besonderen spreche ich hier von Emotionen wie Hass, Angst, Ekel, Scham, Wut, Zaudern, Verzweiflung, Trotz und Mordlust: Sich ihnen mit dem Vorsatz zuwenden zu wollen, sie nicht als von vornherein Abzulehnende zu verstehen, mag zwar schon fast als Ketzerei bezeichnet werden, zumindest unter den bestehenden Umgangsformen mit Gefühlen, ist aber gerade deshalb umso notwendiger.

So weit zur kurzen, aber expliziten Beschreibung meines Vorhabens im Allgemeinen. Ich komme nun zur Bestimmung des Inhaltes der einzelnen Sektionen sowie der darin vorhandenen Passagen. Im ersten Teil »Es wirkt wie Alchemie« geht es explizit um die Schwierigkeiten der Unterscheidung von sowie die Wechselwirkung zwischen Emotionen. Die Frage ist also, wie

und ob sich bestimmen lässt, dass in einer Situation Wut, Angst, Hass, Ärger oder Trotz wirkt. Dies wird gerade in der Beurteilung von Protestaktionen und Diskussionsverhalten in politischen Debatten wichtig, damit man nicht autoritären Versuchungen und Bedrohungsallianzen auf den Leim geht.¹⁴ Ebenfalls wird in diesem Abschnitt der Historizität von Gefühlen nachgespürt, was ausgehend von der These geschieht, dass Gefühle die Form, die Art und Weise des widerfahrenen Erlebens der strukturierten Raum-Zeit in einer Situation entscheidend bestimmen. Zudem wird es darum gehen, wie Emotionen ineinander übergehen, wie beispielsweise der Moment des »Zuviel« das leibliche Phänomen des Ekels hervorrufen kann – als zu viel Gestank, ein Zuviel eines Geschmacks, oder auch ein Zuviel an Welt, wie es beispielsweise Antoine Roquentin in Jean-Paul Sartres *Der Ekel* widerfährt.¹⁵ Ebenso zeichnet sich auch in der Verzweiflung ein »Zuviel« ab, nämlich zu viel Zweifel, als dass irgendetwas entschieden werden könnte.

In der zweiten Sektion, »Distanzierender Selbst- und Fremdbezug in Ekel und Angst: Individuelle und politische Dimensionen« sollen besonders die Emotionen Angst und Ekel in den Fokus rücken. Sie zeigen – meiner Meinung nach – in besonderer Weise die Vermittlung zwischen subjektivem und strukturellem Erleben von Emotionen. Sie verweisen beide sowohl auf eine zutiefst subjektive und individuelle Ebene des Erlebens: Im Ekel ist *mir* dieser Geschmack zu viel, und in der Angst wird *mir* eine Gefahr offenbar. Zugleich wird darin jedoch auch etwas Strukturelles und Intersubjektives dargestellt: Im Ekel wird uns gewahr, dass es keine notwendige Rechtfertigung für eine bestimmte Form gibt, in der die Welt sich zeigt. In der Angst hingegen stehen wir vor der Rechtfertigungslosigkeit oder Kon-

14 Vgl.: Wilhelm Heitmeyer: *Autoritäre Versuchungen. Signaturen der Bedrohung I*. Berlin: Suhrkamp 2018, sowie: Ders., Manuela Freiheit & Peter Sitzer: *Rechte Bedrohungsallianzen. Signaturen der Bedrohung II*. Berlin: Suhrkamp 2020.

15 Vgl. Jean-Paul Sartre: *Der Ekel*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt 1982.

tingenz der Handlungen, die auch keine Notwendigkeit beinhalten, sondern ihren Gehalt von den Situationen aus beziehen, aus denen sie entstehen und in denen sie wirken. Gerade in dieser Rechtfertigungslosigkeit zeigt sich meiner Meinung nach die doppelte Form der Freiheit – nämlich ohne feste Grundlage entscheiden zu müssen, wie die Welt sein könnte und wie wir handeln wollen. Diese Entscheidungen sind zutiefst politisch, da sie gestaltend in unsere Gesellschaften eingreifen können und müssen. In diesem Eingreifen stellen Angst und Ekel das Normale, unsere Normalität und Normativität in Frage.

In Sektion Drei, »Der Gang durch die Kontingenzen: Gefühl und Kritik«, wird es vorrangig um Trotz und Wut gehen, zwei Emotionen, deren Narrationen vor allem mit unbedachtem und irrationalen Verhalten konnotiert sind, nicht aber mit Widerfahrungen, die durch die gegebenen Umstände und Strukturen als solche auftreten und nicht als selbst getroffene Entscheidungen. In dem Moment, in dem Wut und Trotz als Widerfahrungen verstanden werden, sind sie – und alles, was aus ihnen folgt – jedoch nicht notwendig irrational, sondern zeigen vielmehr die Bruchstellen der Überforderung der Subjekte an, die unter den vorhandenen Strukturen und ihren Widersprüchlichkeiten zu keiner Entscheidung mehr fähig sind, sondern gezwungen, innerhalb der gewöhnlichen Abläufe bloß noch ihre Aufgabe zu erfüllen. Es gilt, von dieser Beschreibung ausgehend, diese Brüche als Anlässe für Kritik zu bestimmen, die das Bestehende sinnvoll in Frage stellt, um so zu einem vielleicht nötigen Widerstand zu kommen. Aber – und das kann ich nicht verhehlen – es wird auch um die Unwägbarkeiten gehen, mit denen man es zu tun bekommt, wenn man Emotionen als Ursprung eines kritischen Hinterfragens in den Blick nimmt. Denn dann stellt sich, eben weil das Verhältnis von Situation, emotionalem Erleben und politischen Folgerungen nicht absolut notwendig bestimmt werden kann (wie man es schon nach den vorangegangenen Seiten der Einleitung konstatieren muss), die Frage, ob es über-

haupt zu einer irgendwie als notwendig zu bestimmenden Kritik kommen kann. Ich werde für eine Form der Notwendigkeit argumentieren, die ich »relative Notwendigkeit« nenne; eine, die aus der Situation erwächst, aber nicht ohne selbst hinterfragt zu werden auf andere Situationen und Probleme übertragen werden kann und somit nicht absolut notwendig ist, in der jeweiligen Situation aber als zwingend erscheint.

Im vierten Teil, »Das Vernichten der Andersartigkeit: Mit der Emotion zum Antagonismus«, geht es um Emotionen, die sich gerade dadurch auszeichnen, dass sie dazu führen können, jede Andersartigkeit als Feindschaft zu betrachten. So stellt sich im Hass das Verschlingen der Andersartigkeit dar. Wer Andere hassend erlebt, die*r erlebt sie als zu Vernichtende, als diejenigen, die die eigene spezifische Lebensweise bedrohen. Was als Bedrohung erlebt wird, kann jedoch auch ein Hinterfragen oder In-Frage-Stellen sein, das nicht bedrohen will, sondern die Darstellung des Aufeinandertreffens unterschiedlicher Kulturen oder politischer Ideale bedeutet. Ist Hass nun nur negativ, weil er die Andersartigkeit verschlingen will? Gibt es nicht die reale Bedrohung, nicht nur der Lebensweise, sondern der Existenzbedingungen, wenn beispielsweise Personen aus der LGBTQIA*-Community und ihre Lebensweisen als abnormal, krankhaft, oder schlichtweg als teuflisch verurteilt werden? Und wäre es dann nicht verständlich, wenn auf diesen Hass, der ihnen das Recht auf ihre anders erscheinende Lebensweise abspricht, ebenso Hass folgen würde, der diese spezielle Form der Andersartigkeit, jene, die Andere verschlingen will, selbst verschlingen wollte? Man stünde somit in einem antagonistischen Verhältnis zueinander, das nach Chantal Mouffe nicht zu einem demokratischen Prozess gehören kann.¹⁶ Da die andere Position nicht als Möglichkeit zu leben gelten kann, wenn sie ausgelöscht werden soll. In diese Fragestellung reiht sich auch ein weiterer

16 Chantal Mouffe: *Agonistik. Die Welt politisch denken*. Berlin: Suhrkamp 2014.

Textteil dieser Sektion ein, in dem es um die Steigerung des Gefühls der Überlegenheit hin zur Mordlust gehen wird. Dabei werden sowohl diese Steigerung in den Blick genommen als auch die kulturellen, ökonomischen, politischen sowie privaten Gründe, die es geben kann, um Überlegenheitsgefühle hervorzurufen.¹⁷ Somit soll in dieser Passage zur Sprache kommen, wie die Fortschreibung, Verfestigung und Vertiefung gesellschaftlich ungerechter Ungleichheiten explizit zur Darstellung eines emotionalen Erlebens führen, das mit der Mordlust seine antagonistischste Form annimmt.

In der letzten Sektion, »Trotz Ausbildung«, geht es um die Möglichkeiten zur Bildung eines reflektierten Widerstandes, der das Widerfahrnis des emotional Erlebten verstetigt, sowie um die Möglichkeit, auf Grundlage der erlebten Widerständigkeit innerhalb der hier bestimmten widerspenstigen Emotionen den Ausgangspunkt für eine andere politische beziehungsweise gesellschaftliche Bildung zu entdecken. Beides lässt sich aber als Teil eines performativen Aktes nicht voneinander abkoppeln und nur in einer immer wieder auf das jeweils andere achtende Beschreibung zeigen, weswegen es hier keine Unterteilungen gibt. Zusätzlich stellt dieser letzte Abschnitt einen Versuch dar, eine abschließende Rahmung zu den beschriebenen widerspenstigen Emotionen zu bestimmen. »Bildung« wird dabei doppeldeutig verstanden, zum einen als Prozess des Zusammenkommens wie bei einer politischen Organisation, und zum anderen als Weg hin zu einem kritischen Verständnis von Emotionen, bezogen auf das, was sie über die Subjekte aussagen, welche sie erleben – wie über die Gesellschaften, in denen sie in einer bestimmten Darstellungsform oder Narration auftreten. Dabei soll es also darum gehen, zu zeigen, dass Emotionen nie völlig irrational sind und sinnvoll auf sie Bezug genommen werden

17 Zur Grenzziehung und Grenzbestimmung zu den nicht aufeinander reduzierbaren Aspekten des Lebens vgl. Nancy Fraser: *Die halbierte Gerechtigkeit. Schlüsselbegriffe des postindustriellen Sozialstaates*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2001.

kann. Das heißt, dass beim Erleben wie beim Reflektieren der Emotionen bestimmt werden kann, inwiefern Gefühle die erlebte Situation im Modus des Widerfahrnis darstellen, wenn man sie als subjektiv und gleichwohl strukturelle Phänomene begreift. Dieses Verständnis von Emotionen auszubilden ist nun deshalb von Interesse, da auf diesem Weg auch die Konsequenzen bestimmten emotionalen Verstehens eingeordnet werden können, nicht nur von einem*r selbst, sondern ganz besonders auch von Anderen. Beispielhaft kann auf diese Weise klar werden, warum das emotionale Widerfahrnis des Trotzes eines ist, dass nur im Verhältnis zu einer scheinbaren Übermacht auftritt und somit das für Andere vielleicht irrational wirkende Verhalten die Darstellung des einzigen Auswegs ist, sich nicht den Strukturen dieser Übermacht zu beugen. Ebenso wie es ermöglicht, ebensolches grenzüberschreitendes Verhalten bei denjenigen, die Teil der Übermacht sind, nicht als Trotz zu begreifen, sondern als Ausnutzen der Privilegien, als Gefühl der Überlegenheit, weswegen man nicht mit unerwünschten Konsequenzen rechnen muss.

Zum Ende dieser Einleitung möchte ich nochmals die zwei Punkte benennen, die dieses gesamte Buch durchziehen werden: die Bestimmung dessen, was ich als ein Gefühl, eine Emotion bezeichne, und diejenige dessen, was ich Politisierung heiße. Emotionen oder Gefühle sind – nach meinem Verständnis – die Form, die Art und Weise des widerfahrenen Erlebens der strukturierten Raum-Zeit in einer Situation. Oder anders gesagt: Durch Gefühle stellt sich dar, wie wir das erleben, womit eine Situation, eine bestimmte Zeit und ein bestimmter Raum uns konfrontieren. In ihnen vereinigt sich unsere Position mit der Verstrickung in die Strukturen unserer Gesellschaften. Politisierung bezeichnet in den hier vorliegenden Texten den Gebrauch der kollektivierenden Eigenschaften von Gefühlen zu einer Lenkung der Emotion in eine politische Richtung, sei es eine demokratische, indem die Emotion selbst in den Fokus tritt,

oder durch eine Projektion der Emotion auf etwas Anderes, in eine politisch fragwürdige Richtung.

Allen Leser*innen wünsche ich, dass nach dieser Einleitung deutlich wurde, wohin die Versuche, die in diesem Buch versammelt sind, gehen werden und dass sie finden mögen, weswegen sie es aufgeschlagen haben – oder dass sie vom Inhalt wenigstens überrascht werden.

Es wirkt wie Alchemie

Bei der Beschäftigung mit Emotionen, Gefühlen – oder wie man diese Bewegungen der gesamten Person, diese raumzeitliche Stimmung unserer selbst auch sonst nennen mag – wird man immer wieder damit konfrontiert, dass die Benennung des Gefühlten in seiner begrifflichen Form eine Eindeutigkeit zu suggerieren scheint, der die Gefühle sich in aller Deutlichkeit entziehen wollen, wenn sie ineinander umschlagen, auseinander hervorgehen und so ihre Vieldeutigkeit offenbaren. Wann ist Furcht der Rückzug und das Abwenden von einer konkreten Gefahr? Wann ist das Erleben ähnlicher Bewegungen Angst, die kein Konkretes als Bezug aufweist?¹⁸ Und ist diese Trennung wirklich durch den Bezug auf Konkretes oder Unkonkretes unter eine eindeutige begriffliche Bestimmung zu bringen, wie es den Anschein hat – zumindest so lange man Martin Heideggers Form, dies auszuführen, nicht anzweifelt? Was ich aber tun werde.¹⁹

Warum dieser Zweifel an einer – zumindest in der traditionellen Phänomenologie – gängigen Trennung, die vor allem anderen einen Weg zur Eindeutigkeit der Bestimmung von Gefühlen weisen könnte? Weil das Erleben selbst dem widerspricht! Es legt Einspruch gegen Eindeutigkeit ein, da diese den Wandel selten mitzubestimmen versteht. Was eindeutig ist, ist klar jenes eine, nicht das andere, und was klar das eine ist, kann nicht übergehen in anderes, steht niemals *queer*. Und, was fast noch wichtiger ist, es kann nicht mehr erlebt werden außerhalb seiner Eindeutigkeit. Denn die Zuordnung zur Eindeutigkeit ist nicht nur Deskription des Tatsächlichen, sondern auch Prä-

18 Diese Fragen und der Problemaufriss sind nichts Neues und sind spätestens seit der umfangreichen Bearbeitung der Emotionstheorien in der Geschichte der Philosophie im *Handbuch klassische Emotionstheorien. Von Platon bis Wirtgenstein* Teil der deutschsprachigen Debatte. So stellen Hilge Landweer und Ursula Renz in ihrer Einleitung zu diesem Handbuch die dort zu diskutierenden Fragen in ähnlicher Weise. Vgl. Hilge Landweer & Ursula Renz: »Zur Geschichte philosophischer Emotionstheorien«. In dies. (Hg.) unter Mitarbeit von Alexander Bruggs: *Handbuch klassische Emotionstheorien. Von Platon bis Wirtgenstein*. Berlin/Boston: De Gruyter 2012, S. 4 ff.

19 Vgl. Martin Heidegger: *Sein und Zeit*. Tübingen: Niemeyer 2006, S. 141, 186.

skription seines Erlebens. Wie viel auch dagegen argumentiert werden sollte, es bleibt wahr, dass aus der Beschreibung, wie etwas erlebt wird, nicht nur ein Wissen darüber erzeugt wird, *dass* etwas der Fall ist, *dass* jemand dies oder jenes erlebt hat, sondern eben auch darüber, auf welche Art und Weise es wirkt. Und es wirkt immer auf eine bestimmte Art normierend, wenn nicht die Veränderbarkeit, das *Queer*stehen als Möglichkeit des Beschriebenen, bei der Beschreibung selbst dargestellt wird.

Zum Begriff *Queer*stehen möchte ich hier schon einen Verweis aufnehmen, der verdeutlicht, was mit diesem Terminus ausgesagt werden soll. Er findet sich in dem Sammelband *playing with fire* herausgegeben von Shane Phelan, spezieller in dem Text von Judith Butler mit dem Titel »Critically queer«. In diesem Text schreibt Butler Folgendes: »Der Begriff ›queer‹ taucht als Zwischenruf auf, der die Frage nach dem Status von Kraft und Opposition, von Stabilität und Variabilität innerhalb der Performativität aufwirft.«²⁰ Was also *queer*zustehen aussagt, ist, dass etwas in Frage steht, die Eindeutigkeit einer versuchten Bestimmung suspendiert und damit die Klarheit dessen untergraben wird, das bestimmt werden sollte. Man ist desorientiert. Und diese Desorientierung innerhalb der Situation, dieses Widerfahrnis des Nichtpassens der strukturierten Raum-Zeit bringt mich zur nächsten Anmerkung, um das *Queer*stehen zu erläutern, jener von Sara Ahmed in *Queer Phenomenology*:

»Was geschieht, wenn die Orientierungslosigkeit nicht einfach durch die ›Kraft‹ des Vertikalen überwunden werden kann? Was tun wir, wenn die Orientierungslosigkeit selbst weltlich wird oder zu dem wird, was gegeben ist?«²¹

20 Judith Butler: »Critically Queer«. In Shane Phelan (Hg.): *Playing With Fire. Queerpolitics, Queertheory*. New York/London: Routledge 1997, S. 12: »The term ›queer‹ emerges as an interpellation which raises the question of the status of force and opposition, of stability and variability, within performativity.«

21 Sara Ahmed: *Queer Phenomenology. Orientations, Objects, Others*. Durham/London: Duke University Press 2006, S. 159: »What happens when disorientation

Es bedeutet, sich mit den Gefühlen beschäftigen zu müssen, die auffallen, die das Normale in Frage stellen, die das Verhältnis von Macht und Opposition, von Bestehendem und Veränderung herausfordern, weil sie *queer* stehen.

Manch eine*r mag darin die überkandidelte Lust der Reflexion, eines losgelösten Denkens, kurz den so betitelten postmodernen Wunsch erkennen, keinerlei Stabilität, keine Wahrheit gelten zu lassen. Mag dem so scheinen, dann genau aus dem anderen, nicht dem postmodernen Wunsch, sondern aus der Verzweiflung und dem Erschrecken, eine Stabilität vorzufinden, die den Weg zu jeder Wahrheit versperrt hält. Warum? Weil Wahrheit in einer Welt der Relationen, in der alles in Zusammenhang steht, nur dann eindeutig und absolut wird, wenn man der Welt, unserer Wirklichkeit, Gewalt antut. Wahrheit ist relativ. Das heißt, sie ist alles andere als willkürlich konstruiert, sondern multipel bestimmt. Verzweiflung und Erschrecken stellen sich also nicht ein, weil es gegen meine Überzeugung doch die eine Wahrheit gibt, sondern deshalb, weil die Bezugspunkte der Gesellschaft eine so stabile Strukturierung hervorrufen können, obwohl sie mit größtmöglicher Sichtbarkeit den Vielheiten Gewalt antun, die sie in dualisierende oder binarisierende Formen zwingt. Weil sie unverhältnismäßige Mittel aufwendet, nur um die bestehenden Eindeutigkeiten von *A* und *nicht A* beizubehalten, wobei eindeutig definiert ist, was *A* sein kann und selbst die Abweichung reglementiert ist: Nicht jedes andere qualifiziert sich als *nicht A*. Deutlich wird das durch die folgenden Worte von Paul Preciado, wenn er in »Wer verteidigt das queere Kind?« schreibt:

»Die Demonstranten, die am 13. Januar [2013] in Paris gegen die Ehe für alle auf die Straße gegangen sind, haben nicht die Rechte der Kinder verteidigt. Sie treten ein für das Recht, Kinder gemäß der

cannot simply be overcome by the ›force‹ of the vertical? What do we do, if disorientation itself becomes ›wordly‹ or becomes what is given?»

Sexual- und Gendernorm als mutmaßliche Heterosexuelle zu erziehen. Sie marschieren für ihr Recht auf Diskriminierung, Bestrafung und Korrektur jeder Form von Abweichung und Dissidenz. Und sie marschieren, um Eltern nicht heterosexueller Kinder an ihre Pflicht zu erinnern, sich für diese Kinder zu schämen, sie wegzustoßen, sie umzuerziehen.«²²

Es gibt *A*, das Männliche, und *nicht A*, das Weibliche. Was es in dieser Restriktion nicht gibt, ist alles, was *queersteht*, alles, was auch *nicht A* ist und im Entweder-Oder nicht aufgenommen ist. Gegen dieses *Queere*, das nicht geordnet ist, muss man zwingen; es in die Norm bringen und somit eine ungeheure politische und alltägliche Anstrengung vollziehen, ihm nicht doch die Tore zu öffnen, *A* und *nicht A* zu sprengen und damit die Wahrheiten aus dem Korsett der Dualisierung/Binarisierung zu befreien.

Wenn dieser Hinweis auf den relationalen, normierenden und gegebenenfalls *queer*stehenden Charakter des Erlebten und seiner Beschreibung zwar oft genug Anlass ist, denjenigen, die ihn äußern, bloße politische Agenda und Unwissenschaftlichkeit vorzuwerfen, so zeigt sich gerade in den Reaktionen derer, die die objektive Wahrheit verteidigen wollen, ein reaktionärer Gestus. Sie wenden sich der Einfachheit dem »Das war schon immer so und muss deshalb so bleiben« zu, was eine enorme Kraftanstrengung bedeutet, da man sich selbst vor allem verschließen muss, was eine*n in der Welt an Andersartigkeit und Uneindeutigkeit anspricht. Es reicht so weit, dass sogar die sonst so hochgelobte Treue zur Naturwissenschaft ignoriert wird. Denn auch dort zeigt sich nun immer mehr, dass die Ergebnisse dieser Felder immer eine Quantifizierung bedeuten, die nur unter dem Zwang unserer historisch gewachsenen Strukturen wie der Heteronormativität und ihrer Techniken eine Binarisierung

22 Paul B. Preciado: »Wer verteidigt das queere Kind?« In ders.: *Ein Apartment auf dem Uranus. Chroniken eines Übergangs*. Berlin: Suhrkamp 2020, S. 58 f.

ergeben; viel eher aber im Sinne der Pluralität einiges sind, aber nie eins.

Wer sich hier fragt, ob diese Textteile noch etwas mit Gefühlen und Alchemie zu tun haben, der**m* kann ich mit reinem Gewissen antworten: Ja! Denn hier wurde nicht ohne Grund von *Queer*stehen und Heteronormativität geschrieben: Die Abwertung von Emotionen und ihr vormaliger Ausschluss aus der wissenschaftlichen Betrachtung sowie der »guten« politischen Praxis begründet sich nämlich nicht auf einem Teil der Wahrheit über sie, dass sie uneindeutig, schwer zu fassen und momenthaft sind, sondern mit der misogynen Vorstellung davon, dass dies Eigenschaften sind, die eher dem – so wurde es zugeschrieben – passiven, erdverbundenen Weiblichen zukommen, und dies hat(te) nichts in der Wissenschaft und noch weniger in der Politik verloren, da dies die Geschäfte des Sublimen seien. Damit begeht man nicht nur politisches Unrecht, was schlimm genug wäre, man verdeckt auch einen Teil der Wahrheit: nämlich, dass Gefühle konkret, aufdringlich und von erstaunlicher Beständigkeit sein können. Mein ständiger Begleiter ist etwa ein Unbehagen wegen des momentanen Zustandes der Welt. Es ist Teil meiner Grundstimmung; ein Rahmen, der erst verständlich macht, wie sich mein Bezug zur Welt einstellt. Und dabei ist es nicht diffus oder nur als vage Vermutung gegeben. Es ist der Druck auf meiner Brust, wenn ich etwas Neues wage, und es ist der Kloß im Hals, wenn ich mich im Bestehenden zu gemütlich einrichte. Es ist die Vorahnung, die sich immer aufdrängt, dass das, was ist, auf eine Art und Weise ist, die nicht sein müsste. Wodurch alle Grausamkeit und politische Ungerechtigkeit den Anschein eines schlechten, dafür aber lebensbedrohlichen Scherzes annimmt, bei dem am Ende nicht mal die lachen können, die ihn erzählen: Er bleibt ohne Pointe – zumindest solange noch nicht alle Anderen tot sind. Und dieses Unbehagen verlässt mich auch dann nicht, wenn mir mit Erschrecken momenthaft das ganze Ausmaß der Lebensbedrohlichkeit widerfährt. Beides

wird zu einem alchemistischen Amalgam, das nicht getrennt, sondern nur im Umkreisen der Relationen der Situation sich in einer verstehbaren Dimension zeigt.

Die Abwertung von Emotionen gerade wegen ihrer Uneindeutigkeit und amalgamhaften Erlebnisstruktur und – lebensgefährlicher – die Abweichung von der männlichen Norm und der Binarisierung, die in dieser Logik notwendigerweise mit dem weiblichen als einziger rechtmäßiger, wenn auch »niederer« Alternative gleichgesetzt werden musste, gehen Hand in Hand und ließen sich nur dann trennen, wenn man den Blick vor dem verschließen wollte, was uns alltäglich anspringt. Ich will aber hinsehen und hoffe meinen Fokus, der die vorliegende Arbeit als Richtschnur durchzieht, so gewählt zu haben, dass einiges von diesem Alltäglichen schamlos ans Licht gezogen wird, um ihm die Hand zu reichen und dann weiterzuschreiten, weiterzuschreiben an seiner Veränderung. Nun also zur Alchemie der Gefühle.

Die Alchemie der Gefühle ist zu verstehen als eine Wirkung des Sozialen, unserer Interaktionen, dem Verortet-Sein in einem bestimmten Raum zu einer bestimmten Zeit in unserem Körper und seiner Darstellung, unserem Ausgeliefertsein an die Urteile Anderer bei gleichzeitiger Angewiesenheit auf ihre Unterstützung im Umgang mit der Welt und Anderen. Nur in dieser Gemengelage entstehen sie, und nur von ihr aus lassen sich ihre Bezugspunkte verstehen. Exemplarisch lässt sich das sehen, wenn man sich die letzten Seiten des Abschlusskapitels »Conclusion: Just Emotions« aus Sarah Ahmeds *The Cultural Politics of Emotion* vor Augen hält oder vor Augen gehalten bekommt, so wie Sie nun, wenn Sie weiterlesen:

»Emotionen sagen uns viel über die Zeit; Emotionen sind das eigentliche ›Fleisch‹ der Zeit. Sie zeigen uns, dass die Zeit, die es braucht, um sich zu bewegen oder weiterzugehen, die Zeit eines einzelnen Lebens übersteigt. Durch Emotionen bleibt die Vergangenheit an der Oberfläche der Körper haften. Emotionen zeigen

uns, wie Geschichten lebendig bleiben, auch wenn sie nicht bewusst erinnert werden; wie die Geschichten von Kolonialismus, Sklaverei und Gewalt gegenwärtig Leben und Welten prägen. Die Zeit der Emotionen dreht sich nicht immer um die Vergangenheit und darum, wie sie haften bleibt. Emotionen eröffnen auch Zukünfte, indem sie unterschiedliche Orientierungen anderer miteinbeziehen. Natürlich geht es nicht nur um Emotionen, wenn wir über Emotionen sprechen. Die Objekte der Emotionen gleiten und haften, und sie verbinden die intimen Geschichten der Körper mit dem öffentlichen Bereich von Recht und Unrecht. Gerechtigkeit ist nicht einfach ein Gefühl. Und Gefühle sind nicht immer gerecht. Aber Gerechtigkeit beinhaltet Gefühle, die sich auf der Oberfläche der Welt bewegen und Wellen in den intimen Konturen unseres Lebens erzeugen. Wohin wir mit diesen Gefühlen gehen, bleibt eine offene Frage.«²³

Gefühle das »Fleisch der Zeit« zu nennen, ist meiner Meinung nach eine der treffendsten Bestimmungen. In ihr kommt zusammen, was die Vielfältigkeit der Gefühle ausmacht. Sie sind Zeit und Raum, genauer gesagt, sind sie ein bestimmter Abschnitt, ein Verlauf an Zeit manifestiert in einem bestimmten Raum. Die Zeit der Gefühle ist ihre Geschichte, das Fortschreiben dessen, was sie hervorrufen, worauf sie sich beziehen. Der Raum der Gefühle ist ihre Art und Weise der Darstellung, wie

23 Sara Ahmed: *The Cultural Politics of Emotion*. Edinburgh: University Press 2014, S. 202: »Emotions tell us a lot about time; emotions are the very ›flesh‹ of time. They show us the time it takes to move, or to move on, is a time that exceeds the time of an individual life. Through emotions, the past persists on the surface of bodies. Emotions show us how histories stay alive, even when they are not consciously remembered; how histories of colonialism, slavery, and violence shape lives and worlds in the present. The time of emotion is not always about the past, and how it sticks. Emotions also open up futures, in the ways they involve different orientations to others. Of course, we are not just talking about emotions when we talk about emotions. The objects of emotions slide and stick, and they join the intimate histories of bodies, with the public domain of justice and injustice. Justice is not simply a feeling. And feelings are not always just. But justice involves feelings, which move across the surfaces of the world, creating ripples in the intimate contours of our lives. Where we go, with these feelings, remains an open question.«

sie sich in die Körperlichkeit legen, in sie hineinschneiden und Furchen bilden; Spuren des Lachens, der Freude, des Zweifels, des Zorns und der Wut, die nicht nur die einer einzelnen Person sind, sondern sich in den Körpern derer fortschreiben, die am Erleben der Vorangegangenen partizipieren. Kurzum: Wut ist selten nur die Wut einer einzelnen Person. Sie beginnt womöglich alleine, ist aber eine Fortschreibung in allen Nachkommen, deren Situation unverändert erscheint, die weiterhin gezwungen sind, an den Strukturen zu partizipieren, die dieses starke und unbändige »Nein!« der Wut erzwingen.

Man könnte an diesen Gedanken anschließend sagen, nicht nur Identitäten, Ungerechtigkeiten und Zwänge wiederholen sich in nachkommenden Generationen, sondern auch die damit verknüpften emotionalen Antworten auf die Situationen, wodurch sie ebenfalls wie etwas wirken können, das natürlich ist; in ihrer Reproduktion naturalisierende Effekte zeitigen. Durch diesen Prozess werden Aussagen plausibel, die beispielsweise als Zuschreibungen zu den Geschlechtern in ihrer binarisierten Form männlich und weiblich passen, aber auch solche, die bestimmten Kulturen ein »hitziges Temperament« zusprechen, oder ähnlich prorassistische Aussagen. Bezogen auf Geschlechter bedeutet diese Überlegung, dass man zuallererst den Gedanken suspendieren muss, dass Gefühle sich nur als Ausbrüche, Zusammenbrüche oder Ähnliches zeigen, dass also nur Eruptives »wirklich gefühlt« ist. Ganz im Gegenteil sind auch Verslossenheit, Abgeklärtheit – also Bestimmungen von Ruhe – nicht das Andere der Gefühle, sondern selbst Formen emotionaler Verhaltensweisen. Worauf ich hinaus will, ist, dass sowohl Ruhe und Gelassenheit – in unserer Kultur eher männlich konnotierte Gefühle – als auch Gefühlsausbrüche und Zusammenbrüche –, was eher mit Femininität in Verbindung gebracht wird, Zuordnungen aus Willkür sind. Und genau diese Zuordnung erscheint immer noch – auch wenn sie oft angezweifelt und ihre Falschheit offengelegt wurde – im Alltag als die natürliche Weise binarisier-

ten Umgangs mit der Welt. Was die von mir vertretene These nun ausmacht, ist, dass an dieser Stelle nicht von Natur, Wesen oder sonstigem die Rede ist, sondern von sozialen Situationen und Strukturen, die sich in den Gefühlen zeigen. Schauen wir also für ein Beispiel auf die vermeintlich rationale Ruhe, die der Männlichkeit zugesprochen wird.

Was ist diese Ruhe? Vornehmlich kein Gefühl, zumindest würden wir sie im Alltäglichen kaum als solches benennen. Ich möchte jedoch sagen, es ist ein Gefühl, und zwar ein Gefühl der Abstraktion, des Abstandes, der ein Nichtinvolviertsein bedeutet. Es handelt sich bei dem, was ich hier benenne, nicht um eine Form der Ruhe, wie sie sich einstellt, wenn man sich aus einem Gewusel herausbewegt oder bei der Kontemplation in der Natur, beim Blick auf die Weite des Meeres. Dies ist Ruhe vor der Geschwindigkeit des Denkens, der Reflexion und des Planens. Das, was ich meine, ist das Gegenteil, ein Unbeteiligtsein, ein Sich-Herausziehen aus der Betroffenheit durch das Denken. Nicht die Umgebung verschafft dann Ruhe vor dem Denken, sondern das Denken verschafft Ruhe vor der Umgebung. Das Abschätzen, auf Distanz gehen, um in aller Ruhe einen Plan zu machen, der wohlgedacht *erscheint*, ist aber nichts typisch Männliches, sondern es ist an Bedingungen geknüpft. Zuerst ist dabei zu nennen, dass man nicht völlig, nicht komplett von der Situation vereinnahmt sein darf. Sie darf eine*n nicht vollends angehen, eine*n nicht überwältigen: Sie darf eine*n nicht wirklich gefährden. Und genau an diesem Punkt sind wir dort, wo die Situation mit den sozialen Strukturen zusammenkommt. Denn diese Nicht-Gefährdung gründet sich auf mannigfache soziale Bedingungen, der Zugehörigkeit zu einer besserverdienenden Klasse, zumeist der »weißen/hellen« Farbe der Haut, der Darstellung des männlichen Geschlechts und der heteronormativen sexuellen Orientierung. Wer all diese Punkte verkörpert, ist deutlich seltener von Situationen direkt gefährdet, kann ruhiger mit ihnen umgehen, sich denkend von ihnen lösen, rational

wirken, ein Gefühl der Ruhe ausstrahlen, wird zur Ruhe gezwungen, wenn man sich nicht aktiv gegen sie entscheidet, sich nicht der Bedeutung der Situation für Andere gewahr werden lässt. Wer diese sozialen und anderen Bedingungen nicht erfüllt, wer wirklich gefährdet ist, die*r kann nicht ohne enorme Anstrengung diese Ruhe fühlen, und dies nicht unbegründet, denn diese Ruhe kann den Moment der Inaktivität darstellen, der die Gefährdung zur Wirklichkeit reifen lässt. Wer wirklich gefährdet ist, wird zum stetigen Aufgewühlt-Sein gezwungen.

Was sage ich also Weiteres, was nicht schon lange in feministischer, intersektionaler Literatur deutlich ausgesprochen wurde? Nichts. Aber es scheint weiterhin betont werden zu müssen, um auch in das alltägliche Denken vorzudringen. Aber nicht nur deshalb schreibe ich es, sondern weil darin die Naturalisierung der Gefühle, ihre geschlechter- und herkunftsspezifische Zuordnung als essenziell für diese oder jene Gruppe an Personen deutlich wird, ihre Vererbbarkeit oder besser ihre Weitergabe von Generation zu Generation bei gleichbleibenden Strukturen und Gesellschaftsverhältnissen erklärt. Konkreter: In einer patriarchalen, heteronormativen, rassistischen, antisemitischen, antimuslimischen, sexistischen, (post)kolonialen, kapitalistischen Gesellschaft mit entsprechenden strukturellen Formen haben es weiße, heterosexuelle, christlich sozialisierte, vermögende Männer einfacher, was heißt, sie werden weniger gefährdet und können so rationaler – was ruhiger und weniger involviert bedeutet – wirken. So sind Zuschreibungen bestimmter Gefühle ebenso abhängig von sozialen Strukturen wie bestimmtes Wissen und bestimmte Verhaltensweisen, was ihren amalgamartigen Charakter nur noch verstärkt, da Gefühle sich nicht nur gegenseitig überlagern, sondern auch mit anderen Fähigkeiten vermischt sind.

Um auf den theoretischen Hintergrund meiner Aussagen zurückzukommen: Den Begriff »natürlich« verwende ich in diesem Text in der momentan geläufigen Form, nämlich als Phäno-

men beziehungsweise Chiffre, die beschreibt, dass die beständige Wiederholung einer Sache dazu führt, dass diese Sache wie nach einem unerschütterlichen Gesetz ablaufend oder identisch mit diesem seiend erscheint; als natürlich eben. »Naturalisierend« bedeutet in diesem Zusammenhang dann, dass ein Prozess am Laufen gehalten wird, der eine ebensolche beständige Wiederholung bedeutet und so eine Sache zur Natur erklären soll. Dieses Verständnis von natürlich und naturalisierend schließt an Überlegungen an, die in der Forschung zu Intersektionalität innerhalb von Ungleichheiten häufig den Ausgangspunkt bilden, um die Auswirkungen verschiedener Naturalisierungen und deren Verschränkung in der Wirkung von Diskriminationsformen zu bestimmen. Zusammengefasst lässt sich mit Blick auf diese Art der Theoriebildung in den Worten von Gabriele Winker und Nina Degele sagen:

»[A]uf der Grundlage hierarchisierter Differenzkategorien konstruieren Individuen nicht nur unterschiedlichste Identitäten, sondern reproduzieren gleichzeitig hegemoniale symbolische Repräsentationen und hierarchisierte materialisierte Strukturen. Geschieht dies unter Rückgriff auf Naturalisierungen, dockt dies ebenso an vermeintlich sicheres wissenschaftliches wie auch an Alltagswissen an, verleiht Identitäten, Strukturen und Repräsentationen zusätzliche Glaubwürdigkeit und festigt letztlich die Reproduktion des Gesamtsystems.«²⁴

Diese Festigung von Identitäten und hegemonialen Strukturen ereignet sich aber nicht nur in der Form wissenschaftlichen und alltäglichen Wissens, sondern auch in der Art und Weise, wie sich unsere Körper darstellen, wie sie ihre Gestimmtheit offenbaren: in den Gefühlen. Dies habe ich im vorherigen Absatz versucht, am Beispiel der Ruhe nachvollziehbar zu machen.

24 Gabriele Winker & Nina Degele: *Intersektionalität. Zur Analyse sozialer Ungleichheiten*. Bielefeld: transcript 2009, S. 62.

Und ich möchte zum Abschluss dieser kurzen Passage auch darauf verweisen, dass meine Überlegungen durch den Begriff der Intersektionalität gebündelt wurden, aber ihren Ausgang im Existenzialismus nehmen.

Dies trifft auf alles von mir bisher Geschriebene zu und ist auch an dieser Stelle explizit zu machen. Am besten lässt sich dies durch folgende Textstelle wieder ins Gedächtnis rufen, in der Jean-Paul Sartre über Emotionen schreibt: Laut ihm lässt es sich phänomenologisch beweisen,

»dass die Emotion eine Wesensrealisierung der menschlichen-Realität [sic] ist, insofern sie *Affektion* ist, dann [bleibt] es ihr unmöglich [...] zu zeigen, dass sich die menschliche-Realität [sic] notwendig in ganz bestimmten Emotionen manifestieren muss.«²⁵

Es bleibt immer notwendig, sich der konkreten Situation – oder wie Sartre es nennt – sich der »Empirie«²⁶ zuzuwenden. Diese ausformulierte Notwendigkeit der Zuwendung bestimmt, dass es unmöglich ist, sich den Gefühlen auf eine rein abstrakte und von der Situation losgelösten Art und Weise zu widmen. Ihnen einen Platz innerhalb der Fähigkeiten, die uns die Welt erleben lassen, zuzuweisen ist wohl möglich.²⁷ Aber die Bedeutung wirklich zu verstehen, ist nicht möglich, ohne sich der Geschichte, den Strukturen und den Formen der Unterdrückung, ebenso wie denen des Widerstands zuzuwenden.²⁸

25 Jean-Paul Sartre: »Skizze einer Theorie der Emotionen«. In: Ders.: *Die Transzendenz des Ego. Philosophische Essays 1931–1939*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt 1997, S. 318.

26 Vgl. ebd.

27 Vgl. Paul Helfritzsch: *Als Andere unter Anderen. Darstellungen des Füreinander als Weg zur Solidarität*. Bielefeld: transcript 2020, S. 43, 94.

28 Vgl. ebd. S. 185 ff. Die hier angegebenen Seiten beschäftigen sich mit der Umfänglichkeit der Situation als immer schon schwer und leicht in unterschiedlichem Maß, woraus sich unterschiedliche Intensitäten ergeben, wie Andere im Horizont erscheinen. Damit bilden sie auch einen Hintergrund dafür, wie theoretisch betrachtet werden kann, in welcher Form Andere und Situationen uns emotional zumute sind.

Diesen Beginn abschließen möchte ich deshalb mit einem Blick auf die Beschreibung der Wut in konkreten Situationen von Audre Lorde. Damit möchte ich deutlich machen, was die verbindende, über Generationen- und Ländergrenzen gehende, zusammenschweißende Fähigkeit von Gefühlen ausmacht und wie sich diese eben darin gründet, dass Gefühle ein Amalgam aus historisch gewachsenen sozialen Strukturen sind. Lorde schreibt bezeichnenderweise Folgendes über ihre Wut und ihren Ärger:

»Meine Antwort auf Rassismus ist Wut. Mein ganzes Leben lang habe ich mit dieser Wut gelebt, ich habe sie ignoriert, von ihr gezehrt und gelernt, sie zu nutzen, bevor sie meine Visionen in Schutt und Asche legen konnte. Aus meiner Angst vor der Wut habe ich nichts gelernt. Auch ihr werdet aus eurer Angst vor der Wut nichts lernen.«²⁹

Um dann fortzufahren, mit der Wut und dem Ärger der Frauen allgemein und spezifisch derjenigen Frauen, die auf Rassismus antworten:

»Frauen, die auf Rassismus reagieren, reagieren auf ihre Wut; sie sind wütend auf Ausgrenzung, auf nie hinterfragte Privilegien, auf rassistische Verzerrungen, auf Schweigen, Missbrauch, Stereotypisierungen, Abwehrhaltungen, falsche Bezeichnungen, Verrat und Vereinnahmung.«³⁰

Wenn Lorde also davon spricht, dass ihre Wut eine Antwort auf Rassismus und Ungerechtigkeiten in einem umfassenderen Sinne ist, dass es die Antwort der Frauen auf eine ebensolche Situation ist, dann verweist sie damit auf die Verwandtschaft und Verbindung zwischen denen, die Wut empfinden, über Ort und Zeit hinweg. Dieses Gefühl ist *vergemeinschaftete Antwort*

29 Audrey Lorde: »Vom Nutzen der Wut: Wie Frauen auf Rassismus reagieren«. In dies.: *Sister Outsider*. München: Hanser 2021, S. 13.

30 Ebd.

auf das widerfahrene Unrecht über Generationen und Ländergrenzen hinweg.

Doch nicht nur die Wut partizipiert an dieser Überlagerung von Raum, Zeit und Strukturen, ebenso tut dies die Angst vor der Wut, die eine Kehrseite der rationalen Ruhe der »weißen, wohlhabenden, heterosexuellen« Gesellschaft ist. Dieser trennende Schild, der zurückhält und eine*n auf sich selbst zurückwirft, der in diesem Fall auf die Wut selbst antwortet, ist ebenfalls eine Überlagerung, ein Gefühl, das als strukturelle Antwort verstanden werden kann, wenn Wut unerwünscht ist; wenn sie zu viel Aktionspotential und Widerstand freisetzt, dann wollen diejenigen, die ich zuvor als die weniger Involvierten, die nicht Gefährdeten beschrieben habe, dass sie nicht mit der Involviertheit und Gefährdung der Anderen belästigt werden, die sich in der Wut ausdrücken.

Um diese Überlagerungen und Wechselseitigkeit, dieses Amalgam der Gefühle und seine alchemistische Herstellung wird es im Folgenden gehen, aber auch um die Möglichkeiten, trotz alledem Gefühle zu unterscheiden. Weiterführen werde ich meine Gedanken in den nächsten Abschnitten zuerst mit der Überlagerung der Gefühle, um anschließend zur Unterscheidung fortzuschreiten.

Emotionale Überlagerungen: Die Euphorie der Wiederholung

Die politischen und gesellschaftlichen Dimensionen sollten schon im einführenden Teil dieser Sektion klar geworden sein. Nichtsdestoweniger gilt es, sie noch expliziter zu machen und die Bedeutung emotionaler Überlagerungen für das Verstehen eben solcher sozialen Verhältnisse zu betonen. Darum wird es also im Folgenden gehen. Außerdem wird immer wieder aufblitzen, dass es in diesem Abschnitt Thema ist, wie Gefühle sich

uns aufzwingen, sich leiblich einschreiben, sich letztlich zur Darstellung zwingen und sich durch Andere darstellen.

Was mit meinem Verweis auf die Bedeutung von Gefühlen innerhalb des sozialen Gefüges und der Welterschließung schon ausgeschlossen sein sollte, ist, dass ich wie William James oder Sigmund Freud Gefahr laufe, Emotionen oder Gefühlen in der Bestimmung dessen, was sie sind, eine Funktionslosigkeit zu attestieren. Das hieße nämlich, ihnen eine bloße Gerichtetheit auf eine*n selbst einzuschreiben, als gäbe es nichts, was verdeutlicht, wie sie wirken und was damit angezeigt würde, als würden Gefühle sich nicht in den sozialen Raum zwängen und eine Darstellung füreinander aufführen. Auf diesen Umstand in den Theorien von James und Freud weist Anja Behringer sehr ausführlich hin, und ihr kann in dieser Interpretation der beiden Theoretiker*innen nur zugestimmt werden.³¹

Entgegen einer etwaigen Funktionslosigkeit der Gefühle schreibt mein Versuch, sie zu bestimmen, ihnen eine fast überbordende Funktionalität zu, wenn das bedeutet, ihnen Bedeutung zuzusprechen und sie nicht nur als ereignishaft Störfaktoren zu sehen, wie dies nach der Deutung von Aaron Ben-Ze'ev getan werden könnte. Er ist überzeugt, Gefühle seien immer nur in ihrem Wechsel zu erleben, immer dann also, wenn sich die Amplitude der Normalität senkt oder hebt.³² Was sie zu Ausfällen des Normalen macht, nicht aber zu etwas zu ihm Gehörigen. Der Vorteil dieser Beschreibung liegt auf der Hand: Sofort wären Gefühle mit einem Wechsel verbunden, einer Schwankung, etwas Außergewöhnlichem, und man müsste sich nur diese Extremfälle besehen, um sie genauer zu bestimmen. Doch wenn man diesen Weg einschlägt, verliert man die Möglichkeit, sie als Teil des alltäglichen Lebens zu bestimmen, sie als normal

31 Vgl. Anja Berninger: *Gefühle und Gedanken. Entwurf einer Adverbialen Emotions-
theorie*. Münster: Mentis 2017, S. 52, 309.

32 Vgl. Aaron Ben-Ze'ev: *Die Logik der Gefühle. Kritik der Emotionalen Intelligenz*.
Frankfurt am Main: Suhrkamp 2009, S. 21 f.

zu bezeichnen und ihr Vorhandensein zu akzeptieren, auch in Situationen, die keinen aufregenden, aufrüttelnden und besonderen Charakter haben.

Hier lässt sich nun auf *Das Normale und das Pathologische* von Georges Canguilhem verweisen und darauf, dass in dieser Form über Normalität zu sprechen, dem nahe kommt, was er den »polemischen Teil des Normalen« nennt: »Polemisch ist der Begriff gerade darin, dass er den der eigenen Geltung nicht unterworfenen Bereich des Gegebenen negativ qualifiziert und doch auf seiner Einbeziehung beruht.«³³ Das angeblich Ruhige und Unbewegte, das – wie man es mit Ben-Ze'ev nennen muss – Unemotionale und Ungefühlte steht als Normalität, die auch dem Gefühlten, dem Unnormalen, der Abweichung seine Gesetze aufzwingen will. Das hieße hier nun sowohl dem Wechsel, den aufregenden Gefühlen, als auch dem bleibenden Verlauf, der beständigen Gestimmtheit von Unbehagen bis Euphorie, Unrecht zu tun. Weder erstere Gefühle noch letztere noch alle dazwischen sind normal oder unnormal.

Durch diesen Umgang geraten diejenigen Gefühle aus dem Blick, die sich nicht wie eine Stimmung – um ein Wort der phänomenologischen Tradition zu gebrauchen – atmosphärisch im Hintergrund wabernd, undeutlich und doch bedeutsam zumeist entziehen (ohne Frage gibt es diese Phänomene), sondern alles bestimmend den Vordergrund und Hauptfokus bilden, neben dem sich alles abspielt. Diese – nicht durch ihre Ereignishaftigkeit, sondern ihre schiere Ausdauer – intensiven Emotionen sind eben jene, in denen sich das alchemistische Hin und Her und Durcheinander ereignen kann, der Ort, an dem es besonders beschreibbar wird. Gerade an diesen intensiven Gefühlen wie dem Unbehagen oder der Euphorie lässt sich zeigen, dass Emotionen komplexe Antworten sind, durch die die Vielschichtigkeit der

³³ Georges Canguilhem: »Zwanzig Jahre später ...« In ders.: *Das Normale und das Pathologische*. Berlin: August Verlag 2013, S. 254.

Situation zwischen sozialen Hierarchien, Strukturen, aber auch individuellem Anspruch und Bedürfnis erlebbar wird.

Überschattet durch Euphorie und Unbehagen

In der Euphorie, der laut Wörterbuchdefinition »übersteigerten Heiterkeit, die dem objektiven Zustand nicht entspricht«, also durchaus grundlos benannt werden kann – um nicht immer mit negativ beladenen Beispielen aufzuwarten –, lässt sich zeigen, was so eine Überlagerung ausmacht. Es geht hierbei darum, zu zeigen, wie das Erleben der Situation abläuft, wenn man die Emotion nicht als diffusen Rest beschreibt, weil sie irrational sein muss, sondern wenn man ihr den Raum gibt, den sie im Erleben beansprucht. Dadurch wird nicht nur theoretisch eine abweichende Beschreibung geliefert, sondern auch ein Horizont des Erlebens selbst eröffnet, in dem Gefühle einen anderen Raum einnehmen können, in welchem durch ein verändertes Denken und Sprechen über Emotionen auch ihr Erleben eine andere Deutung erfährt.

Die Euphorie wird gerne als Stimmung oder objektloses Fühlen bestimmt, was dann hieße, dass sie ohne Weltbezug aus dem Subjekt selbst entsteht, da nicht dieses oder jenes sie auslöst, sondern sie als unerwartetes Widerfahrnis auftaucht.³⁴ Wenn man nun diese starke Form der Objektlosigkeit proklamiert, dann scheint es nur verständlich, wenn gerade diese Arten des Fühlens als besonders subjektiv bestimmt werden und sie auf Grund der – so scheint es zumindest – reflexiv unzugänglichen Ursache ein Hauch von Unbewusstem umweht.³⁵ Die Euphorie selbst ist nun alles andere als unbewusst und der Reflexivität entzogen, ihr kann jeglicher Bezug zuteilwerden, indem ein

34 Vgl. Hendrik Schröder: *Emotionen und politisches Urteilen. Eine politikdidaktische Untersuchung*. Wiesbaden: Springer VS 2020, S. 116.

35 Vgl. Christian von Scheve: *Emotionen und soziale Strukturen. Die affektiven Grundlagen sozialer Ordnungen*. Frankfurt am Main/New York: Campus Verlag 2009, S. 13.

Fokus gesetzt wird, sei er selbst gewählt oder durch Andere dorthin gelenkt. Setzt man also diesen Fokus, so erscheint die Euphorie der Reflexion als vollkommene Freude, ein die Brust weitendes Glücksgefühl, das immer wieder von Ausbrüchen des überwältigenden Guten in Gestalt eines kleinen Schmunzeln, eines Lächelns, glasiger gerührter Augen und etwaiger Freudenrufe oder lauthals schreiendem Gelächter begleitet wird. Eine Grundstimmung also, nicht aber, weil sie das Erste für irgendetwas wäre – so weit darf diese metaphorische Bezeichnung nicht gedehnt werden –, sondern weil sie weiterhin bestehen bleibt, auch wenn andere Emotionen sich abzeichnen, sich mit ihr vermischen, mit in sie eingehen.

Die Euphorie, nehmen wir sie als Phänomen grundloser Heiterkeit ernst, ist nicht die Heiterkeit wegen etwas, nicht die Freude über ein Wiedersehen, nicht das Triumphgefühl des Gelingens oder die Erleichterung nach einer angespannten Suche. Sie ist die Heiterkeit selbst, ohne dass ein Gegenstand sich ihrer bemächtigt hätte, und gerade deshalb erscheint sie zugänglich, ihr Grund jedoch nicht. Dieser verwischt gänzlich, da der Fokus gefüllt ist mit Euphorie, die reflexive Wendung auf die Euphorie, während man euphorisch ist, muss selbst als Teil der Euphorie gesehen werden, die ebenfalls grundlos heiter ist. So kann es sinnvoll erscheinen, sie als Ausbruch aus dem Unbewussten zu beschreiben als eine Heiterkeit, die entspringt, sich löst und um sich selbst kreist. Dabei verdrängt sie nicht den Triumph, nicht den Zweifel oder die Befürchtung, der die Erleichterung nachfolgt, und auch die Freude und das Wiedersehen verschwinden nicht in der Euphorie, doch stehen sie neben ihr. Die Heiterkeit selbst hat den Taktstock übernommen.

Aber in welcher Form? Meiner Meinung nach widerfährt uns Euphorie in der unbegründbaren, deshalb anhaltslosen Wiederholung unverschuldeter, problemloser und leichter Lebbarkeit der Situation. Ohne erkennbares Zutun von irgendjemandem geschieht nichts Schlechtes, und damit nicht genug, erscheint

der Bezug zur Welt selbst als heiter, zeigt sich eine grundlose Heiterkeit, denn etwas Gutes ist ebenfalls noch nicht eingetreten – außer jemand argumentiert so verdrießlich, dass schon das Fehlen von Schlechtem etwas Gutes ausmacht. Die Euphorie dirigiert, und damit wird der Bezug auf die Situation heiter, der Bezug auf die Euphorie ebenfalls, und so ist der gesamte Bezug zur Welt einer, der gelöst ist.

Was ist damit nun gewonnen? Wenn es etwas zu gewinnen gab, dann wohl nur einen veränderten Blick: die Euphorie als anhaltslose Wiederholung leichter Lebbarkeit als Leichtlebigkeit. Würde man nun an dieser Stelle innehalten, die Beschreibung beenden, so hätte man sicher eine nette Bestimmung dessen, was man über die Euphorie sagen kann und womit man nicht falschliegt. Dieses Gesagte wäre aber noch ohne wirkliche Bedeutung, zumindest dann, wenn Bedeutung immer heißt, dasjenige zu benennen, was das Subjekt, die Menschen ausmacht, nämlich ihre Verbundenheit, ihr Angewiesen- auf und Ausgeliefertsein an Andere. Auf welche Art und Weise kann diese Beschreibung der Euphorie in diesem Verständnis Bedeutung erlangen? In dem man sich deutlich vor Augen führt, dass diese Leichtlebigkeit, die sich in der Euphorie darstellt, selbst wenn niemand sie verursacht, doch nicht im leeren Raum und nicht zu keiner Zeit existiert. Und wenn eine*m dann die Euphorie widerfährt, der Bezug zur Welt also ganz leichtlebig wird, dann geschieht das nicht aus dem Nichts, sondern, weil dieser Ort und diese Zeit – und hier kommt das subjektive Element ins Spiel – es für die Euphorie empfindende Person ermöglichen, ungezwungen, leichtlebig und heiter auf die Welt Bezug zu nehmen. Das bedeutet, dass in dieser Situation die strukturellen Zwänge und die Gebundenheit suspendiert sind, die Euphorie also das Vernehmen darstellt, das weder gezwungen noch befreit, also ungezwungen ist, ohne dass jemand dafür verantwortlich wäre, noch ein Grund angegeben werden könnte, wer oder was dieses Widerfahrnis verursacht hat.

Somit lässt der Blick, der die Euphorie im Zusammenhang, dem Netz der Strukturen, sieht, eine besondere Beurteilung des Raumes und der Zeit zu, die allerdings keinen Grund für die Euphorie angeben können, wenn man nach einer kausalen Ursache fragt. Jedoch lässt sich aus der Art und Weise, wie die Euphorie sich zeigt, erfahren, dass sie die Wirkung eines unerklärlich ungezwungenen Erlebens ist. Damit verflüchtigt sich ihre Unzugänglichkeit jedoch nicht, denn die Ungezwungenheit ist ja eine, die niemand verantwortet, die nichts begründet und die den Anderen und unserem Ausgeliefert- sowie Angewiesensein entzogen ist. Die Euphorie wird also nicht auf einmal zur grundvollen Heiterkeit, aber die Grundlosigkeit wurde über ihr Was hinaus auch dem Wie nach beschrieben, wodurch sich eine nicht ganz unerhebliche Auskunft über die Situation, in der man euphorisiert ist, erfahren ließ: Es ist die Ungezwungenheit von sozialen Strukturen, die sie darstellt, der Moment, in dem man weder gezwungen noch befreit wird, das Fehlen eines sonst bestehenden Drucks.

Wohin führt aber dieser Weg? Was lässt sich nach dieser Beschreibung anderes sagen, als was ohne sie gesagt werden könnte? Es ist Folgendes: Wenn die Euphorie diese Intensität bedeutet, das Leben leicht und heiter erscheinen zu lassen, so rückt sie nicht in den Hintergrund, bildet nicht die Grundierung des Fokus, wenn etwas anderes hinzutritt, sondern sie verbleibt der Fokus. Ist man euphorisch, ist man in gewissem Sinne immunisiert gegen die Schwere und Unwägbarkeit, die eine*n inmitten des Netzes sozialer Strukturen oft begleiten. Selbst der Gedanke an bevorstehende Probleme, die Furcht vor einer Situation sind dann weniger intensiv als ohne Euphorie, da die Ungezwungenheit der Furcht, dem Stress und anderen Unannehmlichkeiten für ihr Andauern den Stachel zieht.

So ist es – um das Ganze an einem Beispiel noch konkreter zu machen – ab und an einer starken Euphorie zu verdanken, sich auf die Straße zu trauen, speziell in roten Absatzschuhen aus Samt, einer Netzstrumpfhose, Culottes, Lippenstift, Ohrringen,

Vollbart, kurz, in völliger Verqueerung bestimmter, immer noch hegemonialer Vorstellungen davon, wie ein Mensch, den man gerne für einen Mann halten will, auf der Straße, im Café und der Tram auftreten soll. Ohne eine Heiterkeit, die sich als Fehlen von Druck durch die Situationen zieht, die eine*n mit Blicken deutlicher Ablehnung, Kommentaren und anderen Lästigkeiten gängeln und Unbehagen erzeugen sollen, wäre so mancher Gang im Licht des Tages unmöglich. Doch in einer Situation wirklicher Euphorie treten diese Blicke an den Rand und verbleiben im Status kleiner, unbedeutender Begebenheiten, die nicht die Kraft haben, den Druck und die sozialen Strukturen wieder an eine*n zu legen. Grazie und mit dem leichten Lächeln – vielleicht dem Anflug von Verachtung – lässt man unbedeutend, was es nicht wert wäre, die eigene Heiterkeit anzugreifen.

Doch natürlich ist diese Euphorie, das Fehlen von Druck, nicht beständig gegen die regen Versuche und permanenten Anrufe, sich wieder, in der von der Hegemonie gebilligten Norm, einzufinden und sie wie andere auch fortlaufend zu reproduzieren. Irgendwann erliegt man doch wieder dem Widerfahrnis der Strukturen – dem nicht notwendig Ablehnung oder ein gänzlich schlechtes Gefühl folgen muss. Doch stellt sich für diejenigen unter uns, die in der Euphorie aller erst grazie und ungezwungen durchs Tageslicht schreiten können, nicht selten eher ein beständiges Unbehagen ein, wenn sie mit den Zwängen der sozialen Strukturen, der Art und Weise, wie man sich verhalten soll, konfrontiert sind. Und damit meine ich nicht unbedingt *nur* diejenigen, die man gerne als Außenseiter*innen stigmatisiert, sondern auch die augenscheinlich normalen Personen, die zu Recht mit Unbehagen bestehenden Normen und Zwänge sozialer Strukturen entgegenschauen.³⁶

Was sich in der Euphorie an Drucklosigkeit darstellt, lässt sich nun – nicht als ihr Gegenteil, sondern als komplementäres An-

³⁶ Vgl. Didier Eribon: *Überlegungen zur Schwulenfrage*. Berlin: Suhrkamp 2019, S. 185.

deres – im Unbehagen als Bedrängung finden. Es steht ebenso im Fokus und drängt anderes an den Rand oder verschmilzt mit ihm, wie es in der Euphorie geschieht. Das Unbehagen ist, widerfährt es erst mal, eine beständige Begleitung und die Darstellung dessen, dass unter den bestehenden sozialen Strukturen zu leben nicht bedeutet, leicht mit ihnen umgehen zu können; dass besagte Strukturen Stolpersteine verkörpern, die alles andere an den Rand drängen. Ist es unbehaglich, dann wird eine mögliche Freude weniger intensiv, aber auch eine weitere als unangenehm widerfahrene Begebenheit wird weniger ausdifferenziert, weniger eindeutig, reiht sich ein in das fokussierte Unbehagen. Es wird überspült. Dies – auch wenn ich es erst jetzt anspreche – gilt natürlich nicht nur für das Unbehagen, auch die Euphorie hat diesen entdifferenzierenden Charakter: Auch hier wird zusätzliche Heiterkeit Auslösendes eher generell in den Wellen der Euphorie verschluckt, als dass man sich zu einer genauen Betrachtung und Reflexion dazu bestärkt fühlen würde. So entgeht einer*in Euphorie und Unbehagen oft das Besondere an den Situationen, in denen man beides erlebt, da das Generelle der Strukturen als fehlender Druck und beständiges Gedrängtsein den Fokus vereinnahmt. Sowohl Euphorie als auch Unbehagen überschatten andere Widerfahrnisse und das Erleben also eher, als dass sie dessen Grundierung darstellen. Sie haben somit eine starke amalgamierende Wirkung und erschweren den Blick auf das Besondere der individuellen Situation, andererseits legen sie den Fokus auf einen generellen Aspekt der sozialen Strukturiertheit der Raum-Zeit, in der man sich durch sie wiederfindet.

Zur Überlagerungstendenz, etwas Generelles

Was ich versucht habe, hier an der Überlagerung, besonders an der der Euphorie zu zeigen, ist, dass wenn man die von mir gegebene Definition, was ein Gefühl ist (das erlebte Widerfahrnis der sozial strukturierten Raum-Zeit) aufgreift, man nicht um-

hinkann, die Performativität der Gefühle mitzubestimmen: Das bedeutet, dass sie Widerfahrnisse sind, also nicht durch die Eigenständigkeit der Subjekte erwählt werden, zugleich aber sind sie auch nicht einfach die Produkte einer Uneigenständigkeit und der Determinanten der Welt. Angewiesen und ausgeliefert wird man sowohl von Euphorie als auch von Unbehagen in die Position gebracht, zu formen, formen zu müssen, was sie an den Situationen enthüllen und damit, wie diese fortgeschrieben werden. Sie ermöglichen es, so zeigt es sich deutlich in der Reflexion auf sie, das generell Unbehagliche zu benennen und es damit anzugehen, wie auch sich durch die euphorische Leichtigkeit zu Formen der Darstellung zu bringen, die davor außerhalb des Tragbaren gelegen, nicht mal erschienen.

In beiden Fällen scheint dieser Bezug auf sie etwas Kathartisches zu beinhalten, weil das Benennen so wirken könnte, als würde sie eine Reinigung von dem Gefühl beinhalten, so wie es auch in der aristotelischen Tradition durch das Theater erreicht werden sollte.³⁷ Doch anders als das Theater es ermöglicht, in dem die Gefühle evoziert werden, um sich von ihnen zu reinigen, sie loszuwerden, hat das Widerfahrnis sozialer Strukturen selbst bei seiner Benennung nichts Reinigendes. Denn im Unterschied zur künstlerischen Vorführung der Emotionen laufen sie nicht vor uns ab. Sie werden durch uns selbst aufgeführt. Aufgeführt nach einem Skript, das historisch gewachsen und plural ausgestaltet ist. Es ist ein Skript, das sich nicht explizit dazu äußert, wie aufgeführt werden soll, jedoch aus der Verschränkung von Differenzierungs- und Abwertungsmechanismen des Kapitalismus – wie Klasse, Geschlecht, Kultur, Rassifizierung und körperliche wie geistige Gesundheit – einen Rahmen vorgibt, aus und in dem bestimmte Erscheinungsformen von Gefühlen ihre Auftritte durch uns haben. Was ich damit genau meine, werde

37 Vgl. Christoph Rapp: »Aristoteles: Bausteine einer Theorie der Emotionen«. In Hilge Landweer & Ursula Renz (Hg.): *Handbuch klassische Emotionstheorien. Von Platon bis Wittgenstein*. Berlin/Boston: de Gruyter 2012, S. 59.

ich im nächsten Kapitel vertiefen und in »Wut: brennende Motivation, löschendes Kalkül« explizit mit einer Beschreibung von Wut in einer eher gutbürgerlichen Tradition und der Wut Schwarzer Frauen an Bestimmungen von Audre Lorde erweitert ausführen.

An dieser Stelle möchte ich Hilge Landweers Satz borgen, um ihn auf das von mir Besprochene anzuwenden: »Alle diese Probleme betreffen zentral die Struktur und Funktion der Gefühle.«³⁸ Ich möchte ihn also darauf beziehen, dass Emotionen die erlebten Widerfahrnisse der Raum-Zeit sind, darauf, dass ihr Widerfahrnischarakter beides beinhaltet, aktivische und passivische Elemente. Sowie darauf, dass ihre konkreten Erscheinungsformen im Rahmen eines Skripts aufgeführt werden, das sich aus den Verschränkungen der kapitalistischen Differenzierungs- und Abwertungsmechanismen ergibt. Alle diese Äußerungen »betreffen zentral die Struktur und Funktion der Gefühle«. Und das tun sie nicht, weil sie irgendwie damit verbunden sind, sondern weil das hier Dargelegte die Struktur der Gefühle aufzeigt und damit ihr Funktionieren, die Art und Weise, wie sie erlebt werden, verdeutlicht. Funktion meint, und damit möchte ich diese Gedanken vorerst beenden, nicht einen Zweck innerhalb einer rationalen Ordnung zu haben, sondern ein Auftreten zu beschreiben, ein Wie, das immer historisch gebunden und intersektional verschränkt ist.

Dieser Vorschlag, Emotionen zu beschreiben, ist also alles in allem ein Versuch, der Landweers Metapher aufnimmt, welche von ihr selbst als möglicherweise strittig oder problematisch bezeichnet wird.³⁹ Nämlich »die einzelnen Fäden, die erst miteinander verwoben werden müssen, um die Struktur zu bilden,

38 Hilge Landweer: »Struktur und Funktion der Gefühle. Zur Einleitung«. In dies. (Hg.): *Gefühle – Struktur und Funktion. Deutsche Zeitschrift für Philosophie. Zwei-monatsschrift der internationalen philosophischen Forschung Sonderband 14*. Berlin: Akademie Verlag 2007, S. 8.

39 Vgl. ebd. S. 9.

welche die Gefühle besitzen«,⁴⁰ in einen Strang zu verwandeln, und – um bei dieser Metapher zu bleiben und sie auszuweiten – dabei zu zeigen, dass die einzelnen Fäden nicht an jeder Stelle des Strangs immer gleich stark sind, und wenn einzelne von ihnen an einem Punkt reißen, sie sich dennoch nicht völlig aus dem Strang lösen müssen, sondern entweder in einen anderen Faden münden oder an anderer Stelle wieder auftauchen. Dieses sprachliche Bild zeichnet die Möglichkeiten unklarer Sprünge und ungewohnter Antworten auf und durch Gefühle genauso wie die Veränderung, das Bestehenbleiben sowie das Verworrensein, was sich alles im Zusammenhang mit Gefühlen als Beschreibungen finden lässt.

Um zum Abschluss dieses Abschnitts wieder zurück zur politischen Bedeutung zu kommen, möchte ich die intersektionale Verschränkung der Erscheinungsformen der Gefühle nochmals kurz und für den nachfolgenden Teil einleitend aufgreifen. Denn dieser Teil ist es, der als kollektiv unbewusst bestimmt werden kann. Und politisch relevant ist dieser Teil, da er Ausschlüsse, Identitäten sowie Verständnis oder Abwehr produziert und reproduziert. Die politische Brisanz und Bedeutung liegen darin, dass es – wenn schon nicht um die Lösung politischer Ungerechtigkeit schlechthin – so doch um einen Ansatz geht, sich den Ungerechtigkeiten zu stellen. Dies muss an allen Stellen getan werden und geschieht durch die Reflexion auf zuvor Unreflektiertes, wie auch auf die Reflexion selbst. Denn die Reflexion bildet einen der wichtigsten, aber zumeist selbst nicht reflektierten Akte unseres Umgangs, Beurteilens und Antwortens auf Andere. In ihr wird immer wieder gefestigt und fortgeführt, wie etwas ist und zu sein hat – also reproduziert, was uns in den unterschiedlichen Bereichen der intersektionalen Verschränkung unseres Standpunktes als richtig und natürlich vorkommt. Das ist es, was ich als unbewusst beschreiben möchte. Es liegt da

40 Ebd.

mit nicht im Bewusstsein oder in uns, an einem metaphysischen Ort ohne Ein- noch Ausgang, sondern in den tradierten und aufgeführten Verhaltensweisen, hier in den Darstellungen der Gefühle. Das an dieser Stelle angesprochene Unbewusste als Struktur der Ablagerungen tradiert unreflektierter Gefühlsdarstellungen ist kollektiv, eben weil es nicht unsere Darstellungen sind, sondern die tradierten Darstellungen bestimmter Gruppen, Klassen oder Geschlechter, wie sie sich performativ als Normen durchgesetzt haben.

Ein Satz, der dies ebenfalls ausdrückt und der auf einen weiteren Punkt aufmerksam machen kann, ist folgender von Dirk Baecker: »Einstweilen bleibt es dabei, dass wir immer dann von Emotionen sprechen, wenn die Spannung steigt, und immer dann von Bewusstsein, wenn sie sinkt.«⁴¹ Hier manifestiert sich die tradierte Form, in der Reflexion, dann und nur dann Emotionen zu bemühen, wenn es gilt, etwas Unliebsames als Quelle für nicht nachvollziehbare, zu gute oder zu bedrückende Ereignisse zu fassen. Alles andere ist Bewusstsein, und welche Emotionen sich in dieser Zeit tummeln, das wird nicht beachtet. Sie werden fallen gelassen und sinken so in den Bereich des Unreflektierten, des nicht aktiv Bewussten, und geraten damit in Vergessenheit. So wird ihre Bedeutung übergangen, und so gelangt das Unbehagen oder auch die Euphorie lange Zeit ins Unbesehene, und was durch sie deutlich werden könnte, wird verschwiegen, da es nicht als Darstellung anerkannt wird.

Diese Anmerkungen der letzten Seiten auszuführen, wird die Aufgabe sein, die ich mir für das nächste Kapitel gestellt habe. Dies geschieht nicht ohne Grund, sondern um darauf aufmerksam zu machen, wie Emotionen, wie Gefühle unterschieden werden können, sich unterscheiden und damit auf differenzierteste Art und Weise auf Strukturen und Darstellungsweisen ver-

41 Dirk Baecker: »Einleitung: Wozu Gefühle?« In: *Soziale Systeme. Zeitschrift für soziologische Theorie*. Heft 1. Stuttgart: Lucius & Lucius 2004, S. 19.

weisen, die nicht in der Subjektivität verharren, sondern in einer Welt mit Anderen stattfinden.

Gefühle unterscheiden: Versuch zum Kollektiv-Unbewussten

»Das Risiko wartet stets am Ausgang. Ich habe so wenig Licht gemacht. Alles – alles war niedergelegt – in dicken linkischen hässlichen gültigen lesbaren Lettern – Silbe für Silbe gefallen – alles war zerstreut zerstückt aber lesbar wie ein verzagtes Doppel.«⁴²

Warum überhaupt zum Unbewussten? Warum zu diesem Doppel der Unterdrückung?

Das Unbewusste ist nicht nur in der Tradition als leer von Gefühlen bestimmt, sondern es fehlte bisher auch allzu oft – in einer Art Umkehrung dieser Annahme – in den Überlegungen zu Gefühlen, Emotionen, eben der gesamten Thematik dessen, wie wir uns fühlend erleben und erlebt werden. Das Unbewusste taucht hier nun auf, weil es nötig ist. Ohne es wird die Differenzierung von Emotionen, die ich im Anschluss vorschlagen werde, nicht sinnvoll beschreibbar, denn sie speist sich durch den Bezug auf ein kollektives Unbewusstes und dadurch durch ein Verstehen der Gefühle als soziale Phänomene schlechthin.

Und da ich Sie nicht weiter im Unklaren lassen will und der letzten Aussage, wenn nicht direkt Plausibilität, so doch mehr Gewicht in Form einer konkreteren Gestalt verleihen möchte, sei Folgendes gesagt: Dass ein Kollektiv-Unbewusstes etwas zur Unterscheidung von Gefühlen leisten kann, bedeutet, anzuerkennen, dass Gefühle in ihrer Darstellung historischen Wand-

42 Hélène Cixous: *Hypertraum*. Wien: Passagen 2013, S. 95.

lungen unterworfen sind, dass ihre Darstellung abhängig von Differenzkategorien des Sozialen wie Klasse, Hautfarbe, Geschlecht, Herkunft, Gesundheit, also abhängig von Verschränkungen ist, die in einem intersektionalen Ansatz gefasst werden können. Wie etwas gefühlt wird, und damit das Gefühl selbst erlebt wird, ist nicht reinste Subjektivität (wenn man damit noch ein souveränes und rein aktivisches Subjekt meint), sondern Ergebnis sich überlagernder repressiver, sanktionierender sowie normativer Strukturen, die im Miteinander Grenzziehungen diktieren. Zur Unterscheidung oder vielleicht zum besseren Verstehen von Differenzen dient dieser Ansatz nun, da durch ihn plausibel bestimmt werden kann, dass beispielsweise Wut nicht gleich Wut ist, dass Freude nicht gleich Freude ist, es kann aber auch deutlich gesehen werden, dass Distanziertheit nichts natürlich Männliches ist (wie es einige Erzählungen suggerieren), oder dass Herzlichkeit nicht ist, was natürlicherweise eher jenen zu kommt, die weniger rational (in welcher Bedeutung des Wortes auch immer) sind.

Denn wenn das Unbewusste herangezogen wird, nicht als innerer Kerker, als Bewusstsein im Bewusstsein, sondern als Form der Verhaltensweisen und damit als Phänomen, das sich zwischen Anderen abspielt, als Phänomen so sehr unterdrückter und verdrängter Mechanismen, dass sie wie natürlich erscheinen, dann ermöglicht die Einbeziehung des Unbewussten in die Beschreibung des Fühlens einen anderen Umgang mit den erlebten Gefühlen. Es ließe sich sagen, dass auf diese Weise verständlich wird, warum bestimmte Teile emotionaler Antworten als natürlich angesehen werden, als etwas nicht Hinterfragbares, obwohl dies doch in der Praxis, im Alltag beständig geschieht: Immer wieder werden im öffentlichen Diskurs und auch im Privaten gerade Gefühlsausbrüche oder das scheinbare Fehlen von Emotionalität hinterfragt, problematisiert und nicht – wie es unter einer Theorie, die Gefühle als rein subjektive Bestimmungen fasst, notwendig wäre – einfach akzeptiert. Versucht man aber in

einem nächsten Schritt dies mit strukturellen Mechanismen der Unterdrückung und Differenzierung in Verbindung zu bringen, wird nicht selten abgewunken und wiederum auf den zutiefst subjektiven Charakter von Gefühlen verwiesen. Warum also über ein Unbewusstes sprechen, das noch zudem kollektiv ist? Weil es ermöglicht, Genaueres über den Naturalisierungsprozess und die Widersprüchlichkeit naturalistischer Ansätze zu sagen, die bei der Darstellung von Emotionen beständig verwoben sind. Es geht dabei also darum, sich weder im Alltag noch im akademischen Diskurs einfach damit zufriedenzugeben, dass es diese Naturalisierungsprozesse oder -tendenzen gibt.

Jetzt zur Theorie: Völlig ohne Gefühle soll es sein, das Unbewusste. Nun gut. Ich denke, Jean Laplanche in dieser Hinsicht zu folgen, ist eine sinnvolle Idee. Denn die These bedeutet nicht, Gefühle und ihre Bedeutung zu verneinen, sondern sie dort zu bestimmen und zu verstehen, wo und wie sie gefühlt werden. So benennt es Laplanche als eine Antwort auf den Vorwurf einer intellektualistischen Psychoanalyse zum wiederholten Mal in seinen *Essays on Otherness* von 1999.⁴³ Genauer gesagt schreibt er:

»Mit anderen Worten: Das Unbewusste oder das Es beeinflusst das Ich, und zwar auf unterschiedliche Weise, von der Angst bis hin zu den ausgefeiltesten Affekten, einschließlich Scham, Schuld usw. Den Affekt aus dem Unbewussten auszuschließen, ihm eine andere topographische Lage zu geben, bedeutet keineswegs, ihn von der Analyse auszuschließen!«⁴⁴

Wie aber vollzieht sich diese Affizierung des Bewusstseins durch das Unbewusste? Und was ist das Unbewusste in einer

43 Vgl. Jean Laplanche: *Essays on Otherness*. London/New York: Routledge 1999, S. 107.

44 Ebd. S. 108: »In other words the unconsciousness or id affects the ego, and this in diverse ways, from anxiety to the most elaborate of affects, including shame, guilt, etc. To exclude affect from the unconscious, to give it a different topographical location, in no way means excluding it from analysis!«

konkreten Gestalt? So möchte man weiterfragen. Und genau dies werde ich, mit starkem Fokus auf die Zusammenhänge zwischen dem Unbewussten und Gefühlen im weiteren Verlauf dieses Kapitels tun.

Bezugnahme auf das Unbewusste

Mir geht es nun bei der Bezugnahme auf das Unbewusste und dessen Bezug zu den Gefühlen nicht, und das muss wohl vorweggeschickt werden, um eine Neuformulierung einer Analyse in Sinne der Psychoanalyse als Theorie. Denn ich schließe mich Didier Eribon an, wenn er mit Verweis auf Michel Foucault schreibt: »Die Psyche, mit der sich die Psychoanalyse beschäftigt, ist ein Produkt der Disziplinargesellschaft, und die Psychoanalyse ist ein Rädchen der disziplinären Technologie.«⁴⁵ Und um nicht nur einen Anschluss an Eribon zu behaupten, möchte ich auch zwei Stellen anführen, die diesen Anschluss rechtfertigen, eine von Jacques Lacan und eine von Ludger Lütkehaus über die Herkunft der Beschreibung des Unbewussten aus einer kolonialisierenden Sprache und Metaphorik. Zuerst also zu Lacan und seiner Vortragsammlung *Meine Lehre*: Er stellt in diesem Text zwei Thesen auf, die ich ebenfalls unterschreiben würde, nämlich erstens: »Die Wahrheit beginnt sich erst von dem Moment an einzustellen, da es Sprache gibt.«⁴⁶ Und zweitens:

»Damit man eine Zuordnung vornehmen kann, was das Funktionieren des Subjekts angeht, ist [der] Andere zu definieren als der Ort des Sprechens. Das ist nicht da, von woher das Sprechen ausgesandt wird, sondern da, wo es seinen Wert als Sprechen erhält, das heißt, wo es die Dimension der Wahrheit einführt.«⁴⁷

45 Didier Eribon: *Der Psychoanalyse entkommen*. Wien/Berlin: Turia + Kant 2017, 130f.

46 Jacques Lacan: *Meine Lehre*, Wien/Berlin: Turia + Kant 2005, S. 37.

47 Ebd. S. 46.

Diese Worte über Sprache, Wahrheit und Andere kreieren eine Pluralität, die sich nur fassen lässt, wenn man den Anderen ihre umfassende Bedeutung im Leben und eben darum auch für die Wahrheit zugesteht. Ohne Andere ist die Aussage, das Gesagte, nicht einmal eine Perspektive. Denn schon die Perspektive, die Meinung braucht die Relation zu Anderen und damit das Plurale dieser Verbundenheit zu Anderen. Ohne Andere gibt es nichts, was gesagt, gedacht, gewertet werden würde, denn die erste Wertung ist immer Bezug zu Anderen, genauso wie die zweite und alle folgenden. Denn eine Wertung auszusprechen, bestimmt sich immer in Bezug und als Bezug auf das Bewertete und auf die Person, der diese mitgeteilt wird, und so hat sie eben keine Kraft, nicht mal ein Gesicht, ohne die Anderen. Denn die Anderen sind die, auf die die Bewertung trifft, die, denen sie ausgeliefert ist, und die Anderen sind deshalb die, auf die wir angewiesen sind. Die Bewertung ist ihnen ausgeliefert, da sie der ausgesprochenen, der dargestellten Perspektive ihre Perspektivität durch alterierende Blickwinkel verleihen, der Meinung ihre Offenheit und Unbegründetheit bereitstellen und der Wahrheit die Annahme ihrer Begründung und die Lebbarkeit ihrer Pluralität beweist. Als Wahrheit kann nur bezeichnet werden, was so vielfältig ist, dass es von Vielen vielfältig gelebt werden kann und dabei Anderen dies nicht verwehrt. Zumindest dann, wenn die Wahrheit eine sein soll, die die Bedingungen unserer Wirklichkeit bestimmen will. Das bedeutet also, auf Andere angewiesen und ihnen ausgeliefert zu sein in Bezug auf das, was Lacan über Sprache, Wahrheit und Andere geschrieben hat, in meiner Transformation.

Aber anstatt das zu tun, was ich gerade in aller Kürze beschrieb, die Angewiesenheit und das Ausgeliefertsein auf eine freie Pluralität hin auszurichten, setzt Lacan auf das Register der Heteronormativität, des Sexismus sowie der LGBTQIA*-Gegner*innenschaft und schreibt dieses Register über die Identifikation der Angewiesenheit auf und des Ausgeliefertseins an

Andere, diese relationale und plurale Abhängigkeit, mit der Kastration als Unterdrückung fort.⁴⁸ Und nur durch diese Versteifung auf ein Register, die er zuvor im Text noch den Logikern vorwirft,⁴⁹ gelingt es ihm, die Offenheit seiner eigenen Sätze, seiner eigenen Lehre wieder in Schranken zu weisen, die nicht mehr verbinden, sondern ausschließen.⁵⁰ Gipfelnd in Aussagen wie folgender:

»Das [Erfinden von Märchen/Geschichten] geht im Übrigen so weit, dass die Frau sich einen solchen erfindet, einen Phallus, den zurückgeforderten Phallus, einzig und allein, um sich als kastriert zu betrachten, was sie gar nicht ist, die Ärmste, zumindest nicht wegen dem, was es mit dem Organ auf sich hat, dem Penis, denn sie hat ihn ja überhaupt nicht.«⁵¹

Das Problem hierbei ist Folgendes: Schon die Annahme, es ginge Frauen um den Penis, verbleibt in der Logik, die das Männliche als das aktive und das Weibliche als das Passive bestimmt und verfestigt den Penis als Symbol der Stärke, des Über-sich-Hinauswachsens und ähnlicher abstruser Zuschreibung. Der Verlust, der in der Angewiesenheit und dem Ausgeliefertsein für Lacan liegt und welche er in der Kastration zusammenfasst, verkennt völlig, dass die historische Situation, in der die Zurückforderung dessen geschieht, was verloren ging, nicht dem Penis gilt, sondern der Fähigkeit zur Aktivität, zur Selbstbestimmung und Gestaltung der eigenen Lebensumstände – was unbedingt vom Symbol des Penis unterschieden werden muss. Dies also als Geschichte,⁵² als erfunden abzutun, bedeutet, das Patriarchat und den Penis als Symbol seiner Macht zu naturalisieren, und sie bestimmt sich eben aus dem Register, das Lacan wählt, um der Psyche Fragen zu stellen:

48 Vgl. ebd. S. 50.

49 Vgl. ebd. S. 43: »Sie befragten es im Register der Logik, und es antwortete Ihnen im Register der Logik.«

50 Vgl. ebd. S. 51.

51 Ebd.

52 Ebd.

Geht es um den Phallus – egal, ob realer Penis oder struktureller Verkörperung – als Sinnbild von Aktivität, Kraft und Gestaltungsinstrument, dann geht es um die Strukturen des Patriarchats, um die angebliche Vorherrschaft des angeblich Männlichen und die natürliche Unterordnung des angeblich Weiblichen.

Lacan hatte also in wenigen Punkten, wenn er wahrlich fast allgemein schreibt, die Grundlage geschaffen für eine plurale Auffassung, dafür, Geschlechternormen, aber auch andere festgefahrene Normen und Strukturen, zu überwinden, aber entschied sich wissentlich für ein Register, das dem entgegensteht. Worin sich dieser Unwille Lacans zur Verbesserung der Situationen und zur Veränderung der grundlegend problematischen Strukturen der Heteronormativität ebenfalls sehen lässt, der die damit einhergehenden Zwänge offenbart, ist folgender Satz, der als letzter von Lacan selbst stammender in meinem Text stehen soll: »Man will wohl Scheiße fressen, aber nicht immer dieselbe. Nun, ich versuche, eine neue zu beschaffen.«⁵³ Um es kurz zu machen: Scheiße bleibt aber eben Scheiße, auch wenn Lacan sie beschafft. Um es auszubauen: Steht dieser Satz bei Lacan auch im Zusammenhang einer Abhandlung der Kultur (und besonders der Kultur der Wissensweitergabe im historischen Verlauf), so ist das »Ich« des Nachsatzes viel weniger das lyrische Ich einer ausgedachten Position als tatsächlich Lacans ehrlichster Satz über sein Tun und seine Lehre, denn um diese geht es ja explizit in seinem Text. Er versteht sich als der, der die Strukturen des Gewesenen, des Präsenten und des Kommenden der Weitergabe und Anhäufung von Wissen verstanden hat und sich dafür entschied, den erkannten Strukturen auf höchst spektakuläre und möglicherweise auch innovative Art und Weise zu folgen, aus ihnen und durch sie eine neue, aber nicht minder stinkende Anhäufung beizutragen.⁵⁴

53 Ebd. S. 78.

54 Allen Anhänger*innen der Lacanschen Leere, die dies hier aus dem Kontext gerissen oder als *pars pro toto* empfinden, sei gesagt, dass ich gerne über die weiter

Er will weder den strukturellen Problemen der Psychoanalytischen Theorie und der damit verwobenen Theorie der Gesellschaft entgehen noch diese als solche aufzeigen. Lacan verharret im Ödipus-Komplex, in der Triangulation der Familie aus Vater, Mutter, Kind und auch in der patriarchalen Ordnung, wenn er beispielsweise darüber schreibt, dass Mädchen es leichter hätten, erwachsen zu werden, denn sie müssten nur warten, bis der Vater ihnen einen eignen Mann, sein Ebenbild gäbe, wohingegen Jungen aktiv zum Vater werden müssten.⁵⁵ Wer an dieser Stelle noch eine Offenheit sieht, wie sie Lacans Aussagen vor dem Hervorzaubern des angeblich einzig gängigen Schlüssels, des Phallus, hatten, der*in muss ich die Frage stellen, was Offenheit noch bedeutet, wenn sie immer auf dasselbe verweist, auf Familie, Heteronormativität und Patriarchat. Ich sehe da keine Offenheit, nur ein abgeschlossenes Glaubenssystem.

Deshalb nun kurz der Ausblick darauf, der Familie und der Triangulation, der Heteronormativität und dem Patriarchat zu entkommen, wie auch Gilles Deleuze und Félix Guattari es durch Multiplikation statt Triangulation versuchten, durch *Anti-Ödipus*,⁵⁶ heißt durch Pluralisierung, Vervielfältigung und Intersektionalität. Was in diesem Buch eindrucksvoll herausgestellt wird und was ich hier in aller Kürze versuchen werde wiederzugeben, ist die Kritik am Ödipus-Komplex in der Psychoanalyse, der mit einer patriarchalen und heteronormativen

oben auch von mir mit Bewunderung herausgestellten Passagen seiner Texte sprechen werde, dass ich aber niemals vergessen werde, welche anderen Sätze Lacan im Sinne der Heteronormativität und des Patriarchats über Menschen geschrieben hat, die seiner Ansicht nach pervers sind und wie wenig Wert er diesen und speziell auch Frauen innerhalb seines Schreibens zugemessen hat. Vgl. u. a. Jacques Lacan: *Die Objektbeziehung. Das Seminar. Buch VI*. Wien/Berlin: Turia + Kant 2011, S. 238, sowie Eribon: *Der Psychoanalyse entkommen*. Wien/Berlin: Turia + Kant 2017, S. 30 ff.

55 Vgl. Lacan: *Die Objektbeziehung. Das Seminar. Buch VI*. Wien/Berlin: Turia + Kant 2011, S. 238, S. 240 f.

56 Vgl. Gilles Deleuze & Félix Guattari: *Anti-Ödipus. Kapitalismus und Schizophrenie I*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1977, S. 65 ff., 502.

Triangulation zwischen Vater (immer zuerst genannt), Mutter (auf ihren Platz nach dem Vater festgeschrieben) und Kind (bar eigener Gestaltungskraft) einhergeht. Alle Analyse, die sich nur auf diese Triangulation stützt, wird von Deleuze und Guattari als unzulängliches Modell bestimmt, dem es ermangelt, aus der Familie herauszutreten, was heißt, weder die Mitglieder der Familie außerhalb dieser (also in der Gesellschaft, der Lohnarbeit, der Schule, der Institutionen) zu denken, noch die Familie als Ganzes in den Strukturen und Institutionen der Gesellschaft zu situieren. So kann der Blick niemals über die heteronormative patriarchale Phantasie einer Familie auf eben die sie bedingenden Strukturen gerichtet werden. Oder in den nach Pluralisierung und Multiplikation fragenden Worten von Deleuze und Guattari:

»Das Feld des Unbewussten wie auch das historisch-gesellschaftliche Feld derart schizophrenisieren, dass das Halseisen des Ödipus birst und überall wieder die Kraft der Wunschproduktion spürbar wird? Das Band der analytischen Maschine, des Wunsches und der Produktion am Wirklichen direkt befestigen? Denn das Unbewusste ist so wenig struktural wie imaginär, noch symbolisiert, imaginiert oder figuriert es.«⁵⁷

Es ist eben nicht etwas, dass mit eigener Aktivität ausgestattet ist, deshalb tut es nichts. Es ist eine adjektivische Zuschreibung, ein Feld, das sich über alle Bereiche erstreckt, die Menschen produzieren, also über die Familie hinaus auf alle privaten, öffentlichen, institutionellen, gesellschaftlichen, politischen Sphären. Und durch diese umgreifende Beschaffenheit des Unbewussten ist es der Ort, an dem die Vielfältigkeit, die Pluralität der Beziehungen und die Intersektionalität der Sphären in Multiplikation frei flottieren, in »endlosen Konnexionen«,⁵⁸ in »nichts ausschlie-

57 Ebd. S. 67.

58 Ebd. S. 68.

ßenden Disjunktionen«,⁵⁹ in »unspezifischen Konjunktionen«⁶⁰ und somit in verbindender Produktion. Dies soll als durch die Worte von Deleuze und Guattari geleiteter Vorgriff auf die spätere Bezugnahme auf das Unbewusste fürs Erste genügen.

Der Anfang für eine solche Bezugnahme auf ein als Umgreifendes bestimmtes Unbewusstes wurde vor der gerade beendeten Lacan-Passage meines Textes schon gelegt: Es ist die Angewiesenheit auf bei gleichzeitigem Ausgeliefertsein an Andere. Wendet man sich ihr zu, könnte sie vielleicht, wenn man unbedingt diese Register anrufen will, eine Kastration darstellen, wenn die Relationalität dieser pluralen Beziehung gewaltvoll beendet wird, wie dies in der Sklaverei und in anderen Facetten der Menschenfeindlichkeit der Fall gewesen ist und noch immer fortläuft. Jedoch wäre dies eben das willentliche sowie metaphorische Anrufen des Patriarchats und der Heteronormativität, die, wie hier durch mich und andernorts so vielstimmig schon dargelegt, Teil der Strukturen sind, die zu diesen Problemen führen.⁶¹

Entschieden werden könnte sich stattdessen für unterschiedliche Benennungen der unterschiedlichen Formen von angewiesenem Ausgeliefertsein und ausgelieferten Angewiesenseins. Denn es hat unterschiedliche Intensitäten, die aus den pluralen Beziehungsgefügen jeweils andere Formen der Relation erzeugen

59 Ebd.

60 Ebd.

61 Diesen Punkt werde ich an dieser Stelle keine ausführlichere Beschreibung widmen, da er schon sehr oft aufgezeigt und von der Wirklichkeit bewiesen wurde. Ich möchte nur auf folgenden Satz von Audre Lorde verweisen: »Wir Frauen werden bis heute aufgefordert, den Abgrund der männlichen Ignoranz zu überbrücken und Männer über unsere Existenz und unsere Bedürfnisse aufzuklären. Die Unterdrückten mit den Belangen der Herrschenden beschäftigt zu halten ist ein uraltes und unverzichtbares Werkzeug der Unterdrückung. Und nun hören wir, es sei die Aufgabe von uns Women of Color, *weiße* Frauen – gegen deren gewalttätigen Widerstand – über unsere Existenz, unsere Unterschiede und unsere jeweiligen Rollen im gemeinsamen Überlebenskampf aufzuklären. Das ist reine Energieverschwendung und eine tragische Wiederholung rassistisch, patriarchalischen Denkens.« Audre Lorde: »Die Werkzeuge der Herrschenden werden das Haus der Herrschenden niemals einreißen«. In dies.: *Sister Outsider*. München: Hanser 2021, S. 11 f.

können. Natürlich sind darunter solche, die als entwertende Asymmetrien auftauchen wie eben Rassismus, Kolonialismus und Heteronormativität. Aber es stellen sich auch solche Asymmetrien vor, die zur Überwindung der ersteren gebraucht werden und zu denen möglicherweise die Großzügigkeit gerechnet werden könnte. Ebenso gibt es auch solche, die sehr nah an eine Ausgeglichenheit herankommen, da sie sich im Wechsel der Bedürfnisse ändern und an diesen ausrichten, aufeinander achten lassen und so als gegenseitiges Verstehen benannt werden können. All das sind Formen dieser Angewiesenheit und des Ausgeliefertseins an Andere, die der Phallus verdeckt und von denen nicht alle gleichermaßen zur Schaffung des Unbewussten beitragen.

Bevor ich aber tatsächlich Bezug nehme auf das Unbewusste selbst, besonders auf eine Vorstellung davon als kollektives Gebilde, steht nun nach der Benennung und Ablehnung der patriarchalen und heteronormativen Bezugnahme auf das Unbewusste ebenfalls noch an, das koloniale Erbe der psychoanalytischen Bezugnahme aufzuzeigen, um dann hoffentlich im Sinne Eribons der Psychoanalyse auf den weiteren Seiten dieses Textes zu entkommen – auch wenn ich nicht hoffen kann, der Bezugnahmen auf das Unbewusste weiterhin zu entkommen.

Nun ist es also nicht nur – als würde dies nicht reichen – die sexistische, heteronormative und LGBTQIA*-feindliche Bezugnahme auf das Unbewusste, die mich von der psychoanalytischen Theorie abbringt, es ist auch die bis Freud und durch ihn, mit und über ihn hinausreichende Verbindung des Unbewussten mit der Geschichte der Kolonialisierung und ihrer menschenfeindlichen, rassistischen Unterdrückung: Viele »Entdecker, Landvermesser, Kartographen und Kolonisatoren [sind aufgebrochen], zu erkunden, was sich in den Abgründen des ›inneren Afrika‹ verbirgt.«⁶² Mit diesen Worten erneuert Ludger

62 Ludger Lütkehaus: »Einleitung«. In ders. (Hg.): *»Dieses wahre innere Afrika« Texte zur Entdeckung des Unbewussten vor Freud*. Frankfurt am Main: Fischer 1989, S. 7.

Lütkehaus die koloniale Metaphorik in seinem 1989 erschienenen Sammelband mit dem bezeichnenden Titel »*Dieses wahre innere Afrika*« *Texte zur Entdeckung des Unbewussten vor Freud* und zeigt damit, dass die Psychoanalyse bis weit in unsere Zeit in der Tradition der kolonialen Bezugnahme auf das Unbewusste steht und diese rassistische Metaphorik fortschreibt. Er tut dies, nicht jedoch, ohne sich selbst darüber im Klaren zu sein. Denn er führt die Problematik mit folgenden Worten ein:

»Diese Metapher, die in der Entdeckungsgeschichte des Unbewussten mitsamt dem zugehörigen Metaphernfeld des Dunklen, Heißen, Gefährlichen und Vielversprechenden bemerkenswert oft wiederkehrt, wird man ebenso suggestiv wie adäquat nennen können[.] [So wird die Frage nahegelegt], ob die Entdeckungsgeschichte des Unbewussten nicht auch als innerer Kolonialisierungs-, Aneignungs-, womöglich Enteignungsprozess zu verstehen ist.«⁶³

In diesen Sätzen ist schon das ganze problematische Feld eröffnet. Die kolonialen und rassistischen Metaphern werden sowohl als ebendies erkannt und dabei als ebendeshalb adäquat angesehen. Trotz dieses Bewusstseins und der Nennung mehrerer Stellen, in denen besonders auch Freud und nicht nur die anderen von Lütkehaus zusammengestellten Theoretiker vor ihm deutlich einen kolonialen Bezug innerhalb ihrer eigenen Theorie bereitstellen,⁶⁴ entschließt sich Lütkehaus, dem nicht weiter nachzugehen und die Frage »im Folgendem auf sich beruhen [zu lassen]«.⁶⁵

63 Ebd.

64 Vgl. ebd. S. 8 ff.

65 Ebd. S. 8. Man könnte hier auch an Preciado erinnern, der schreibt: »A paradigm is not a simple world view. It is not an interpretation, much less a simple subjective representation. It is the practice, [...] the modus operandi that allows new facts to emerge. It is more like a road that affords access to an experimental site than a filter that permanently colours the data. A paradigm acts rather like the runway of an airport. It makes it possible, in a manner of speaking, for certain facts to land. [...] Scientific paradigms are agreements shared by a social community which, though they do not have the status of self-evident or established axioms,

Ich erlaube mir diesen Luxus der Ignoranz nicht und werde – wenn auch nur in aller Kürze – versuchen, einen Kern des Problems zu beleuchten, der sich auch schon in den Gedanken Lacans gefunden hat. Es ist die Entscheidung für ein abschließendes Register: Einen Schlüssel, der immer nur dieselbe Tür öffnet, egal welche man zu öffnen versucht, um sich dann wieder und wieder über die Angemessenheit dieses Schlüssels zu freuen, obwohl man sieht, dass man immer nur wieder im selben Raum gelandet ist – wollte man doch viele verborgene erkunden. Beschreibt man also das Unbewusste in rassistischen kolonialen Metaphern, nimmt man in dieser Weise Bezug auf es, kann es nicht verwundern, wenn das Unbewusste als völlig fremd, unmenschlich, unzugänglich und gefährlich erscheint, eben als etwas, vor dem man sich hüten muss, da – erlauben Sie mir diese Übertreibung – alles Böse und Schlechte schon da ist. Genauso wenig muss man sich dann über die exotistische Lust wundern, es zu betreten, es völlig zu entschlüsseln und als eigenen Bereich abzutrennen, der nicht dazugehört, den man aber besitzen will. Aber wozu gehört es nicht? Zum Bewusstsein, zum hellen Schein des Lichts, der Erkenntnis des Wahren und Guten.

Schon beim Schreiben – und ich hoffe, ebenso beim Lesen – dieser Worte keimt ein Unbehagen auf, das deutlich zu verstehen gibt, dass diese Dualisierung jeglichen Anspruchs auf Wirklichkeit entbehrt. Um dem Unbehagen mehr Raum zu lassen, will ich weitergehen, ihm nachspüren: Sind die Metaphern adäquat? Wenn ja, dann dürfte das Licht im Umkehrschluss nicht geheimnisvoll, gefährlich und schon gar nicht vielversprechend sein. Aber es sind eben Sprachbilder, die erlauben etwas Bestimmtes zu sehen, nicht aber alles. Auch das Licht kann geheimnisvoll sein, wenn nicht klar ist, wo es herkommt,

are nonetheless so widely accepted that they become almost impossible to contest since they are used to solve all manner of problems.« Paul B. Preciado: *Can The Monster Speak?* London: Fitzcarraldo Editions 2021, S. 46f.

wo beispielsweise dieses Wissen seinen Ursprung nahm und wie es zu einer*m kam. Und es ist gefährlich, nicht nur, weil es ein Ende des Selbstbetrugs oder der *mauvaise foi* sein kann, sondern auch, weil das klare Licht etwas enthüllt, eine Verletzung beispielsweise und so zum Gegenschlag veranlasst und berechtigt. Es lässt aber auch die Schatten aus dem Fokus treten: Je heller es ist, desto weniger ist das nicht Beleuchtete zu sehen. Und auch all das könnte mit gängigen Beschreibungen des Unbewussten in Verbindung gebracht werden. Zum Beispiel wenn man schriebe: Es ist das Licht, das aus dem Unbewussten ins Bewusstsein strahlt und so endlich etwas lang Verschüttetes offenbart, das sich aber mit solcher Kraft ins Bewusstsein zwingt, dass dadurch alles andere in Schatten gelegt wird und dessen Quelle doch nur vage, aber nicht deutlich gesehen werden kann, da das Licht an seinem Ursprung zu grell ist, um ihn zu sehen.

Wozu diese Ausführung dann aber schreiben, wenn Metaphern immer ein Bild, aber nicht *das Bild* einer Sache in den Blick bringen? Weil sie zeigt, dass unsere Bezugnahme selbst »erhellte«, was wir sehen, wir unseren »Gegenstand« durch den Bezug mit erschaffen und dadurch Anderen ausliefern, die wiederum das Ihre beisteuern. Kurzum, um der Performativität Raum zu geben. Für den Rest dieser Seiten zum Unbewussten werde ich mich also anschicken, eine andere Bezugnahme zu wagen. Denn mir geht es um eine Bezugnahme, die den Bezug als Darstellung der Angewiesenheit auf und des Ausgeliefertseins an Andere selbst in den Mittelpunkt rückt. Dies geschieht, damit das Kollektive am Unbewussten aufgezeigt werden kann und daraus der Differenzierung von Gefühlen sinnvoll beiseite steht.

Das Unbewusste der Unterdrückung oder des Ausgeliefert- und Angewiesenseins?

Was bis hierhin implizit deutlich geworden sein sollte, ist, dass die Wahrheit und das Sprechen, das Darstellen ihren Ort bei

Anderen haben. Sie sind der Ort, von dem der Wert für das Ausgesagte, das Dargestellte ausgeht, als mögliche Form vielfältiger Pluralität durch Relation. Und wenn man das zugesteht, dann kann gesagt werden, dass das Unbewusste in keinem Falle ein in einer*m liegender geheimer Ort sein kann. Oder, wie es mit Laplanche zusammengefasst werden kann:

»Das Unbewusste ist also keineswegs ein anderes ›Ich‹ in mir, vielleicht authentischer als ich, ein Mr. Hyde, der sich mit einem Dr. Jekyll abwechselt, der eine mit seinem Hass, der andere mit seiner Liebe [...]. Es ist das Andere in mir, der verdrängte Rest des Anderen. Es wirkt auf mich, wie die andere Person vor langer Zeit auf mich gewirkt hat.«⁶⁶

Dieser ersten Vorstellung vom Unbewussten als individuellem Ort sollte sich auf jeden Fall entledigt werden, wenn man ernst nimmt, was weiter oben im Text geschrieben steht: nämlich, dass das Unbewusste ein umschließendes Feld ist, produziert durch alle gesellschaftlichen, politischen, kulturellen und privaten Beziehungen zu Anderen. Was durch die letzten Worte Laplanches ebenfalls Unterstützung erfährt.

Die Frage, der ich mich nun zuwende, ist, wie das Unbewusste produziert wird, um danach besser bestimmen zu können, welche Rolle es einnimmt, um Gefühle zu unterscheiden. Was ich hier aber mit Blick auf das Thema dieses Buches schon sagen kann, ist Folgendes: Wenn, wie ich behaupte, das Unbewusste ein umschließendes Feld ist, das durch die eben benannten Sphären produziert wird, und wenn Gefühle die *Form* des widerfahrenen Erlebens der strukturierten Raum-Zeit in einer Situation sind, dann ist Fühlen, ein Gefühl zu haben, emotional

66 Jean Laplanche: *Essays on Otherness*. S. 108: »The unconscious is thus in no sense an other ›myself‹ in me, possibly more authentic than me, a Mr Hyde alternating with a Dr Jekyll, the one with his hatred, the other with his love. [...] It is an other thing (das Andere) in me, the repressed residue of the other person (der Andere). It affects me as the other person affected me long ago.«

zu sein, immer auch zu einem bestimmten Teil eine Bezugnahme auf das Unbewusste als Teil der strukturierten Raum-Zeit einer Situation. Und wenn es stimmt, was ich behaupte, nämlich, dass Gefühle politisiert werden können, dann ist diese Bezugnahme durch Gefühle immer schon an Andere ausgeliefert und auf sie angewiesen, um eine konkrete Form zu haben. Somit wäre es plausibel, eine Verbindung, ein wechselseitiges Sich-Hervorbringen zwischen Gefühlen, Unbewusstem und Politik anzunehmen und eben deshalb ist bei einer kritischen Analyse der Politisierung von Gefühlen eine Stellungnahme zum Unbewussten unumgänglich.

Weit gefehlt aber, dass ausgeliefert und angewiesen zu sein zu einer pessimistischen oder zynischen These über Kastration und den Verlust der Virilität führen muss, heißt, diesen Annahmen zu folgen, dass es möglich ist, die Bezugnahme durch Gefühle zu gestalten und sie somit auch zu demokratisieren. Genauso hätte dies dann gleichzeitig eine Wirkung auf das Unbewusste selbst als umfassendes Feld, denn sich in einer demokratischen (das heißt in meinem Sinne, in einer pluralen, wertschätzenden, kämpferisch auf Freiheit und Gleichheit bedachten) Art und Weise etwas zuzuwenden, würde eben auch bedeuten, der Vielheit, der Multiplikation, der nicht ausschließenden Andersheit des Unbewussten selbst gerecht werden zu können. Das aber hieße wohl nicht viel mehr, als sich seinem positiven Potenzial zuzuwenden und die Ketten von Ödipus, des Rassismus, der Heteronormativität, des Kolonialismus und des Patriarchats abzuwerfen. Oder, wie man es mit Paul Preciado bestimmen könnte, das Monster freizulassen, das die Psychoanalyse aus dem Ort des Unbewussten und den Menschen gemacht hat.⁶⁷

Ausgehend von diesen Zusammenfassungen und Vorgriffen kann nun auch konkret benannt werden, worauf sich die Pro-

⁶⁷ Vgl. Paul B. Preciado: *Testo Junkie. Sex, Drogen, Biopolitik in der Ära der Pharmapornographie*. Berlin: b_books 2016, S. 44.

duktion des Unbewussten stützt: Es ist eben nicht ein Ich im Ich oder ein Bewusstsein im Bewusstsein, kein skurriler Zaubertrick, der einen zu kolonialisierenden, geheimnisvollen, dunklen, gefährlichen, aber vielversprechenden Kontinent in – ja wohinein denn eigentlich, es ist ja nicht so, dass irgendetwas außer Materie in uns wäre, sagen wir also im Bewusstsein der Absurdität –, in mich, in Sie, in uns als Andere unter Anderen einführt. Das Unbewusste sind vielmehr die vergessenen, verdrängten, immer schon bestehenden, allzu alltäglichen, aus den Geschichten der Vorfahren stammenden Verhaltensweisen Anderer in unseren eigenen, die wir entweder nicht als solche oder nicht als unsere oder gar nicht als wahrhaftig durch uns verkörperte annehmen. Kurz gesagt sind es die nicht bewussten, starken, manchmal aber auch schwächeren Anteile anderer Verhaltensweisen an einer*m selbst, die dem Zugriff durch eine*n selbst verwehrt sind, solange man alleine versucht, sie zu erleben, zu verstehen, zu erkennen.

Warum ist das so? Ganz einfach deshalb, weil es eine Pluralität an Perspektiven braucht, um die Pluralität der Perspektiven an einer*m selbst aufzudecken, wenn sie nicht immer nur die eigene momentane Perspektive widerspiegeln soll. Dies macht nun auch verständlich, warum bei allen Bemühungen der Bezugnahme auf das Unbewusste es dennoch in seiner Gänze nicht betrachtet, man nur unvollständig auf es Bezug nehmen kann. Denn selbst die vielfältigste Bezugnahme auf es wäre noch eine defizitäre, wenn es darum geht, auch die vergangenen und zukünftigen Perspektiven komplett einzufangen – selbst für die momentane würde dies wohl nicht vollständig gelingen. Es bleibt also, selbst wenn man versucht, das Unbewusste in den Blick zu nehmen, immer ein unbestimmbares Feld des Unbewussten, das sich entzieht, sich nicht zeigt und auch nicht unter allem Zwang völlig emporgelockt werden kann.

Eine bisher noch ungeklärte Sache, die verbleibt, ist eben der Produktionsprozess, wie sich diese starken oder auch schwachen

Anteile anderer Verhaltensweisen an einer*m selbst, die dem Zugriff durch eine*n selbst verwehrt sind, erschaffen. Dafür möchte ich auf die Überschrift zurückkommen, die ich diesem Abschnitt gegeben habe: *Das Unbewusste der Unterdrückung oder des Ausgeliefert- und Angewiesenseins?* Dabei ist diese Frage keine, die eine ausschließende Entscheidung für das eine oder das andere abverlangt. Dies zu zeigen, werde ich auf den nächsten Seiten versuchen.

Einen Ausgang nehme ich dafür bei folgendem Satz von Laplanche, nämlich »[d]ass das Es [das Unbewusste] das Ergebnis der Verdrängung ist.«⁶⁸ Ich will es also noch mal ernst nehmen, dass das Unbewusste aus Unterdrückung entsteht und damit auch ein »Fehlen der Negation«⁶⁹ bedeutet. Ich schreibe dabei bewusst »Unterdrückung« und nicht »Verdrängung«, da dabei der zwanghafte Charakter deutlicher hervortritt. Verdrängung hat zumindest im alltäglichen Gebrauch momentan einen größeren Fokus auf die Tätigkeit der*s Verdrängenden selbst als auf die Umstände, unter denen verdrängt wird. Nun noch zum Fehlen der Negativität: Sie fehlt dem Unbewussten, weil es eben kein Denkprozess oder Ähnliches ist, sondern das Ergebnis von Prozessen, die dazu zwingen, etwas beiseitezulassen. Der Prozess mag also negativ sein, sein Ergebnis beinhaltet aber keine Negation, nur Vorhandenes, das beiseite gezwungen ist.

Die Produktion des Unbewussten ist also verbunden mit der Unterdrückung, dem zwanghaften Beiseitelassen, dem Ausschließen von etwas oder jemandem. Ein Gedanke, eine Verhaltensweise, eine kulturelle Praxis, eine ganze Kultur, eine Gruppe von Menschen und all deren Bedürfnisse, Wünsche, Hoffnungen, Begierden, ihr Wissen werden unter Zwang aus dem jeweils eigenen und fremden Erleben ausgeschlossen. Dieser Ausschluss, so brutal er auch im Akt der Unterdrückung sein

68 Ebd. S. 104: »That the id is the result of repression«. Vgl. zur Gleichsetzung von Es und Unbewussten auch ebd. S. 92: »[U]nconscious (the nature of the repressed)«.

69 Ebd. S. 105: »absence of negation«.

mag, denn sicherlich ist er nicht immer auf dieselbe Art und Weise verletzend – manchmal persönlich gewalttätig, manchmal hingegen institutionell strukturiert –, lässt zwar oben Benanntes verschwinden, aber der Ausschluss kann es nicht völlig auflösen. Das ins Unbewusste Gezwungene tritt – und damit komme ich auf Hélène Cixous' Zitat vom Beginn dieses Kapitels zurück – als »verzagtes Doppel« des Unterdrückten außerhalb des Fokus auf und ab, häufig unbeachtet.

So also ein Weg der Produktion des Unbewussten. Aber ist es der einzige? Nein.

Dies ist sie also, die Aufhebung des Entweder-Oder zwischen dem Unbewussten der Unterdrückung und dem des Ausgeliefert- und Angewiesenseins. Denn das strukturell Wichtige an der Produktion des Unbewussten ist ein Beiseitelassen-Müssen. Die Produktion muss außerhalb der eigenen Wahl liegen. Das Unbewusste ist ein nicht Gewähltes, etwas, das eben nie bewusst entschieden wurde. Deshalb bleiben aber mehr Wege der Produktion des Unbewussten offen als der der Unterdrückung. Denn, das zumindest sollte zustimmungswürdig sein, es gibt deutlich mehr Arten und Weisen, in denen sich Erlebtes und nicht selbst Erlebtes entziehen und doch Einfluss auf uns ausüben, uns als »verzagtes Doppel« beanspruchen können, als nicht das eine, sondern ein anderes als das der Unterdrückung. Keines der beiden, das bewusste Erleben oder das unbewusste Beanspruchtwerden, ist dabei metaphysisch eigentlicher oder uneigentlicher, logisch zuerst oder an nachgeordneter Stelle. Oder wie Bernhard Waldenfels es ausdrückt: »[D]as Unbewusste der Verdrängung [ist] strenggenommen kein Primäres [...], sondern ein ›primär Gewordenes«.⁷⁰ Das Unbewusste erscheint also ab einem bestimmten Punkt als primär, weil es das bewusste

70 Bernhard Waldenfels: *Erfahrung, die zur Sprache drängt. Studien zur Psychoanalyse und Psychotherapie aus phänomenologischer Sicht*. Berlin: Suhrkamp 2019 S. 45 f. »primär Gewordenes« zitiert Laplanche nach Waldenfels aus *Die unvollendete kopernikanische Revolution in der Psychoanalyse*. Frankfurt am Main 1996.

Erleben schon beeinflusst, bevor man auch nur ein Gespür oder irgendein Gefühl dafür hat, dass es beeinflusst.

Zurück zu dem vermeintlichen Entweder-Oder: Das Unbewusste des Angewiesen- und Ausgeliefertseins kann auch das Unbewusste der Unterdrückung sein, aber es ist mehr als das. Es ist auch das Unbewusste des Vergessens, das Unbewusste der Fokusverschiebung durch ein Widerfahrnis, das Unbewusste der im Horizont aufgeschnappten Verhaltensweisen und Erlebnisse, die sich nicht in den Fokus gedrängt haben, aber dennoch unser bewusstes Verhalten bedingen, ohne bewusst zu sein und ohne jemals vollständig bewusst sein zu können. Um konkret zu machen, was daran nun kollektiv ist (da es vielleicht noch so wirken könnte, als wären all dies rein persönliche subjektive Prozesse), sei gesagt: Kollektiv ist daran, dass das Unbewusste des Angewiesen- und Ausgeliefertseins und alle daraus erwachsenden Formen des Beiseitelassen-Müssens nicht subjektiv entstehen, sondern durch ihren pluralen Ursprung in der Vielfältigkeit der Beziehungen zu Anderen unter Anderen, was sich im Angewiesen- und Ausgeliefertsein darstellt. Das Unbewusste ist also kollektiv, weil es notwendig aus den (nicht abschließend zu verstehenden) Sphären des Kulturellen, Ökonomischen, Politischen, Geschlechtlichen, Privaten stammt sowie deren Differenzen und Konjunktionen.⁷¹ Das bedeutet, dass die Fassaden, die Darstellungen unseres Erlebens, nicht alleine errichtet werden, sondern immer als kollektive Praktik, bei der es nicht einmal darauf ankommt, ob wir es wollen oder nicht. Wir sind einander ausgeliefert und genauso aufeinander angewiesen und errichten so unsere Fassaden mit bewusst gewählten, glatt erscheinenden Flächen der Präsentation, doch stellen wir trotzdem immer auch vielgestaltige Flächen mit Schatten, Vorsprüngen und Lücken

71 Vgl. Nancy Fraser & Axel Honneth: *Umverteilung oder Anerkennung? Eine politisch-philosophische Kontroverse*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2003. Vgl. auch Paul Helfritzsch: *Gefragt durch Andere. Über digitale Vernetzung, Wertschöpfung, Pathos & Identität*. Bielefeld: transcript 2021, S. 115 ff.

dar.⁷² Und immer wird es das aus dem Blick Gefallene geben, das nicht zurückkehren kann in den Fokus; eine rissige Stelle vielleicht, die zu bröckeln beginnt, bis nur noch Stolpern über diese möglich ist, sie als »verzagtes Doppel« das Erleben beeinflusst.

Das heißt nun, dass man die Grundlage für die Differenzierung von Emotionen, (zumindest die, die ich beschreiben wollte, nämlich die ohne Ausschluss, so wie das Unbewusste nicht ausschließt) in den folgenden Sätzen von Bernhard Waldenfels angelegt findet: »Es geht nicht darum, Fremdes verstehend zu bewältigen und Fremdartiges einer fertigen Wirklichkeit anzupassen, sondern darum, Fremdes geradezu zu provozieren.«⁷³ Um Waldenfels Worte, die auch auf Paul Feyerabend gerichtet sind, so umzuformulieren, dass es hier nicht ausschließlich um Fremdes – das ganz und gar Andere – geht, sondern auch um das Alltäglichs, das nur eigenartig, nicht weiter von Belang, eben gezwungenermaßen beiseitegelassen wird, weil es anders ist, ist es meines Erachtens sinnvoll eben vom »Anderen« und nicht nur vom »Fremden« zu sprechen. Denn das Andere ist auch das Fremde, aber es ist mehr, und es ist weiterverbreitet, da das Andere das ist, was sich überall immer schon eingeschlichen hat. Es ist durch die Verhaltensweisen, die Gedanken, die Gefühle, Handlungen, Wünsche, das Begehren Anderer immer schon verwoben mit jeder*m selbst und stellt somit auch die Menge des Unbewussten: Jene Menge, die nicht ausschließend ist, sondern sich im Anderen durch die Anderen unter Anderen konjungiert. Das Andere ist das, was keinen Zwang zu genau einer richtigen Differenzierung führt und damit zu einer nicht ausschließenden Differenzierung, sondern zu einer Konjunktion der Differenzen von Gefühlen führen kann, sodass diese Differenzierungen immer ein plurales Abwägen im Angesicht des

72 Vgl. Paul Helfritzsch: *Als Andere unter Anderen. Darstellungen des Füreinander als Weg zur Solidarität*. Bielefeld: transcript 2020, S. 118.

73 Waldenfels: *Erfahrung, die zur Sprache drängt*, S. 21.

Anderen sein können, die selbst wieder Anderes produzieren.⁷⁴ Wenn man es konkret formulieren will, also eine Formel für diesen Produktionsprozess verlangt, dann wäre es wohl in etwa folgende: die plurale Perspektivität sowie die Geschichtlichkeit unserer Verhaltensweisen, die Eingebundenheit in soziale Strukturen, kulturelle Praktiken, politische Systeme, die kapitalistisch neoliberalen Arbeits- und Konsumverhältnisse, die Anforderungen des eigenen Begehrens und ein Bedürfnis nach Privatheit. All das schafft ein verworrenes, unüberschaubares Netz an Verknüpfungen, von denen ein gewaltiger Teil notwendig unbewusst ist, gezwungen, beiseitegelassen zu werden aus der schiereren Menge. Nicht allein, weil diese Menge unüberschaubar ist, produziert sich das Unbewusste, sondern ebenfalls kann (ob geplant oder nicht) strukturell durch die Unterdrückung spezifischer Bereiche ein spezifisches Unbewusstes erzeugt werden, beispielsweise eines des homosexuellen Begehrens, der rassistischen Unterdrückung, der kapitalistischen Warenökonomie und Bedürfnisgenerierung, oder eines, in dem die Differenzen von Gefühlen sich abspielen und sich uns entziehen.

Die in den obigen Sätzen liegende Vieldeutigkeit ist dabei durchaus gewollt, denn Gefühle verlieren ihre Differenzen nicht, nur weil wir sie nicht bewusst erleben. Die Differenzierung ist verdeckt, durch ihre Anteile von Anderen, die uns nicht bewusst sind, beispielsweise, weil sie durch die Strukturen in Form von dualisierenden Naturalisierungen unterdrückt sind, durch das Angewiesen-Ausgeliefertsein vergessen, noch nicht oder auf andere Art benannt. Den hier aufgezeichneten Weg zu gehen war deshalb für mich unumgänglich, weil ich anderes darstellen wollte als das, was die bestehenden Strukturen unserer Gesellschaft vorgeben und befördern. Denn diese andere Bezugnahme auf Unbewusstes und Andere ist es, was durch bestehende und performative Kräfte, also durch die Strukturen der Gesellschaft

74 Vgl. ebd. S. 22.

verunmöglicht wird.⁷⁵ So könnte man sagen, das Unmögliche wagen heißt, das Verunmöglichte wollen. Oder, in dieser Situation: Vom Unbewussten wollen, dass es das Bewusste aufklärt.

Gefühle unterscheiden: Ein Bezug auf Kollektiv-Unbewusstes

Es lässt sich hier nun sagen – und das war ein Grund für diesen Weg, den ich über das Kollektiv-Unbewusste einzuschlagen versucht habe –, dass Gefühle als rein subjektiv oder auch nur als zum großen Teil subjektiv zu beschreiben, das Befolgen eines Paradigmas ist, das bestimmte Urteile und Erkenntnisse, ja sogar Erlebnishorizonte von Emotionen ausschließt, genauso wie es den Bezug auf das Unbewusste eingeschränkt hat. Es ist das Paradigma der Vereinzelung, der Entkräftung der gemeinsamen Erfahrung und der Verstellung des geteilten Angewiesen-Ausgeliefert-Seins, das identisch ist mit der Kastration.

Dieses Paradigma war wie der gordische Knoten geschnürt, um beschäftigt zu halten, um Mal um Mal, wieder und wieder dazu anzustacheln, es zu versuchen – den Knoten zu lösen. Doch es hilft, wie in der Sage, nur ein Schwertstreich, um das Band zu lösen, welches er verbindet, das Band der Unterdrückung. Oder um es mit einem Satz von Audre Lorde aus *Sister Outsider* zu sagen, auf den ich schon vor einigen Seiten in einer Fußnote verwies: »Die Unterdrückten mit den Belangen der Herrschenden beschäftigt zu halten, ist ein uraltes und unverzichtbares Werkzeug der Unterdrückung.«⁷⁶ Und damit komme ich auch zu Paul Preciado zurück, wenn er schreibt: »Daher ist jeder politische Widerstand eine Politik der *Monster*.«⁷⁷ Denn das ist es, was ver-

75 Vgl. ebd. S. 45.

76 Lorde: »Die Werkzeuge der Herrschenden werden das Haus der Herrschenden niemals einreißen«. In dies.: *Sister Outsider*. München: Hanser, S. 11 f.

77 Paul B. Preciado: *Testo Junkie. Sex, Drogen, Biopolitik in der Ära der Pharmapornographie*. Berlin: b_books 2016, S. 44.

bleibt, was auf der anderen Seite der Unterdrückung entsteht: Monster. Schreckgespenster, die es nicht verdienen, dass man sich ihnen wie Menschen nähert. Deshalb muss aber auch dieses Paradigma zerschlagen werden, das Unbewusste, jetzt noch überfüllt als Unbewusstes der Unterdrückung, kann ein anderes werden, so wie damit auch die Differenzierung der Emotionen.

Ich komme nun also zurück zum Thema dieses Kapitels: Emotionen können natürlich auf unterschiedliche Art und Weise unterschieden werden – Freude von Demut, Hass von Ärger, Ekel von Trotz –, und damit unterscheidet man sie nach ihren Qualitäten, nachdem, worum es in den nächsten Kapiteln expliziter gehen wird. Ich muss zugeben, dass es mein Vorhaben war, dies schon hier zu tun und die Grundlagen dafür zu schaffen, jedoch bin ich bei der Beschäftigung mit dieser Frage immer wieder auf intersektionale Verschränkungen innerhalb dessen gestoßen, was ein Gefühl genannt wird, und über die Lektüre und den Versuch, zu verstehen, was das Unbewusste dabei leistet, bin ich eben hier gelandet. Die Differenzierung von Emotionen wird deshalb nicht nach Qualität erfolgen, sondern nach Intensität, um verstehen zu können, warum Wut nicht gleich Wut ist, Ärger nicht gleich Ärger, Hass nicht gleich Hass oder Freude nicht gleich Freude. Dabei muss ebenfalls mitbedacht werden, dass sich Gefühle wie im Vorherigen beschrieben alchemistisch überlagern, und sie wohl nie als nur eines erlebt werden, da sie als »Fleisch der Zeit« – um das Wort Sara Ahmeds wieder aufzugreifen – Antworten auf die plurale Komplexität unserer Welt sind.

Wie lassen sich Emotionen nun ihrer Intensität nach unterscheiden? Man könnte einfach von der Stärke der Antwort ausgehen und jemanden dann als sehr, ziemlich, einigermaßen, wenig und fast gar nicht emotional bezeichnen. Doch das ist nicht das, was ich im Sinn habe, da die Darstellung unserer Fassaden – wie weiter oben schon angeführt – zwar an einer Stelle für uns gedacht ist, andere aber unbesehen verbleiben. Es wäre also an dieser Stelle verfehlt, die Intensität mit »mehr« oder »weniger«

gleichzusetzen. Dies ist die Darstellung, die uns erreicht, aber nicht alles daran, sie ist weiter als der Fokus, ist auch ihr eigener Horizont und alle Fragmente der Pluralität, die an einer Person zusammenkommen.

Das heißt dann aber auch, dass das »mehr« oder »weniger« und die Art, wie wir einen Teil dieser Skala darstellen, aus den Unterschieden und Gemeinsamkeiten, den Differenzen und Konjunktionen erwachsen, die uns und unsere jeweilige Sozialität bestimmen. Ich komme also auf die intersektionalen Auffassung von Gefühlen zurück:

»Denn auf der Grundlage hierarchisierter Differenzkategorien konstruieren Individuen nicht nur unterschiedlichste Identitäten, sondern reproduzieren gleichzeitig hegemoniale symbolische Repräsentationen und hierarchisierte materialisierte Strukturen.«⁷⁸

Und zu diesen Kategorien zählen eben auch die Art und Weise und die Darstellung, in der wir Gefühle erleben und das in mehrfachem Sinne, die der Anderen und die eigenen jeweils als Andere unter Anderen.

Wie es Honneth für die Freiheit vorschlägt,⁷⁹ schlage ich also ein vollständig soziales Verständnis von Gefühlen vor, da sich die »Absichten [oder auch die Gefühle] eines Aktors

78 Winker & Degele: *Intersektionalität*. S. 62. Vgl. zum Anliegen der Intersektionalität: »Der Ansatz der Intersektionalität bleibt allerdings weiterhin ein wissenschaftliches Projekt, eine soziale Bewegung kann und will er nicht ersetzen. [...] Neue und breitere Bündnisformen, die das Aufbrechen kategorialer Binaritäten unterstützen, sind heutzutage enorm wichtig, da für die Lösung vieler gesellschaftlicher Probleme wie menschenverachtender Kriege, ökologischer Katastrophen oder zunehmender Ungleichheiten und Armut die Solidarität zwischen sehr unterschiedlichen Menschen erforderlich ist.« (Ebd. S. 147.) Ich hoffe, mit dieser Theorie über Gefühle einen Teil dazu beitragen zu können.

79 Vgl. Axel Honneth: »Drei, nicht zwei Begriffe der Freiheit. Zur Reaktualisierung einer verschütteten Tradition«. In ders.: *Die Armut unserer Freiheit. Aufsätze 2012–2019*. Berlin: Suhrkamp 2020, S. 140. Zur Kritik an Honneths Anerkennungstheorie vgl. u. a. Nancy Fraser: »Anerkennung bis zur Unkenntlichkeit verzerrt. Eine Erwiderung auf Axel Honneth«. In dies. & Axel Honneth: *Umverteilung oder Anerkennung? Eine philosophische Kontroverse*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2003, S. 269.

nur im wechselseitigen Zusammenwirken zwischen mehreren Subjekten formieren und auch nur erst im gemeinschaftlichen Handeln ungewollt realisiert werden können.«⁸⁰ Dies erlaubt es dann, die Wut oder den Hass von Personen zu unterscheiden; nicht nur nach dem, worauf sie sich richten, oder aus welchen Absichten heraus sie entstehen. Um ganz deutlich zu sagen, was das hier heißt: Es bedeutet, die Wut von BIPOC (kurz für Black, Indigenous, and People of Color) und besonders die Wut von Women of Colour ist – so wie es schon viele Male gesagt wurde – nicht die Wut einer weißen Person. Auch die Wut im Klassenkampf ist auf den unterschiedlichen Seiten nicht dieselbe, ebenso wie Misogynie und Misandrie nicht gleich sind.

Wende ich mich also der Unterscheidung von Gefühlen zu, um sie ihrer Intensität nach zu unterscheiden, sind es schon nicht mehr dieselben, wie die, die sie wären, würde man völlig im Moment erleben. Ich wende mich also nur einem Teil der Gefühle zu und von diesem auch nur dem Bereich, der sich – durch den Blick Anderer oder die enorme Intensität des Widerfahrnis – bewusst gemacht hat, nicht dem Teil also, den Teilen und Fragmenten daran, die im Unbewussten verbleiben. Dieses Problem ist ein altbekanntes, dessen Bearbeitung sich in dem weiter oben thematisierten Umgang mit dem Unbewussten im letzten Jahrhundert deutlich in der Theorie und ihrer Be-, Um- sowie Erarbeitung auf unterschiedliche Weise manifestiert hat. Was aber verbindend für diese Revisionen gesagt werden kann, wenn sie das Unbewusste ernst nehmen, ist: Wendet man sich ihm zu, ist es eben, genau wie sein Anteil an den Gefühlen, nicht mehr ungehört, ungesehen, unentdeckt – was nicht heißt, dass es nicht mehr unterdrückt wäre, nichts mehr, was wir gezwungen waren, beiseitezulassen, sondern vielmehr, dass wir es in einem anderen Licht erneut beschreiben.

80 Ebd. S. 139f.

So kann nun, um doch auch endlich ein Beispiel dafür zu geben, die Arbeit von Eva Illouz, ihr Zerreißen des Schleiers, ihr *über die Maße Deutlichmachens* genannt werden: Sie zeigt allzu klar auf, dass das Kapital über einen kommodifizierenden Umgang eine Wahlverwandtschaft mit der Produktion von Emotionen und Gefühlen eingegangen ist, wodurch ein neuer Markt erschlossen und wie dies bewerkstelligt wurde.⁸¹ Als Paradebeispiel dafür können ihre Aussagen über den *Konsum der Romantik* gesehen werden. Sie schreibt dort: »Ich lege mein besonderes Augenmerk auf die Art und Weise, in der sich die Bedeutung von Liebe mit derjenigen von Konsum, Waren und Freizeittechnologien vermengte.«⁸² Sie bestimmt im weiteren Verlauf nicht wirklich, *was* Liebe ist, sondern welche beeinflussenden Parameter es gibt, die die Liebe und unser Empfindenkönnen von Liebe radikal durch ihren Eingang als Thema in die »Massenmärkte«⁸³ und die »Massenmedien«⁸⁴ verändert haben. Damit bestimmt sie, *wie* das Liebe-Empfinden sich unterscheidet, da neue Weisen entstanden sind, es zu beeinflussen, ohne dass sie unserer autonomen Entscheidung unterworfen wären – eher umgekehrt wir ihnen.

Damit – also mit der Bestimmung der veränderten Bedingungen, wie produziert wird, was neuerdings als Liebe empfunden werden soll und was uns damit im Erleben widerfährt –, entsteht auch ein großes Feld an neuen Potenzialen, Unbewusstes zu produzieren. Es entsteht ein Unbewusstes der Liebe, das von diesen neuen und sehr aggressiv agierenden Vermittlungsebenen von Liebe herausgezängt wird, das von ihnen unterdrückt wird. Aggressiv sind diese Prozesse aber nicht nur darin, uns zu beeinflussen, anders zu lieben, sondern auch darin, ihr Produkt

81 Vgl. Paul Helfritsch: »Mehr Werte für wen? Mehrwert durch wen? Ein Wert fürs Leben?« In ders.: *Gefragt durch Andere*. S. 109 ff.

82 Eva Illouz: *Der Konsum der Romantik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2007, S. 53.

83 Ebd. S. 56.

84 Ebd.

als schon immer Bestehendes und natürliches Vorkommen und Empfinden von Liebe zu rahmen (das gilt natürlich auch für andere Gefühle).

Illouz schafft es also, Weisen der Produktion des Unbewussten zu beschreiben. Oder auf andere Art formuliert: Sie schafft es, den vor ihrer Be-, Um- und Erarbeitung des Themas vorrangig unbewussten Vorgang dessen aufzuzeigen, wie unsere Emotionen durch den Kauf von Waren bestimmt und verändert, nur noch durch den Konsum überhaupt hervorgerufen werden sollten. Damit ist eine Differenzierung, etwa von Liebe, möglich, die, verfällt man nicht dem Glauben, den bestimmte Formate wie romantische Komödien oder Werbeeinheiten produzieren wollen (nämlich, dass natürlich ist, was wir da sehen), die Möglichkeit eröffnet, Liebe historisch, aber auch nach Geschlecht, Rassifizierung sowie nach sozialer Herkunft (Klasse) als je unterschiedliches Gefühl zu bestimmen. Nicht nur dem Verhalten nach, denn das soll durch das, was mit Illouz aufgegriffen wurde, eher standardisiert werden, sondern der Intensität nach. Das heißt, danach, wie nah das produzierte Empfinden der Lebenswirklichkeit ist und wie hoch demnach die Deckung zwischen beidem.

Als Beispiel: Bin ich ein bürgerlicher, weißer, gesunder und sportlicher Mann, der durch Erbschaft oder Beziehungen in einen finanziell sehr abgesicherten Job gekommen ist, dann ist es wahrscheinlicher, dass ich beim Betrachten einer romantischen Komödie wie *Er steht einfach nicht auf dich* oder der furchtbaren patriarchalen Machtphantasie *Fifty Shades of Grey* – wenn auch nicht vollumfänglich – die Art und Weise, in der dort Liebe dargestellt wird, in Aspekten wiedererkenne und gleichzeitig das dort Zugeschnittene als Verstärkung bestimmter Aspekte meines Liebesempfindens übernehme, ohne direkt eine Entscheidung dafür oder dagegen zu treffen. Je öfter sich der Konsum wiederholt, desto wahrscheinlicher wird wohl auch mein Verhalten, mein Fühlen, mein Handeln und Denken davon beeinflusst.

Anders sieht es wohl aus, wenn die dargestellten Situationen einfach nur eine völlige Lächerlichkeit für eine*n sind, da ihre Spielstätte zu weit von der eigenen Wirklichkeit entfernt ist. Neben Lächerlichkeit als Empfinden ist hier wohl auch das starke Begehren des Gesehenen möglich, weil es in irgendeiner Weise idealer erscheint als das Jetzt.

Ermöglicht wird dies laut Illouz durch einen doppelten Prozess, der sich als »die Romantisierung der Waren und die Verdinglichung der romantischen Liebe«⁸⁵ bezeichnen lässt. Und damit verdeutlicht ihr Satz nochmals, was ich versucht habe, nicht nur in diesem Kapitel, sondern im bisherigen Verlauf des vorliegenden Buches, nämlich die undurchdringliche Verknüpfung der Lebensbereiche, der Sphären von Privatem, Ökonomischem, Kulturellem, Politischem und Geschlecht darzustellen, die sich alle im Fühlen finden und bei der Bezugnahme auf Gefühle als Interessengebieten den Fokus werfen können, wodurch sie anderes verdecken und damit Unbewusstes produzieren können. Das hieß es also, wenn ich eingangs geschrieben habe: »Gefühle sind die *Form* des widerfahrenen Erlebens der strukturierten Raum-Zeit in einer Situation.«

Nicht im Sinne von einer Aussage wie: »Seht! Hier ist das Grundgerüst der Emotion. Und dann gibt es diese Formen der Beschreibung, wie sie bisher vorgenommen wurden«, sondern eher, um zu versuchen, etwas bisher Beiseitegelassenes deutlicher in den Fokus zu rücken, wodurch Anderes an die Stelle des Unbesehenen tritt. Dies gilt es, zumindest als solches zu benennen, wenn daraus nicht eine neue Unterdrückung resultieren soll. So war das Thema der Kommodifizierung von Gefühlen bisher nicht im Fokus und ist durch das gegebene Beispiel auch nicht völlig in diesen getreten. Es aber auszuschließen, wäre in meinem Fall ein bewusstes Ausschließen gewesen, das damit einer Unterdrückung des Themas schon sehr nahekommt, wenn es nicht sogar genau dies ist.

85 Ebd. S. 53.

Damit möchte ich, um dieses Kapitel seinem Ende zuzuführen, noch auf Astrid Albrecht-Heide zu sprechen kommen. Denn besonders dieses Kapitel stellt für mich eines dar, in dem ich versucht habe, nicht »[m]it dem hegemonialen Erkenntnisblick [zu] sehe[n,] ohne gesehen zu werden.«⁸⁶ Denn alles bisher Geschriebene – und damit gebe ich ein weiteres Beispiel dafür, wie das Aufdecken einer spezifischen Produktionsweise eines spezifischen Unbewussten ein Gefühl beeinflusst – ist immer auch eine Arbeit daran gewesen, die eigene Positionalität zu reflektieren. Und zwar komme ich, um es noch expliziter zu machen, dafür auf meine Darlegungen zurück, in denen ich beschrieben habe, dass das heteronormative und patriarchale, das maskulinistische Bild von einem Mann es geschafft hat, einen Teil der Menschheit zumindest in bestimmten Situationen als unemotional zu bezeichnen, ihnen in diesen Momenten abzusprechen, dass sie ebenfalls emotional agieren und damit die Differenzierung zwischen ihrem Verhalten und dem Verhalten Anderer nichts als eine gewaltvolle Diskursstrategie ist, um bestimmte Standpunkte auszuschließen, sie als das Andere des Erlaubten darzustellen. Die Rede ist natürlich von einem Gefühl der Distanziertheit, des Abstandes und des Überblickhabens, des Nichtinvolviertseins, dass das allzu schnell mit Rationalität selbst identifiziert wird und doch nur deren instrumentelle Form ist, in der alles zu benutzen und gebrauchen ist, da nichts einen Wert hat als in dieser *meiner* Instrumentalisierung für *mein* Ziel.

Ich würde also dem Zitat von Ilse Modelog, dem sich Albrecht-Heide anschließt, ebenfalls zustimmen, wenn Letztere schreibt: »Eine unserer entscheidenden Handlungsenergien ist Rationalität, die Ilse Modelog als einen ›historisch zur Dominanz gekommenen Affekt (bezeichnet d. Verfn.)‹, der sich selbst

86 Astrid Albrecht-Heide: »Weißsein und Erziehungswissenschaft«. In Maureen Maisha Eggers, Grada Kilomba, Peggy Piesche & Susan Arndt: *Mythen. Masken. Subjekte. Kritische Weißseinsforschung in Deutschland*. Münster: Unrast 2005, S. 445.

als affektfrei definiert.«⁸⁷ Einzig sei diese Aussage über die Rationalität ergänzt um die Zuschreibung »instrumentell«. Nicht um die Rationalität in irgendeiner ihrer problematischen Züge zu retten, sondern, um dem Involviertsein, dem wechselseitigen Interesse an Anderen und der Welt nicht abzusprechen, dass es überblickslos wäre und sich nur blind im eigenen Involviertsein suhlt. Also um die andere Seite der Dualität zwischen Rationalität und emotionaler Involviertheit ebenso etwas von ihrem performativ erzeugten Ballast der Unumsichtigkeit zu lösen.

Ich hoffe, dass ich die Bedeutung des Kollektiv-Unbewussten und die Bedeutung des anderen Bezugsnehmens auf dieses und dadurch auch auf die Gefühle einigermaßen verständlich machen konnte. Denn dieses Kapitel zu schreiben, war eine der größten Herausforderungen innerhalb dieses Buches. Und ich hoffe – bin zumindest nicht nur hoffnungslos –, dass ich nicht in die Falle gegangen bin, dem Unbewussten bei dem Versuch, über es zu schreiben, seine Qualität des Nichtfasslichen zu rauben und damit nicht mehr über es geschrieben zu haben.

Im Vorausblick auf das Kapitel »Wut: brennende Motivation, löschendes Kalkül« möchte ich hier schon sagen: Wir werden es nicht mit *einer* Wut und ihren Bezügen zu tun haben, sondern mit *einer* Wut, metaphorisch als kühl und *einer* als brennend bezeichnet, also nicht mit zwei Ausformungen dessen, was wir Wut nennen, sondern mit zwei separaten Instanzen von Wut. Der brennenden Wut unterdrückter Personen, die aufbauen, vielleicht auch einreißen will, die aber nicht als »nur eine andere Form« der kühlen, instrumentellen Wut betrachtet werden sollte – vor allem, weil Letztere nicht aufbauen oder einreißen, sondern auslöschen will und nur aus dem Besitz von Macht, Produktionsmitteln oder Sicherheit ausgehen kann.

87 Ebd. sowie Ilse Modelog, zitiert nach Albrecht-Heide: *Die zwei Ordnungen. Industrielles Bewusstsein und Subjektanarchie*. Opladen: Westdeutscher Verlag 1989, S. 9.

Distanzierender Selbst- und
Fremdbezug in Ekel und
Angst: Individuelle und
politische Dimensionen

»Der Ekel, die Angst, die Existenz ...
Es ist besser, ich behalte das alles für mich.«⁸⁸

Das vorangestellte Zitat stammt aus Jean-Paul Sartres Roman *Der Ekel* von 1938. Es ist Teil einer Situation, in der der Protagonist Antoine Roquentin mit den Gedanken an eine alte Freundin konfrontiert ist, die er zu besuchen gedenkt. Dieses Vorhaben zwingt ihn, noch einmal reflexiv auf das Widerfahrene der vorangegangenen Zeit Bezug zunehmen, außerdem auf Angst und Ekel. Auf die beiden Gefühle also seinen Fokus zu setzen, die ihn gepeinigt haben, die seine ganze Existenz und die Rollen, die er zu spielen bereit war (und ist), in Frage gestellt haben. Die ihn also seiner Position in der Welt unsicherer werden ließen. Er wurde durch die Gefühle aus der Normalität gerissen, und die nahende Begegnung zwingt ihn in sie zurück, fordert ihn dazu auf, nochmals über diese beiden starken negativen Antwortreaktionen, ihr starkes Nein, nachzudenken. Sein Entschluss nach all dem ist – zurückfallend in seine Rollen –, diese Erlebnisse für sich zu behalten und nicht über sie zu sprechen. Doch sind diese Gefühle, so unangenehm es ist, sie zu empfinden, nicht einfach abzutun. Man kann sie nicht einfach abschütteln, wenn man sie wirklich empfunden hat. Dann nämlich haben sie einen berührt, und diese Rührung vergeht nicht einfach wieder.⁸⁹ Denn wenn man diese Gefühle empfindet, ist es nicht abzustreiten, dass sie eine existenzielle Tragweite implizieren, dass sie als Antwort starke Verneinungen sind, die das Gegebene in Frage stellen. Existenzielle Bedeutung haben sie also deshalb, weil sie die Grundlagen unseres *normalen* Umgangs mit der Welt und mit Anderen herausfordern, ihn als unzureichend bestimmen.

88 Jean-Paul Sartre: *Der Ekel*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt 2012, S. 221.

89 Bernhard Waldenfels: *Sozialität und Alterität. Modi sozialer Erfahrung*. Berlin: Suhrkamp 2015, S. 20.

Dieser existenziellen Bedeutung steht nun ein Gebrauch der Gefühle Angst und Ekel entgegen, der sich mit Fug und Recht »Politisierung« nennen lässt. Es ist das Projizieren des Unbehagens, welches sich in Ekel und Angst manifestiert, auf andere Personen oder Gruppen, um sie als Feindbilder zu festigen und die Aufmerksamkeit darauf zu lenken, dass sie für bestehende Probleme verantwortlich sind. So wird von Angst und Ekel abgelenkt, wodurch deren Kraft, das »Normale« zu hinterfragen, ins Hintertreffen gerät. Ein Beispiel für diese Lenkung findet sich ausführlich beschrieben in Uffa Jensens *Zornpolitik*. Er bestimmt dort – auch im Vergleich zu anderen Ressentiments –, mit welcher Ausdauer und Umfänglichkeit in Übereinstimmung mit antisemitischen Strukturen Ekel verwendet wurde und wird, um die Feindschaft gegenüber Jüd*innen zu vermehren und fortzuschreiben.⁹⁰ Es zeichnet sich eben darin ab, dass in der Politisierung genutzt werden soll, was der Ekel anzeigen kann; eine Gefährdung des Normalen, und diese soll verknüpft werden mit einer Gruppe an Menschen, die mit dieser Gefährdung nichts zu tun hat.

Abseits dieser Politisierung möchte ich in dieser Sektion zunächst Angst und Ekel als Ausgangspunkt für ein Nachdenken oder eher ein »Mit-Angst-und-Ekel-Denken« über die Normalität anregen. Gerade diese beiden Gefühle als Teil einer philosophischen Untersuchung zu wählen, scheint zunächst überraschend, aber spätestens seit der Moderne sind einzelne Gefühle, wenn auch anfangs unsystematisch, wie es Ágnes Heller bestimmt, immer wieder zum Thema der Philosophie gemacht worden, wieso sie also nicht nur thematisieren, sondern durch sie hindurchphilosophieren?⁹¹ Dies hieße, sich ihnen selbst zu-

90 Vgl. Uffa Jensen: *Zornpolitik*. Berlin: Suhrkamp 2017, S. 55 ff.

91 Eine umfassende Analyse von Emotionen findet sich schon bei Baruch de Spinoza. Er widmet den Gefühlen, (oder Affekten, wie er sie nennt) zwei Hauptteile seines berühmtesten Werkes *Die Ethik*. Angst und Furcht sind bei ihm zwei der 48 Emotionen, die eine Definition bekommen und damit für ihn zu den grundlegenden

zuwenden und mit der Ahnung dessen, wie es ist, sie zu erleben, den Versuch zu starten, ihre Form zu verstehen. Genau dies werde ich versuchen.

Kurzer Rekurs auf die existenzialistische Tradition: Zu der Reihe derer, die sich der Angst als philosophischem Thema gewidmet haben, gehört als prominente*r Vertreter*in Sören Kierkegaard, der der Angst eine wichtige, wegweisende Rolle für das Verständnis des Selbst wie auch der Freiheit zuschreibt.⁹² Autor*innen, die nachfolgend über Angst schrieben, wie Martin Heidegger und Jean-Paul Sartre, gehen von den Studien Kierkegaards aus und beziehen sich auf sie, auch wenn sie dies nicht immer explizit formulieren.⁹³ Es wird sich innerhalb dieses Kapitels zeigen, dass sowohl Heidegger als auch Sartre der Angst, ähnlich wie Kierkegaard, eine ausgezeichnete Rolle beim Nachvollziehen, Aufdecken und Verstehen der menschlichen Weltverhältnisse zuweisen. Bei Sartre und Heidegger ist die Angst diejenige Reflexion, in der die Menschen sich ihrer Freiheit bewusst werden. Eine darauf aufbauende These, die von mir vertreten wird und bewiesen werden soll, ist folgende: Angst ist das Widerfahrnis der Unbegründbarkeit der eigenen Aktivität; das Gefühl, das sich einstellt, wenn man sich beispielsweise fragt, warum man einen bestimmten Plan zu verwirklichen versucht, obwohl diese Verwirklichung wie ein sinnloses Unterfangen wirkt, da es keinen festen Grund gibt, auf den man es bauen könnte.

Gefühlen der Menschen zählen. Vgl.: Baruch de Spinoza: *Die Ethik*. Wiesbaden: Marix Verlag 2012, S. 145 ff.

92 Aufsätze von Kierkegaard zum Thema Angst sind unter anderem »Furcht und Zittern« (1843), »Der Begriff Angst« (1844) und »Die Krankheit zum Tode« (1849). Sie finden sich alle in Sören Kierkegaard: *Die Krankheit zum Tode. Furcht und Zittern. Die Wiederholung. Der Begriff Angst*. München: dtv 2005.

93 Vgl.: Odo Marquard: *Der Einzelne. Vorlesungen zur Existenzphilosophie*, Stuttgart 2013, S. 18: »Sie [die Existenzphilosophie] [...] ist die Philosophie, die von der Existenz in der Weise handelt, dass (und dies hat weniger deutlich Kierkegaard, ganz deutlich haben es aber Heidegger und Sartre so gesagt) für sie die Existenz der Essenz vorangeht.«

Auf den ersten Blick scheint eine vergleichbare Tradition der Beschäftigung mit dem Ekel nicht zu bestehen. Diese Einschätzung erweist sich jedoch als trügerisch: Denn immerhin führt Baruch de Spinoza schon im 17. Jahrhundert ernsthafte Betrachtungen über den Ekel durch – auch wenn diese recht kurz ausfallen. Er schreibt:

»Wenn wir uns zum Beispiel etwas vorstellen, was uns durch seinen Geschmack zu erfreuen pflegt, begehren wir es [...]. Während wir es aber genießen, wird der Magen angefüllt, und der Körper gelangt damit in einen anderen Zustand [...] Das ist es, was man Überdruß und Ekel nennt.«⁹⁴

Analoge, wenn auch erheblich ausführlichere Beschreibungen des Zustandswechsels, der ein Charakteristikum des Ekels zu sein scheint, finden sich in den Werken von Aurel Kolnai (der die erste phänomenologische Arbeit zum Ekel geschrieben hat), wie auch bei Sartre. Beide werden diese Beschreibung ausweiten, aber der Wechsel von einem zu einem anderen Zustand des Gegenstands wird sich als eine notwendige Bedingung für den Ekel herausstellen. Darüber hinaus finden sich auch schon kurze Passagen zum Ekel in Georg Wilhelm Friedrich Hegels *Enzyklopädie*,⁹⁵ bei Karl Rosenkranz in der *Ästhetik des Hässlichen*⁹⁶ und bei Friedrich Nietzsche in *Die Geburt der Tragödie*⁹⁷.

Diese Reihe von Autor*innen, die den Ekel philosophisch untersucht haben, scheinen die Aussage von Konrad Paul Liessmann als unzutreffend zu kennzeichnen: »Es gibt [...] keine Philosophie des Ekels. Der Ekel, im Gegensatz zu anderen Negativgefühlen wie Angst oder Schauer, hat es zu keiner zentra-

94 Spinoza: *Die Ethik*, Wiesbaden: Marix Verlag 2012, S. 145.

95 Vgl.: Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaft III*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2003, S. 175.

96 Vgl.: Karl Rosenkranz: *Die Ästhetik des Hässlichen*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1989 S. 312 ff.

97 Vgl. Friedrich Nietzsche: *Die Geburt der Tragödie*. Hamburg: Meiner 2013, §7.

len reflexiven Dignität gebracht.«⁹⁸ Jedoch ist der Ekel, wie zuvor erwähnt, bei ihnen zwar Thema, aber nicht Grundstein des Philosophierens. Jedenfalls sind die Stellen, die sich von Spinoza bis Nietzsche finden lassen, allesamt kurz oder dunkel. Kolnai beschreibt den Ekel ausführlich, aber auch bei ihm ist der Ekel nicht Ausgangspunkt für eine weiterführende philosophische Reflexion, sondern ein Gefühl unter anderen. Erst bei Jean-Paul Sartre nimmt der Ekel die prominente Stelle eines existenziellen Welterschließungsphänomens ein; in dem Sinne, dass durch den Ekel selbst die Rechtfertigungslosigkeit der an einer Situation Teilhabenden (seien sie Gegenstände oder Menschen) erlebt wird. Doch auch bei Sartre liegt keine zusammenhängende Theorie vor. Er stellt dieses Erleben vorrangig in seinem Roman *Der Ekel* vor und beruft sich in späteren philosophischen Texten wie beispielsweise in seinem frühen Hauptwerk *Das Sein und das Nichts* auf diesen.⁹⁹ Man kann also einerseits Liessmanns Behauptung widersprechen, dass der Ekel es zu keiner »reflexiven Dignität« gebracht hätte, andererseits ist ihm jedoch zuzustimmen, dass es keine »Philosophie des Ekels« gibt. Das heißt, dass im Ekel die unabhängige und damit rechtfertigungslose Existenz derjenigen Menschen und Gegenstände erlebt wird, die an der Situation teilhaben, die den Ekel auslöst.

Nach diesem kursorischen Überblick möchte ich verdeutlichen, inwiefern sich eine gemeinsame Untersuchung von Angst und Ekel anbieten, denn nicht nur Sartre nennt Angst und Ekel in einem Atemzug.¹⁰⁰ Diese Verbindung von Angst und Ekel wurde bisher noch nicht umfänglich betrachtet. Einige wenige

98 Konrad Paul Liessmann: »Ekel! Ekel! Ekel! – Wehe mir!«. In: Hans Magnus Enzensberger u. Karl Markus Michel (Hg.): *Kursbuch*. Berlin 1997, S. 101.

99 Jean-Paul Sartre: *Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt 2014, S. 597.

100 Andere, die diese Verbindung nahelegen, sind Uffa Jensen und Aaron Ben-Ze'ev. Vgl. Jensen: *Zornpolitik*. Wiesbaden: Marix Verlag 2012, S. 23, sowie Aaron Ben-Ze'ev: *Die Logik der Gefühle. Kritik der Emotionalen Intelligenz*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2009, S. 15f.

explizite Stellen dazu finden sich bei Kolnai in seinem Essay *Ekel, Haß, Hochmuth*. Allerdings werden Angst und Ekel dort nur kurz gegenübergestellt, um sie voneinander abgrenzen zu können, nicht um eine etwaige Gemeinsamkeit in der Herausforderung des Normalen zu bestimmen.¹⁰¹ Sowohl in der Angst als auch im Ekel wird eine Distanzierung von der Normalität der Situation erlebt. In der Angst erlebt man, dass die eigene Aktivität, in die man vertrauen muss, um irgendetwas tun zu können, sich als grundlos darstellt. So distanziert man sich von sich selbst. Im Ekel wiederum erlebt man, dass die anderen an der Situation teilhabenden Menschen und Gegenstände einen Anspruch an eine*n selbst stellen, sie zu rechtfertigen und damit zu viel verlangen, da sie (wie man selbst) rechtfertigungslos sind. Damit können diese beiden Distanzierungserlebnisse ihren existenziellen Gehalt zeigen, da sie nicht nur das Normale der Strukturen der Gesellschaft innerhalb einer Situation herausfordern, sondern gänzlich verneinen, dass es Sinn hat.

Angst als Indikator der Endlichkeit

Im folgenden Abschnitt wird es um die Angst und ihre existenzielle Bedeutung gehen. Dafür soll zuerst davon abgesehen werden, welche verheerende Wirkung durch den Gebrauch von Ängsten, gerade in der politischen Landschaft der Gegenwart, erzeugt wird. Nicht, weil es irrelevant wäre, sondern weil die Bestimmung dessen, was Furchtbares mit den und durch die Ängste von Menschen angestellt wird, schon oft bestimmt wurde und ich dem nichts Gewinnbringendes hinzuzufügen hätte. Für den europäischen Raum und besonders die deutsche Politik haben Wilhelm Heitmeyer, Manuela Freiheit und Peter

101 Vgl.: Aurel Kolnai: *Ekel, Hochmut, Haß. Zur Phänomenologie feindlicher Gefühle*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2008, S. 10f.

Sitzer zwei Studien vorgelegt, die die Gefahren einer Politik bestimmen, welche die Ängste gebraucht, um sie auf andere Personengruppen zu projizieren und sie damit zu Feindbildern zu stilisieren.¹⁰² Sie konstatieren die Bildung von Bedrohungsallianzen durch einen Fokus auf Antisemitismus, Islamophobie und Misogynie – wie man mit Kate Manne und Susanne Kaiser hinzufügen kann –, die nun nicht durch Angst allein hervorgerufen werden, durch sie aber katalysiert und so verstärkt werden können.

Ich werde mich hier der Angst in einem existenziellen Sinne zuwenden und dafür zuerst eine Unterscheidung Martin Heideggers nachvollziehen, nämlich die zwischen Furcht und Angst. Laut ihm gibt es *Angst* vor Unbestimmtheit und *Furcht* vor einer konkreten Bedrohung.¹⁰³ Es ergibt sich daraus die Frage, ob die Trennung zwischen Angst und Furcht eine rein begriffliche ist oder ob es einen erlebbaren Unterschied gibt. Aus diesem Grund wird im Folgenden untersucht, warum Heidegger diese Trennung vollzieht und was die Charakteristika der Angst und der Furcht sind.

Furcht vor etwas

Als Erstes zur Furcht: Sie hat auf der Ebene körperlicher Reaktionen zwar viel mit der Angst gemeinsam, stellt jedoch ein von ihr getrenntes Phänomen dar. Wenn man Heidegger glaubt, liegt dies daran, dass die Angst die Furcht allererst in einer Art metaphysischem oder logischem Sinne begründet: »*Angst* [ist es], *die ihrerseits Furcht erst möglich macht.*«¹⁰⁴ Dieses Zitat sagt nichts anderes aus, als dass die Bedingung der

102 Vgl.: Wilhelm Heitmeyer: *Autoritäre Versuchungen. Signaturen der Bedrohung I.* Berlin: Suhrkamp 2018, sowie Ders., Manuela Freiheit & Peter Sitzer: *Rechte Bedrohungsallianzen. Signaturen der Bedrohung II.* Berlin: Suhrkamp 2020.

103 Martin Heidegger: *Sein und Zeit.* Tübingen: Niemeyer 2006, S. 140.

104 Ebd. S. 86.

Möglichkeit für Furcht in der Angst zu finden ist.¹⁰⁵ Aber ist dies plausibel?

Es gilt also herauszufinden, welche weiteren Merkmale Heidegger aufstellt, um die zwei Phänomene zu trennen. Bei der Beschreibung der Furcht stellt er drei Punkte heraus, die zur Analyse beitragen sollen: »[W]ir analysieren das Wovor der Furcht, das Fürchten und das Worum der Furcht.«¹⁰⁶ Heidegger zeichnet damit die Furcht als ein Relationsphänomen aus, das sich nur innerhalb von Situationen erleben lässt, in denen es jemanden gibt, die*r sich fürchtet, etwas oder jemanden, das oder die*r bedroht und die Furcht selbst als Verbindung. Heidegger wendet sich zuerst dem Auslöser der Furcht zu und nennt dazu alles, was, laut ihm, Furcht erzeugen kann: »Das Wovor der Furcht, das ›Furchtbare‹, ist jeweils ein innerweltlich Begegnendes von der Seinsart des Zuhandenen, des Vorhandenen oder des Mitdaseins.«¹⁰⁷ Damit ist der Bereich der Furchtauslöser zwar bestimmt, aber diese Aufzählung weist darauf hin, dass alles, was einer*m in der Welt begegnet, die Möglichkeit hat, Furcht auszulösen. Denn das »Zuhandene« sind die kulturell überformten Gegenstände, die wir als Werkzeuge und andere Kulturgegenstände benennen können, aber wohl auch domestizierte Tiere, das »Mitdasein« sind alle anderen Menschen (und in meiner Deutung auch man selbst als Andere*r unter diesen Anderen) und das »Vorhandene« ist die nicht kulturell zum Gebrauch überformte Welt. Was sollte außerhalb dieser Bestimmung noch liegen? Die Antwort ist: Nichts.

Es wird also durch den Satz Heideggers etwas eher Banales ausgedrückt: Die Möglichkeit, sich zu fürchten, liegt in allen Gegenständen und Subjekten, mit denen jede*r Einzelne kon-

105 Vgl. Fuchun Peng: *Das Nichten des Nichts. Zur Kernfrage des Denkwegs Martin Heideggers*. Frankfurt am Main: Peter Lang 1998, S. 29: »Der Unterschied der beiden Phänomene [...] liegt sogar darin, dass die Furcht in der Angst gründet.«

106 Ebd. S. 140.

107 Ebd.

frontiert werden kann. Damit bleibt ein Bereich der subjektiven Schwankungen erhalten, und dies entspricht dem phänomenalen Erleben: Nicht jede*r fürchtet sich in jeder Situation gleich oder vor derselben Sache. Das Banale wird also darin mit Bedeutung versehen, als dass die Furcht nicht von der Sache selbst abhängt, sondern von der Konstellation, der Situation, in der sie auftritt, weil nur durch sie etwas oder jemand als wirklich bedrohlich und damit »furchtbar« erscheint. Die Situation ist also bestimmender als die Sache selbst, die nie per se furchtbar ist, sondern in der Situation als furchtbar empfunden wird. Über die Situation schreibt Heidegger Folgendes:

»1. das Begegnende hat die Bewandnisart der Abträglichkeit. Es zeigt sich innerhalb eines Bewandniszusammenhangs. 2. Diese Abträglichkeit zielt auf einen bestimmten Umkreis des von ihr Betreffbaren. Sie [die Furcht] kommt als so bestimmte selbst aus einer bestimmten Gegend. 3. Die Gegend selbst und das aus ihr Herkommende ist als solches bekannt, mit dem es nicht »geheuer« ist. 4. Das Abträgliche ist als Drohendes noch nicht in beherrschbarer Nähe, aber es naht. [...] 5. Dieses Herannahen ist ein solches innerhalb der Nähe. Was zwar im höchsten Grade abträglich sein kann und sogar ständig näherkommt, aber in der Ferne, [es] bleibt in seiner Furchtbarkeit verhüllt. [...] 6. Darin liegt: das Abträgliche als Nahendes in der Nähe trägt die enthüllende Möglichkeit des Ausbleibens und Vorbeigehens bei sich, was das Fürchten nicht mindert und auslöscht, sondern ausbildet.«¹⁰⁸

Damit wird der Rahmen der Situation beschrieben, die Furcht auslöst: Das, was die *Furcht* auslöst, muss meinen Körper verletzen, ihm ein Leid antun können, oder man muss es zumindest glauben. Dies ist der Bereich der Abträglichkeit. Weil es der eigene Körper ist, der verletzt werden könnte, ergibt sich daraus eine bestimmte Verortung, aus und an dem das

108 Ebd. S. 140f.

Furchtbare angreifen könnte. Und da ein bestimmter Bereich verletzt werden kann, gibt es auch eine bestimmbare Richtung, aus der das Furchterzeugende kommt. Ein Beispiel dafür kann eine mit einem Knall durchbrennende Sicherung sein, der ein schwelender Geruch folgt, und somit ergibt sich die Richtung des Stromkastens und der Wände, durch welche die Leitungen führen, als Richtung der Gefahrenquelle. Genauso möglich wäre eine andere Situation, wenn man sich vor einem Tiger hinter den vermeintlich sicheren Gitterstäben fürchtet, weil man glaubt, sie seien dem Tier nicht gewachsen.¹⁰⁹ Ob Stromleitung oder Tiger, in beiden Situationen sieht man beim Näherkommen, dass es nicht vollkommen sicher scheint. Der Nähe kommt bei der Furcht eine große Bedeutung zu, denn Furcht stellt sich nur ein, wenn man sich wirklich in Gefahr wähnt. Man darf also auch noch nicht von der Sache verletzt sein, sondern es ist die sich abzeichnende Wirklichkeit, dass man in Gefahr geraten *könnte*, die Furcht erzeugt. Diese minimale Ungewissheit ist der Platz dessen, der das ausmacht, wovor man sich fürchtet. Dieser Platz ist die Distanzierung, welche in der *Furcht* erfahren werden kann. Sie bedingt die Flucht vor dem, was Furcht bereitet, entweder als tatsächliche Bewegung weg von der Gefahr oder als Erstarren, als Rückzug vor der Welt selbst.

Alles, was bisher über das Furchtbare ausgesagt wurde, ist durch die wirkliche Empfindung von *Furcht* unmittelbar gegeben. »Das Fürchten selbst ist das sich-angehen-lassende Freigeben des so charakterisierten Bedrohlichen.«¹¹⁰ Ich fühle mich durch etwas in der Welt bedroht, kann es aber noch nicht aktiv abwenden, weil es noch auf mich zukommt. Aber ich weiß, dass und wie es mir schaden könnte. »Das Fürchten ist die Ent-

109 Vgl.: Aurel Kolnai: *Ekel, Hochmuth, Haß. Zur Phänomenologie feindlicher Gefühle*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2008, S. 15.

110 Martin Heidegger: *Sein und Zeit*. Tübingen: Niemeyer 2006, S. 141.

hüllung des Bedrohlichen selbst, indem es das Herannahende in seiner Furcht entdeckt.«¹¹¹ Oder noch einfacher ausgedrückt: Das Empfinden der *Furcht* ist das Auftauchen von etwas für eine*n selbst Bedrohlichem. Aber es liegt noch mehr im Gefühl der *Furcht*. Heidegger schreibt dazu: »Das *Worum* die Furcht fürchtet, ist das sich fürchtende Seiende selbst, das Dasein. Nur Seiendes, dem es in seinem Sein um dieses selbst geht, kann sich fürchten.«¹¹² Das bedeutet, wenn man sich fürchtet, fürchtet man sich nicht nur vor etwas, sondern auch und vor allem um sich selbst als verletzbares Wesen. Diese Deutung kann mit Fuchun Pengs Ausführungen gestützt werden: »So fürchtet sich das Dasein vor dem Bedrohlichen um sein eigenes Sein.«¹¹³ An diesem Punkt lässt sich ein blinder Fleck bei Heidegger erkennen, nämlich die Bedeutung Anderer für das eigene Erleben: Furcht ist nicht per se eine Furcht vor Gefahren, die konkret eine*n selbst betreffen, sondern kann auch empfunden werden, wenn eine andere Person oder Gruppe in Gefahr gerät. Dann fürchtet man um das Wohl der Anderen. Dies auszuschließen oder einfach beiseitezulassen erscheint unmöglich, will man die Facetten der Furcht genau bestimmen. Es ist also auch wirklich empfundene Furcht, einer Situation beizuwohnen oder von einer zu erfahren, in der die Körper und Leben von Anderen gefährdet sind.

Damit ist herausgestellt, was die wichtigsten Punkte innerhalb des Empfindens von Furcht für dieses Kapitel sind: 1. Alles in der Welt kann mir Furcht einjagen. 2. Die Situation, in welcher man sich fürchtet, ist durch eine besondere Art von Nähe bestimmt, in der das Furchtbare sich bewegt, ohne schon verletzt zu haben. 3. In der Furcht wird durch ein Bedrohliches,

111 Fuchun Peng: *Das Nichten des Nichts. Zur Kernfrage des Denkwegs Martin Heideggers*. Frankfurt am Main: Peter Lang 1998, S. 29.

112 Martin Heidegger: *Sein und Zeit*. Tübingen: Niemeyer 2006, S. 141.

113 Fuchun Peng: *Das Nichten des Nichts. Zur Kernfrage des Denkwegs Martin Heideggers*. Frankfurt am Main: Peter Lang 1998, S. 29.

das sich konkret in der Welt verorten lässt, die Verletzlichkeit der Körper vorgeführt.

Dieser letzte Punkt soll nun laut Pengs Heidegger-Interpretation derjenige sein, in dem sich Furcht und Angst voneinander unterscheiden: »Während es bei der Furcht um das innerweltliche Seiende geht, handelt es sich bei der Angst jedoch um die Welt als Ganzes.«¹¹⁴ Wie diese Unterscheidung genau aussieht, soll im nächsten Abschnitt gezeigt werden.

Was aber an dieser Stelle noch einmal angemerkt werden muss, ist, dass schon bei der *Furcht* ein Distanzierungserleben gemacht wird, und zwar in der Form, dass dieses eine Konkrete (sei es ein Mensch oder ein Gegenstand), was sich nähert, nicht an mich heran soll. Ich will mich von ihm distanzieren, weil es mich verletzen könnte. Dabei spielt es keine Rolle, dass Heidegger nicht genauer auf den Aspekt eingeht, in welcher Form das Furchtbare abträglich ist oder worauf es sich bezieht, wenn man sich auf die Betrachtung beschränkt, dass etwas konkret Bedrohliches erlebt wird. Man könnte Heidegger aber vorwerfen, dass er bei der Beschreibung der Furcht nicht ausführlich genug gewesen ist, gerade bei dem Punkt der Furcht um Andere. Offensichtlich hat ihn die *Angst* als existenziell entscheidenderes Gefühl mehr interessiert, weil sie eine wichtigere Funktion in seiner Systematik besitzt.

Abschließend sei nochmals auf den distanzierenden Bezug schon in der *Furcht* hingewiesen, da dieser hier klar fassbar ist, da es etwas Konkretes ist, von dem man sich distanzieren will – ein gefährlich wirkendes Tier, eine kaputte Stromleitung oder etwas, das die Unversehrtheit Anderer bedroht. Bei der *Angst* wird diese Distanzierung einen anderen Charakter bekommen, da sie, laut Heidegger, durch Unbestimmtes hervorgerufen wird.

114 Ebd.

Angst vor Unbestimmtheit

Im Folgenden soll der Angst als Widerfahrnis, wie oben schon beschrieben, nicht nur eine besondere Welterschließung zukommen, sondern ebenfalls die Bedingung der Möglichkeit sein, sich zu fürchten. Wollte man Heidegger in seiner Argumentation folgen – was ich nicht will –, so müsste man nun beweisen, dass es ohne Angst keine Furcht gibt. Ich hingegen werde mich einer anderen Problematik zuwenden, nämlich der Frage, wovon uns die Angst distanziert. In der Furcht ist es ganz klar eine konkrete Bedrohung und die Situation, in der diese sich möglicherweise ereignet. Wovon aber distanzieren wir uns aus Angst, wenn ihr Bezug doch deutlich weiter gefasst ist, also nicht eine*n konkrete*n Auslöser*in hat, sondern einen diffuseren Bezug, der sich auf die Welt als Ganzes legt?

Beginnen werde ich diesen Teil nun mit einer kritischen Bemerkung zu Heideggers Text: Betrachtet man den Aufbau der Abhandlung über die Furcht, ist auch bei der Angst davon auszugehen, dass Heidegger eine Dreiteilung beibehält, da es nicht ersichtlich ist, warum die Angst nun kein relationales Phänomen sein sollte, das ohne Bezug auf das *wovor*, *worum* und die Eigenheiten dieser Bezugnahme auskäme. Diese Aufteilung liegt in Heideggers Text auch vor, aber nur, wenn man sich auf eine wohlwollende Interpretation einlässt. Begibt man sich auf die Suche nach dem *Wovor*, scheint folgende Passage wegweisend zu sein: »Wovor die Angst sich ängstet, ist nichts von innerweltlichen Zuhandenen. [...] Das Nichts von Zuhandenheit gründet im ursprünglichsten ›Etwas‹, in der *Welt*.«¹¹⁵ An dieser Stelle erscheint (nach einiger Übersetzungsarbeit des heideggerschen Jargons), laut Heidegger, dasjenige, was der Unterschied zur *Furcht* sein soll: Die ganze Welt ist es, wovor man *Angst* hat, nicht eine konkrete Situation oder eine konkrete Sache in der Welt. Nein,

115 Martin Heidegger: *Sein und Zeit*. Tübingen: Niemeyer 2006, S. 187.

die ganze Welt, und das bedeutet, eine abstrakte Vorstellung von Welt, da uns die Welt in ihrer Fülle niemals vollständig als Bezugspunkt dienen kann.

Aber ist dieser ganze Schritt vom Zuhandenen zur Welt als Ganze nicht etwas schnell geschossen? Wir haben ja bei der Furcht gesehen, dass es neben Zuhandenem – also den kulturell überformten Teilen der Welt, die wir zu gebrauchen wissen, weil ihr Gebrauch schon über Jahre und Generationen hinweg in den Alltag eingeschrieben ist – noch andere gibt, nämlich andere Menschen und Teile der Welt, die beide eher vorhanden, also nicht völlig überformt, und in den Alltag integrierbar sind. Heidegger wird hier selbst sein Primat des praktischen Umgangs mit der Welt zum Verhängnis – oder eben zum selbst gewählten blinden Fleck. Denn mit dem zuhandenen Gebrauch, über den man nicht nachdenken muss, wenn man eine Sache benutzt oder (worüber Heidegger nicht spricht, weil er das Soziale theoretisch, wenn überhaupt, nur als Verfall fassen kann) den Umgang mit Anderen, der im Alltag größtenteils funktioniert, ohne permanent nachzudenken, versenkt er die Welt in eine Dualität aus *praktisch* (was alles Zuhandene bedeutet, mit dem man umgehen kann, ohne nachzudenken) und *theoretisch* (was alles Vorhandene meint, das eine*n im ersten Moment stört, behindert und im besten Fall auffordert, es zu verstehen, oder es kulturell so zu überformen, dass es nicht mehr vorhanden, sondern zuhanden ist).¹¹⁶

Dieses Vorhandene hat nun, genauso wie die anderen Menschen, die Kraft, in Verbindung mit der eigenen Vorstellung, wie die Welt sein soll, Angst auszulösen. Diese Kraft kommt ihm

116 Ebd. S. 69. Jeder*r, die*r hier einwenden möchte, dass es bei Heidegger nicht zu einer Dualisierung kommt, da, laut Heidegger, das »praktische« Verhalten nicht »atheoretisch« im Sinne der Sichtlosigkeit [ist], und sein Unterschied gegen das theoretische Verhalten [nicht nur darin] liegt, dass hier betrachtet und dort gehandelt wird«. (Ebd.), die*r sei auch daran erinnert, dass das »Zuhandene weder überhaupt theoretisch erfasst [ist], noch es selbst für die Umsicht zunächst umsichtig thematisch [ist]«. (Ebd.)

zu, weil es eben je Bestimmungen stört, die einen unbehelligten Verlauf des Umgangs innerhalb der Welt und mit Anderen behindern. Wenn das Zuhandene anfängt, nicht mehr einfach willentlich zu einem bestimmten Gebrauch zur Verfügung zu stehen oder sich andere Teile der Welt, die sich jeglichem Gebrauch verschließen, in das eigene Erleben zwingen, dann ist nachvollziehbar, warum dies Angst auslöst: Man verliert nämlich die Sicherheit, dass die eigenen Bestimmungen, die eigene aktive Wirksamkeit, tatsächlich innerhalb der Welt zum Tragen kommen. Die Angst, die hier also als Phänomen auftaucht, ist eine vor der Unbestimmtheit. Aber es ist nicht die Unbestimmtheit der Welt selbst, die Angst hervorruft, sondern die Unbestimmtheit, die aus dem Mangel meiner eigenen Aktivität erfolgt. Es ist die Angst davor, die Welt nicht mehr zuhanden machen zu können, also davor, sie nicht mehr zum Zwecke des eigenen Gebrauchs unterwerfen zu können.¹¹⁷

117 Schaut man sich folgende Stelle aus Heideggers Text genauer an, dann erschließt sich darin auch, warum andere Menschen in diesem alltäglichen Umgang nur selten oder als »Mitdasein« vorkommen. Es geht in dieser Beschreibung des Alltages um das Werk, also weder um die Mittel, die Benötigt werden, noch um die Hilfe, die Arbeit Anderer, die erbracht werden muss. Und so wird Heideggers *phänomenale Beschreibung* dessen, wie es ist – die sicher nicht falschschlag, und immer noch treffend zu sein scheint –, aber der Zeitlichkeit enthoben und zu einer ontologischen Notwendigkeit gemacht: »Das Eigentümliche des zunächst Zuhandenen ist es, in seiner Zuhandenheit sich gleichsam zurückzuziehen, um gerade eigentlich zuhanden zu sein. Das, wobei der alltägliche Umgang sich zunächst aufhält, sind auch nicht die Werkzeuge selbst, sondern das Werk, das jeweilig Herzustellende, ist das primär Besorgte und daher auch Zuhandene.« (Ebd. S. 69f.) Die alltägliche Welt ist dann dienstbar, wenn das Herzustellende, der eigene Zweck, sich aus ihr ergibt, ohne gestört zu werden. Geschieht es anders, erst dann erscheinen die Gegenstände, die Anderen und deren Arbeit als nicht dem Gebrauch unterworfenen Teile der Welt. Diese Störung zu beheben, ist nun das Grundanliegen, zumindest dasjenige des alltäglichen Menschen – oder sollte man besser des alltäglichen, bürgerlichen, weißen Mannes schreiben? – in Heideggers Text. Und eine Kritik *an dieser* Festschreibung und Reproduktion eines nicht wünschenswerten Alltags ist in Heideggers Text nicht zu finden. Was er am Alltag kritisiert, wird später noch Thema sein. Um diese Fußnote nicht noch länger werden zu lassen, sei nur darauf hingewiesen, dass seine Kritik am Alltag eher etwas mit bildungsbürgerlicher Abwertung all derer zu tun hat, die nicht in Einsamkeit und Verzweiflung sich ihrer Angst ergeben und darin die »Lichtung des Daseins« (Ebd. S. 183.) finden.

Um auf die Frage zu antworten, die ich gestellt habe, ob es nämlich nicht etwas zu schnell geschossen sei, von der Störung des Zuhandenen zur Welt selbst als Grund für die Angst überzugehen, will ich an dieser Stelle Folgendes sagen: Ja, es ist Unbestimmtheit, die mir Angst einjagt. Aber Unbestimmtheit ist nicht gleich Unbestimmtheit:

»Das Wovor der Angst ist völlig unbestimmt. Diese Unbestimmtheit lässt nicht nur faktisch unentschieden, welches innerweltliche Seiende droht, sondern besagt, dass überhaupt das innerweltliche Seiende nicht ›relevant‹ ist. Nichts von dem, was innerhalb der Welt zuhanden und vorhanden ist, fungiert als das, wovor sich die Angst ängstet. [...] Die Welt selbst hat den Charakter völliger Unbedeutbarkeit.«¹¹⁸

Die Unbestimmtheit, die Heidegger denkt, ist eine totale, wodurch sich nicht mehr feststellen lässt, woher oder was genau der Grund für die Angst ist, außer, dass die Welt als Ganzes von dieser Unbestimmtheit heimgesucht wird. Kurz gesagt: Die *Angst* wird bei Heidegger als alles umfassend dargestellt. Die *Unbestimmtheit*, an die ich denke, ist eine andere. Sie bezieht sich nicht auf die Welt als Ganzes, sondern entsteht aus der Konstellation einer bestimmten Situation. Einer solchen nämlich, in der – und darin unterscheidet sie sich nicht von dem Ausgangspunkt, den auch Heidegger wählt – der funktionierende Umgang mit der Welt und Anderen gestört wird. Nur ist es nicht zuerst die Welt oder die Anderen in der Welt, die mir durch ihr Nichtpassen Angst einjagen, sondern es ist das Widerfahrnis der eigenen Unwirksamkeit, des Fehlgehens der Bestimmung, wie eine Situation ablaufen sollte, oder eben der Unbestimmtheit der eigenen Aktivitäten und Umgangsformen. Was einem also Angst macht, ist das Nichtpassen der eigenen Vorstellung davon, was und wie die Welt und andere Menschen zu sein haben.

118 Ebd., S. 186.

Damit ist das Ergebnis der formalen Bestimmung dessen, was Angst als widerfahrenes Gefühl bedeutet, jedoch etwas gänzlich anderes, als es bei Heideggers Analyse erscheint. Rückt er nach einer widerfahrenen Störung die Welt als Ganze in den Bereich des Unbestimmten und Unzulänglichen, stelle ich die eigenen Fähigkeiten, sinnvoll mit der Welt umzugehen, als unbestimmt dar und behaupte, dass dieses Erleben einer**m* zurecht Angst machen kann. Wenn nämlich unbestimmt ist, ob man sinnvoll in der Welt und mit Anderen agieren kann, dann ist es eine ungewisse Angelegenheit, da ein sinnvoller Umgang vom Passen der eigenen Vorstellungen, davon wie die Welt zu sein hat, und dem, was wirklich passiert, abhängt.

Dabei darf nicht vergessen werden, und ich möchte dies so gleich an mehreren Beispielen beschreiben, dass die *eigenen* Vorstellungen davon, wie die Welt zu sein hat, gar nicht so *eigen* sind, sondern viel mehr kulturell und historisch in der Art und Weise vermittelt werden, wie man zu bestimmten Zeiten an bestimmten Orten unter diesen oder jenen sozialen Strukturen lebt. An dieser Stelle findet sich nun sehr deutlich der Bezug zu der von mir eingangs gegebene Definition davon, was Gefühle sind, nämlich das erlebte Widerfahrnis der Form der strukturierten Raum-Zeit.

Nun also zu einer Situation, in der das Weltverhältnis eher eines ist, das generell als distanziert, uninvolviert oder gleichgültig bestimmt werden könnte. Die *eigene* Vorstellung von der Welt wäre dann eine, wie sie wohl oft in bürgerlichen Milieus angetroffen wird und sich in einem »Nichtangegangenwerden« von der Welt äußert. Das, was passiert, läuft zwar ab, aber es tangiert einen nicht in dem Maße, dass es stört, denn man ist sich bewusst, dass bisher noch immer die eigene Aktivität und Bestimmung ausgereicht hat, die Welt in ihre Schranken zu weisen und die Situation so zu wenden, dass es für einen gut oder zumindest nicht schlecht ausgeht. Die Vorstellung davon, wie die Welt und andere Menschen zu sein haben, ist damit eine, in der die Gegenstände, die Anderen und die Situation als Ganzes ei-

nem selbst für die *eigenen* Pläne und Aktivitäten zugänglich und zuträglich sind. Man ist Herr*in der Situation. Wenn dies an die Bestimmung des Zuhandenen bei Heidegger erinnert, liegt man sicher nicht falsch. Hängt man dieser Vorstellung nach, so bedarf es zumeist eines wirklich intensiven Widerspruchs, um Angst zu erzeugen. Das Auftreten einer Drag Queen oder eines Drag Kings am helllichten Tag ist beispielsweise immer noch so ein Widerspruch. Die Verkehrung der Normen, die darin für breite Teile der Gesellschaft offen zu Tage tritt – besonders wenn sie nicht während einer Show, nicht auf einer Bühne, nicht im abgeschlossenen und begrenzten Raum einer Vorführung stattfindet –, wird nicht selten mit Angst und anderen ablehnenden Gefühlen kommentiert. Es geht um eine Angst, die die eigene Wirkmächtigkeit untergräbt – zumindest, wenn man an der Heteronormativität und der Feindschaft allem Queeren, dem angeblich Perversen gegenüber festhalten will.

Durch diese Veränderung wird nicht nur ein Moment der Bestimmung, die man der Welt und den Anderen gibt, in Frage gestellt, sondern ein ganzes Bestimmungssystem erliegt seiner Kontingenz und führt zu einem Gefühl der Angst, weil nicht sein kann, was nicht sein darf. In der neuen Art, zu bestimmen, stehen ganze Gefüge des Weltbezuges in Frage und mit ihnen auch die Art und Weise, in welcher Körper sich legitimerweise erleben lassen. Um nur einen Fall aufzugreifen: Gibt es also Kings und Queens, die durch die Stadt ziehen, dann gibt es mehr zu erleben, als nur Frau und Mann, dann wird die Welt komplexer. Weder Mann und Frau sind dann notwendige Bestandteile, ebenso wenig die Anzahl. Man muss mehr erleben, als man will, und damit entzieht sich die Situation der Kontrolle. Es ängstigt eine*n, weil die *eigene* Normalität sich als partiell offenbart, statt Norm zu sein.¹¹⁹ Diesen Punkt spricht auch Virginia

119 Vgl. Zur Ablehnung und Angst vor Drag vgl.: <https://www.derstandard.at/story/2000136283306/wien-rechtsextreme-betonierten-buechereieingang-vorlesung-einer-dragqueen-zu>, abgerufen am 13.09.2022.

Despentes in *King Kong Theorie* an, wenn sie über das ängstliche »Rumheulen« spricht, das den Beherrschern entfährt, wenn die Beherrschten nicht mehr »mitspielen«. ¹²⁰ Sie verdeutlicht, dass gerade die verschwindende – oder eher die öffentlich in Frage gestellte – Männlichkeit, diejenige »der Männer [ist], die noch im Krieg zu fallen und einen Haushalt mit gesunder Autorität zu führen verstanden«, ¹²¹ – eben jene derer, die sich nun angstvoll wehren. Oder, in der drastischen Form, die Despentes wählt, nicht um zu übertreiben, sondern weil dies der Wirklichkeit entspricht: »Wir [die Frauen] werden beschimpft, weil die Männer Angst haben.« ¹²² Dies erweitert sie wenige Zeilen später in einer Form, die mich zum nächsten Fallbeispiel bringen wird: »Spricht der weiße Mann hier tatsächlich zu den Frauen oder will er nur seine Überraschung darüber kundtun, welche Wendung seine Angelegenheiten überall nehmen?« ¹²³ Oder anders formuliert: Wollen diejenigen, die bisher geherrscht, und an der Hegemonie partizipiert haben, ihre berechnete Angst, da ihre Taxonomie versagt, durch gewaltvolle Projektionen verdecken und in erneute Aktivität überführen, indem sie beleidigen, gefährden, misgendern, körperlich verletzen und bis zum Tode bedrohen, was ihnen die Endlichkeit ihrer eigenen Macht und Bestimmungen aufzeigt?

Ein anderer Fall, in dem einer*m die Welt und die Anderen wirklich angehen, sie interessieren und als wichtig angesehen werden, wäre der einer queeren Vorstellung davon, wie die Welt und andere Menschen sich zeigen könnten. Dies ist ein besonderer Fall, den ich aufgreifen möchte, da in den Bestimmungen, die unter einem queeren Bezug gemacht werden, eine generelle Offenheit angenommen wird, die nur durch eine geschlossene Weltsicht wirklich herausgefordert werden kann. Für einen

120 Virginie Despentes: *King Kong Theorie*. Köln: Kiepenheuer & Witsch 2018, S. 17.

121 Ebd.

122 Ebd.

123 Ebd.

queeren Bezug zur Welt gehört es zur Normalität, dass Körper sich in unterschiedlichsten Weisen ausleben und generell leben. Was Angst bereitet, ist dann die Herausforderung dieser Vorstellung durch einen Umgang miteinander, der deutlich darauf aus ist, das queere Leben als nicht lebenswert, die offene plurale Haltung als Perversion und die Menschen, die queer leben, als anormale Verstöße gegen Naturgesetze zu bestimmen. Man wird – wie auch im vorangegangenen Beispiel – auf sich zurückgeworfen, weil die ganze Art, mit der Welt umzugehen, in Frage gestellt ist. Man fürchtet sich nicht nur vor einer Gewalttat, die eine*n körperlich verletzen oder vernichten will, man hat auch Angst vor Begegnungen, in denen diese sehr ausschließende Sichtweise vertreten wird, weil sie von einer*m selbst erfordert, mit dieser fragend umzugehen, nicht zusammenzubrechen und diese Art, die Welt erleben zu können und zu wollen, nicht als eben jene perverse und widernatürliche Form zu betrachten, als die sie von Anderen bezeichnet wird.

Diesen Kampf mit sich selbst führen nun auch diejenigen, die sich gegen eine geschlechtergerechte Sprache wehren, nur auf einer anderen Ebene. Sie sind es ja gewohnt, nicht an Situationen zu scheitern, da ihre Weltsicht die Hegemonie abbildet. Die Abwehr geschieht somit schon viel eher, meist noch bevor das Infragestellende wirklich den Punkt erreicht, den es erfassen könnte, nämlich ob der *eigene* Umgang mit der Welt gerechtfertigt ist, die Bestimmungen, die ich der Welt und Anderen auferlege, ihnen gerecht werden. Damit zeichnet sich schon deutlich ab, wie Angst politisiert werden kann, welchen Gebrauch man von ihr machen könnte, um Feindbilder zu kreieren, aber auch welches Potenzial es hätte, sich den Situationen zuzuwenden, in denen man Angst empfindet, um die als normal angesehenen strukturellen Bestimmungen zu hinterfragen.

Ich möchte nun noch ein weiteres Beispiel anführen, das einen eher ungewöhnlichen Platz innerhalb theoretischer Beschreibungen der Angst einnimmt. Es ist ebenfalls eines, in dem

die Welt, die Anderen einen angehen, man nicht gleichgültig gegenüber der Welt ist, sondern stark von ihr affiziert wird. Vieles bringt eine*n in Rage, da die Welt den eigenen Vorstellungen häufig widerspricht, sich querstellt und einfach nicht in eine ruhige Bahn gelenkt werden kann. Die Normalität ist Störung, Unzufriedenheit, alles in allem »*Trouble*«. Was hier Angst bereiten kann, ist das unerwartete Funktionieren von Situationen, was wiederum bedeutet, dass die Bestimmung, die man gemacht hat, dass ohnehin alles nur schiefgehen kann, schiefgeht, man die Vorstellung von sich in der Welt bröckeln sieht und nicht einmal mehr die Gewissheit des Scheiterns übrig bleibt, an der man sich und die Wirksamkeit der eigenen Bestimmungen mit einem »War ja klar, dass das schiefgeht« festhalten kann. Auch hier wird man zurückgeworfen auf sich und das unbestimmte Funktionieren oder Fehlgehen der *eigenen* Bestimmungen, nicht jedoch auf eine als Ganze sinnlose Welt.

Wenn es hier also um ein Distanzierungserleben geht, das eine existenzielle Bedeutung hat, dann nicht deshalb, weil die Welt als Ganze in der Angst sinnlos wird. Vielmehr erlangt die Angst existenzielle Bedeutung dadurch, dass die *eigene* Vorstellung davon, wie die Welt und die Anderen in ihr zu existieren haben, einen unbestimmten Umgang bedeutet, weil selbst die grundlegenden Bestimmungen, die wir auf die Welt und Andere legen, nicht unherausgefordert bleiben. Die mögliche Unwirksamkeit unserer Aktivitäten, Pläne und Bestimmungen bedeutet jedoch nicht, dass die Welt als Ganze sinnlos ist, sondern, dass unsere *eigenen* Vorstellungen, unsere Bestimmungen endlich sind, das heißt raum-zeitlich eingefasst und von den strukturellen Bedingungen abhängig, durch die die Situation verfasst ist. Angst, so könnte man schließen, ist ein Indikator der Endlichkeit, von *eigenen* Bestimmungen sowie der *eigenen* Wirksamkeit.

Zurück zu Heidegger und dem Verfall

Doch wie kann Heidegger nun ein so gegenteiliges Ergebnis aus seiner Analyse der Angst ziehen, oder umgekehrt, wie konnte ich dies? Diese Frage ist wichtig, da seine Analyse Grundlage für eine Vielzahl an Texten ist, die eine breite Wirksamkeit innerhalb der Theoriebildung und des Verständnisses von Angst haben. Auch wenn ich ihm bisher in den entscheidenden Punkten widersprochen habe, lässt sich nicht leugnen, dass beispielsweise die Trennung von Furcht und Angst eine ist, die den Beschreibungen der erlebten Gefühle mehr Präzision verleiht als deren synonyme Verwendung.¹²⁴ So werde ich mich also auf den folgenden Seiten dem Weg widmen, den Heidegger beschreitet, um zu seiner Angstanalyse zu kommen, um daran die Unterschiede deutlich zu machen, an denen ich einen anderen Weg einschlage.

Bevor Heidegger zur Analyse der Angst kommt, schiebt er innerhalb seines Hauptwerkes *Sein und Zeit* etwas unerwartet eine Passage zum *Verfallen* des *Daseins* ein.¹²⁵ Er beschreibt die Verfallenheit als den Zustand, in dem Menschen sich zumeist befinden, und es ist sicherlich nicht vermessen, diesen Teil des Lebens als Alltag zu bezeichnen. Denn das ist der Bereich, in dem wir mit der Welt und Anderen umgehen, ohne genauer auf sie zu achten. Im Alltag sind wir, so erklärt sich wohl das von Heidegger verwendete Wort der Verfallenheit, der Welt und den Anderen unaufmerksam verfallen:

»Die Verfallenheit an die ›Welt‹ meint das Aufgehen im Miteinandersein, sofern dieses durch Gerede, Neugier und Zweideutigkeit geführt wird. Was wir die Uneigentlichkeit des Daseins nannten, erfährt jetzt durch die Interpretation des Verfallens eine schärfere

124 Ebd., S. 185.

125 Vgl. Barbara Merker: »Die Sorge als Sein des Daseins«. In Thomas Rentsch (Hg.): *Klassiker Auslegen: Martin Heidegger: Sein und Zeit*. München: Akademie Verlag 2007, S. 120.

Bestimmung. [...] Uneigentlichkeit meint [...] gerade ein ausgezeichnetes In-der-Welt-sein [...], das von der ›Welt‹ und dem Mit-dasein Anderer im Man völlig benommen ist.«¹²⁶

Um dieser Verfallenheit eine genauere Gestalt zu geben, nennt er drei Formen, die den Alltag auszeichnen und die sich darin ähneln, dass es keiner der drei um irgendetwas Essenzielles geht, als darum, weiterzubestehen – was heißt, im Alltag zu verbleiben. Die Neugier giert wörtlich immer nach Neuem und wird so niemals zu einer substanziellen Beschäftigung. Das Gerede bleibt nur Gerede, solange es von Thema zu Thema springt, frei assoziiert, nichts bis zum angeblichen Kern diskutiert, und verbindet sich so hervorragend mit der Neugier. Beide Formen suggerieren ein Springen ohne Stringenz. Bei der Zweideutigkeit sieht es nun etwas anders aus – zumindest, wenn meiner Interpretation gefolgt wird. Sie verbindet sich optimal mit Neugier und Gerede, da gerade eine Zwei- oder besser Vieldeutigkeit das Springen zwischen inhaltlich verschiedenen Punkten ermöglicht. Doch ist ihre eindeutige Bestimmung, die sie durch Heidegger erfährt, als »Alles-verstanden-haben«,¹²⁷ eben nicht, was zweideutig ist. Zweideutigkeit, oder eben Vieldeutigkeit, ergibt sich aus der wirklichen Verstrickung untereinander, den pluralen Bedeutungshorizonten und Arten, zu leben. Damit ist es kein »Alles-verstanden-Haben«, sondern eine Wirkung unseres Miteinanders, die nicht dafür sorgt, »dass allsoleich das Interesse für die realisierte Sache abstirbt«. ¹²⁸ Dies erzeugt sich durch eine Sicherheit, für die die Vieldeutigkeit nicht bürgen kann. Denn Heidegger setzt die Zweideutigkeit nicht als Phänomen für sich, sondern als eine Qualität von Gerede und Neugier.¹²⁹ Doch ist das Gerede und auch die Neugier selbst nicht zweideutig, son-

126 Martin Heidegger: *Sein und Zeit*. Tübingen: Niemeyer 2006, S. 175 f.

127 Ebd. S. 177.

128 Ebd. S. 173.

129 Vgl. ebd. S. 174.

dern eindeutig darin – zumindest in der heideggerschen Sprachwelt –, das immer schon Gegebene zu erhalten, durch ihre Form anzugeben, dass alles Neue schon immer geahnt, vorhanden und damit nicht neu sei und keine Veränderung zum bisherigen darstellt.¹³⁰ Was aber zweideutig oder vieldeutig ist, das besteht nur in einer veränderlichen Form.

Warum nun dieser Exkurs? Weil Heidegger eben eine Flucht vor der Angst in die Verfallenheit beschreibt, die nur verständlich erscheint, wenn der Alltag immer schon feste Bestimmtheit bedeutet, und diese hat er nicht durch Zweideutigkeit, sondern wenn er ebendiese verdeckt. Alltag oder Verfallenheit bedeutet bei Heidegger, was nicht verwunderlich sein sollte, eben keine konkrete Situation zu einer bestimmten Raum-Zeit unter bestimmten Strukturen, sondern eine wesenhafte Aussage, die selbst mit der Zweideutigkeit von Verfallenheit spielt, ohne diese zu benennen. Womit Eindeutigkeit suggeriert wird, die eher als alle Zweideutigkeit ein »Alles-verstanden-Haben« hervorruft, nur mit dem zusätzlichen Dünkel der Eigentlichkeit. Denn was verfällt, ist nicht nur Anderen hingegeben, sondern auch dem Verfall, der Endlichkeit, ist also nicht überdauernd und uneigentlich.¹³¹

Die Art und Weise zu sein, die Heidegger Verfallenheit nennt, soll nun auch in einer engen Verbindung zur Angst stehen, denn eines der hervorstechenden Merkmale der *Angst* ist wohl eine Befreiung aus der Alltäglichkeit oder Uneigentlichkeit. So benennt es auch Barbara Merker, wenn sie schreibt: »Er [Heidegger] erklärt sie [die Verfallenheit] vielmehr als in der Angst begründete

130 Vgl. ebd. 173ff.

131 Eine detaillierte Beschreibung der Verfallenheit und der drei Formen Gerede, Neugier und Zweideutigkeit, die nicht unbedingt mit der hier gegebenen Interpretation übereinstimmen, findet sich zum Beispiel in: Hubert L. Dreyfus »Being-with-Others«. In Mark A. Wrathall (Hg.): *The Cambridge Companion to Heidegger's Being and Time*. Cambridge: University Press 2013, sowie bei Christoph Demmerling »Hermeneutik der Alltäglichkeit und In-der-Welt-sein«. In Thomas Rentsch (Hg.): *Klassiker Auslegen Heidegger Sein und Zeit*. Berlin: Akademie Verlag 2007.

Flucht vor uns selbst und unserer Eigentlichkeit.«¹³² Durch diese implizite oder explizite Zeitlichkeit, die in der Flucht liegt, sei sie wirklich zeitlich zu verstehen oder als ontologisches Fundierungsverhältnis, wird das sprichwörtliche Pferd von hinten aufgezäumt, da anstatt einer phänomenalen Analyse der *Angst* zuerst eine Abgrenzung zu verwandten Phänomenen erfolgt, um die *Angst* danach als deren notwendige Voraussetzung zu beschreiben.¹³³ Statt einer Bewegungsbeschreibung, die zwischen Alltag und der Vereinzelung oszilliert, deren Besonderheiten aufdeckt und ihre Verknüpfung bestimmt, entscheidet sich Heidegger dafür, die Angst als Extrem der Vereinzelung und den Alltag als Flucht davor zu bestimmen.

Nun steht man aber wie vor der Henne und dem Ei. Was war zuerst da? Nach Heidegger, die Angst. Natürlich nicht in einem historischen Sinne, dass da zuerst Vereinzelung und Angst waren und dann der Alltag als Ausweg gebaut wurde, als Flucht vor der Angst – auch wenn sich Heidegger an einigen Stellen so lesen lässt –, das wäre grotesk. Aber doch in dem Sinne, dass die Angst das Eigentliche offenbart, das, wozu der Mensch *gemacht* wurde, wesenhaft vereinzelt zu sein.¹³⁴ Was Heidegger impliziert, ist dann ein Bild des Sozialen als Anhäufung von eigentlich vereinzelt Menschen, die im Zusammentreffen sich nur uneigentlich verhalten können, weil sie an Andere verfallen und durch ihre geteilte Endlichkeit keine bestehenden oder überdauernden Bestimmungen fällen können. Oder, wie es Christa Hackenesh festhält: »Welt und Individuum stehen sich zuletzt fremd und äußerlich gegenüber.«¹³⁵

132 Barbara Merker: »Die Sorge als Sein des Daseins«. In Thomas Rentsch (Hg.): *Klassiker Auslegen: Martin Heidegger: Sein und Zeit*. München: Akademie Verlag 2007, S. 120.

133 Vgl. Fuchun Peng: *Das Nichten des Nichts*. Frankfurt am Main: Peter Lang 1998, S. 29.

134 Vgl. Martin Heidegger: *Sein und Zeit*. Tübingen: Niemeyer 2006, S. 188: »Die Angst vereinzelt und erschließt so das Dasein als ›solus ipse.«

135 Christa Hackenesh: *Selbst und Welt. Zur Metaphysik des Selbst bei Heidegger und Cassirer*, Hamburg: Meiner 2001, S. 35.

Was das Eigentliche ist, wird so um nichts klarer, außer dass es nichts damit zu tun hat, mit Anderen zusammenzuleben, denn dies ist ja das Uneigentliche, der Alltag, aus dem uns die Angst befreit oder der durch die Angst als Möglichkeit begründet wird.

»Diese Vereinzelung holt das Dasein aus seinem Verfallen zurück und macht ihm Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit als Möglichkeiten seines Seins offenbar. Diese Grundmöglichkeiten des Daseins [...] zeigen sich in der Angst [...] unverstellt durch innerweltliches Seiendes.«¹³⁶

Aus der Uneigentlichkeit des Verfallens zurückgeholt, getrennt von Anderen und der Welt, wird in der Einsamkeit zusätzlich die Möglichkeit der Eigentlichkeit offenbar: nämlich genau dann, wenn die Welt sinnlos wird, da die eigenen Bestimmungen fehlen, ihre Endlichkeit offenbaren, ihre Situationsgebundenheit. In den Worten von Fancey Russell: »In der Angst offenbart die Welt ihre Sinnlosigkeit in einem solchen Ausmaß, dass es keinen Sinn mehr macht, sich nach den Begriffen zu verstehen, die die gemeinsame, öffentliche Welt bereitstellt.«¹³⁷

Ohne diese Begrifflichkeiten und Bestimmungen fallen wir auf uns selbst zurück und erleben eine Trennung von Anderen. Dies aber als »existenziale[n] ›Solipsismus«¹³⁸ zu bezeichnen, ist selbst, wenn man Solipsismus in Anführungszeichen setzt, nicht nur unnötig, sondern schlichtweg falsch. Heidegger begründet diesen »Solipsismus«, den das Widerfahrnis der Angst angeblich erschließt, dann auch nicht mit Argumenten oder einer protreptischen Beschreibung, die zum Ziel ein Verständlich-Machen

136 Martin Heidegger: *Sein und Zeit*. Tübingen: Niemeyer 2006, S. 191.

137 Francey Russell: »The Space of Pathos: Angst and Ethics«. In Hans Feger & Manuela Hackel (Hg.): *Existenzphilosophie und Ethik*. Berlin: De Gruyter 2014, S. 332: »In Angst, the world reveals its senselessness to such an extent that it no longer makes sense to understand oneself according to the terms provided by the shared, public world [...]«

138 Martin Heidegger: *Sein und Zeit*. Tübingen: Niemeyer 2006, S. 188.

hätte, sondern mit dem schlichten Verweis auf eine alltägliche Auslegung des Phänomens: »Dass die Angst als Grundbefindlichkeit in solcher Weise erschließt, dafür ist wieder die alltägliche Daseinsauslegung und Rede der unvoreingenommenste Beleg.«¹³⁹ Die Selbstwidersprüchlichkeit (bezogen auf »alltäglich« und »unvoreingenommen«, die nach Heideggers eigenen Ausführungen nicht verwunderlicher sein könnten) beiseitegelassen, bleibt diese Annahme eines »Solipsismus« als existenzielle Art und Weise der Menschen zu leben nun schon deshalb falsch, weil alle Beschreibungen – seien sie von mir, von Heidegger oder einer*m anderen angeführten Autor*in gemacht – immer nur Sinn ergeben, wenn sie als Antwort auf Andere geschrieben wurden. Was ich sagen will, ist also, dass Leben für Menschen nur in dem Bereich möglich ist, den Heidegger »Verfallenheit« nennt, und dass auch die Angst keinen Ausweg bietet. Denn selbst die Vereinzelung und die damit verbundene scheinbare Loslösung von jeglichen Relationen, Kontexten und aus Situationen, wie sie auch Russell in ihrer Heidegger-Interpretation festhält,¹⁴⁰ ist eine Vereinzelung, die ausgehend von einer bestimmten Situation widerfährt, nämlich – wie schon bestimmt – einer Situation, in der die eigenen Bestimmungen darüber, wie die Welt und die Anderen zu sein haben, herausgefordert werden und damit ein Bruch zwischen einer*m selbst und den Anderen offenbar wird. Dieser Bruch macht aber keinen Solipsismus aus, da er wiederum nur in Bezug auf Andere und die Welt verstanden werden kann und nicht als vermeintlicher Schein einer Eigentlichkeit, die als lebender Mensch in der Wirklichkeit nicht zu erreichen ist. Darin liegt nun also der Hauptunterschied, zwischen meiner Deutung der Angst und derjenigen Heideggers.

139 Ebd.

140 Vgl. Francey Russell: *The Space of Pathos*. In Hans Feger & Manuela Hackel (Hg.): *Existenzphilosophie und Ethik*. Berlin: De Gruyter 2014, S. 329.

Endlichkeit schlechthin

Und trotz dieses unüberbrückbaren Unterschiedes, dass ich keine Eigentlichkeit durch die Angst erlebt sehe und auch nicht die Sinnlosigkeit der Welt, sondern schlicht das Widerfahrnis der Endlichkeit der eigenen Bestimmungen, also der Beschränktheit der eigenen Aktivitätsmöglichkeiten, möchte ich auf eine Beschreibung kommen, die in den Worten Heideggers genau trifft, welches Phänomen, welches widerfahrene Gefühl mir bei diesem Abschnitt zur Angst vorschwebte: »Befindlichkeit, so wurde früher gesagt, macht offenbar, ›wie einem ist‹. In der Angst ist einem ›unheimlich‹.«¹⁴¹ Denn das ist es, was wirklich in der Angst liegt und deren beklemmenden Charakter verschuldet: Man fühlt sich nicht mehr oder fühlte sich noch nie heimelig, noch nie zu Hause; man fühlt sich also unsicher, unwirksam, verloren in einer Welt und zwischen Anderen, deren Bestimmungen noch treffen. Dies ist – nach aller kritischer Arbeit an Heidegger – die Rückwendung auf meine Interpretation und gegebenen Beispiele für die Angst. Sie widersprechen dem direkt an das gerade Zitierte anschließenden Satz bei Heidegger: »Darin [im Unheimlichen] kommt zunächst die eigentümliche Unbestimmtheit dessen, wobei sich das Dasein in der Angst befindet, zum Ausdruck: das Nichts und Nirgends.«¹⁴² Es mag sich anfühlen wie »Nichts und Nirgends«, wenn man sich ängstigt und die Welt wie die Anderen unheimlich wirken, doch man ist noch da, an einem Ort, zu einer Zeit, unter diesen oder jenen Strukturen.

Was Heideggers »Nichts und Nirgends« verständlich macht, ist seine implizite Gleichsetzung von der Angst vor der Endlichkeit und der Angst vor der Endlichkeit schlechthin: dem Tod. Doch die Angst vor dem Tod, also davor, nicht mehr an

¹⁴¹ Martin Heidegger: *Sein und Zeit*, S. 188.

¹⁴² Ebd.

einem bestimmten Ort, zu einer bestimmten Zeit und unter bestimmten Strukturen zu leben, ist nicht dasselbe, wie nicht mehr zu leben. Wovor man dann Angst hat, ist nicht, was Heidegger sagt: »Das Wovor dieser Angst ist das In-der-Welt-Sein selbst.«¹⁴³ Vielmehr ist es die Angst davor, nicht mehr in der Welt zu sein, nicht mehr unter Anderen zu leben, eben nicht mehr zu sein, während die Welt noch ist.¹⁴⁴

Der Tod scheint das Extrem zu sein, das Heideggers Analyse die gesamte Zeit implizit leitete. Denn was fehlte, war eine Beschreibung, in welchen konkreten und wirklich erlebbaren Situationen einen die *Angst* überfällt: Es ist laut Heidegger der Moment, in dem ich mich als sterblich, also als endlich entdecke.¹⁴⁵ Dieses Gefühl kann einen überall überkommen: Es reicht ein entglittener Gedanke an die Möglichkeit, im nächsten Augenblick nicht mehr zu sein, und schon schleicht sich eine bedrückende Ahnung an. Ich und alles, was ich angefangen habe, vergeht. Meine Macht zu bestimmen, zu beginnen, am Laufen zu halten ist nicht nur eingeschränkt, sondern gänzlich beschränkt, hat ein Ablaufdatum. Die Brust schnürt sich zu. Die Augen werden glasig. Das Schlucken fällt schwer. Mein Leben endet. Schluss. Ende. Aus.

Aber dies als einzige Angst zu bestimmen, scheint wie die Zuspitzung allen Erlebens auf den Tod, des Alltages auf die Uneigentlichkeit, der Furcht auf die Angst, wie eine unnötige und hinderliche Verkürzung. Geboren wird sie durch die Wendung von der Situation, in der man Angst empfindet, auf die gesamte

143 Ebd. S. 251

144 An dieser Stelle muss demnach Hilge Landweer und Christoph Demmerling Recht gegeben werden, wenn sie schreiben: »Von einer Unbestimmtheit des Wovor der Angst kann im eigentlichen Sinne nicht die Rede sein, auch wenn Heidegger dies durch den Versuch der Abgrenzung zwischen Angst und Furcht immer wieder suggeriert. Richtig ist, dass die Gegenstände der Angst ungleich weniger spezifisch sind als jene der Furcht.« Christoph Demmerling & Hilge Landweer: *Philosophie der Gefühle. Von Achtung bis Zorn*. Stuttgart: Metzler 2007, S. 91.

145 Vgl. ebd. S. 251.

Welt – ein Schritt, der doch mehr als vermessen anmutet. Existenziell bedeutend ist die Angst ja auch schon ohne die Sinnentleerung der gesamten Welt, wenn sie widerfahren lässt, dass die eigenen Bestimmungen und die Fähigkeit, zu bestimmen, unbestimmt sind, also funktionieren können oder nicht. Sie ist damit ein unheimliches Distanzierungserleben, das nicht eine konkrete Struktur in Frage stellt, die die Situation bestimmt, in der man versucht, sich zurechtzufinden, sondern die Bestimmungen und damit die Strukturen, wie Welt der eigenen Meinung nach zu sein hat. Sie ist also insofern ein Indikator der Endlichkeit, als sie die Begrenztheit der eigenen Macht, etwas und jemanden zu bestimmen, offenbart, und die Grenzen des *eigenen* Anspruches an die Welt und Andere aufs Deutlichste erlebbar macht.

Mit dem Wort »Anspruch« verweist das Ende dieses Teils schon auf den nächsten. Ist es in der Angst der eigene Anspruch, der als begrenzt und endlich erlebt wird, so wird sich im Ekel – dem nächsten existenziell bedeutsamen Gefühl – zeigen, auf welche Art und Weise die Gegenstände und die Anderen einen Anspruch stellen, wie sie damit überfordern und am Ende zwischen Ekel und Angst ein paradoxes Spiel zwischen scheiternden Ansprüchen am Subjekt eröffnen.

Ekel als »Zuviel«; zu viel des Anspruchs

In der Beschreibung von Angst konnte eine Zentrierung, eine Rückwendung, auf das Angst erlebende Subjekt erkannt werden. Diese Rückwendung auf eine*n selbst nimmt die Form einer Distanzierung an, da die eigene Fähigkeit, zu bestimmen, die Welt in eine Form zu bringen, die der *eigenen* Vorstellung entspricht, als ein ungerechtfertigter Anspruch erscheint. Damit ist ein Typus des Distanzierungserlebens bestimmt: Ich werde im Widerfahrnis der Angst von meinen *eigenen* Bestimmungen entfernt, wie Welt und Andere zu sein haben, da mir mit un-

abweisbarer Intensität die Begrenztheit und die Endlichkeit meiner Bestimmungen widerfährt. Diese Distanzierung vom *Eigenen*, von den Selbstbestimmungen, zwingt das Denken in seiner momentan strukturierten Art und Weise als Denken von Gegensätzen und Differenzen fast dazu, einen Gegenpart, eine Umkehrung zu suchen: ein Gefühl also, das einen von den Anderen, von den Gegenständen distanziert. Dieses Gefühl ist der Ekel. Aurel Kolnai schreibt über ihn, in Abgrenzung zu Angst:

»Der Angst gegenüber verrät sich zunächst der grundsätzliche Unterschied bezüglich der Intentionsrichtung. Die Intention ist weit eindeutiger nach auswärts gewandt [...] In ganz anderer Weise bleibt der Ekel am verursachenden Gegenstand *haften*; ungleich weniger schematisch-dynamisch, in mehr ›gesättigter‹ minutöser Weise erfasst er ihn.«¹⁴⁶

Der Ekel soll ein Verhafteten, ein an den Dingen klebendes Gefühl sein. Die Richtung, die einer*m beim Fühlen widerfährt, ist zur Welt, zu den Anderen gewandt, ein unentschiedenes, sich vom Gegenstand Ab- und ihm wieder Zuwenden. Das Erleben der Anderen oder des Gegenstandes ist gefüllt mit Ekel. Das Spezifische am Erleben, welches der Ekel offenbart, müsste nach dieser Erweiterung der Beschreibung Kolnais weniger etwas über eine*n selbst aussagen als über die Gegenstände oder Anderen, die Teilhabenden an der Situation.

Ekel, überall Ekel

Für eine Beschreibung des Ekels soll nun zuerst ein Beispiel folgen, welches ihn in einer seiner Eigenheiten vorstellig macht: Man räumt die Küche auf. Beim Öffnen einer Schranktür macht sich erst leicht, dann immer intensiver, ein leicht säuerlicher,

¹⁴⁶ Aurel Kolnai: *Ekel, Hochmuth, Haß*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2008, S. 16.

süßlicher Geruch bemerkbar, der sich ausbreitet, den Raum einnimmt, bis tief in die Nase kriecht. Man schüttelt sich. Der Kopf zuckt schnell nach links und rechts: Als man dann den Deckel des Mülleimers öffnet, stieben an die hundert kleine, schwarze, geflügelte Wesen heraus. In blinder Aktion versucht man, sie nicht in Nase, Mund, generell nicht ans eigene Gesicht, bloß nicht zu nah an den ganzen Körper zu lassen. Doch ihrem Summen und Surren, ihrer wolkenartigen Bewegung kann man nicht entfliehen. Sie sind der Raum. Man reißt das Fenster auf, um sie loszuwerden. Doch selbst dann bleiben sie eine Weile, ebenso der Geruch und der Anblick des wabbligen weiß-schwarz-grünen Moders, der sich nun im Mülleimer offenbart und der ihn umgebenden Flüssigkeit. Etwas davon zu berühren erscheint unmöglich. Der Raum ist gefüllt mit dieser Klebrigkeit, welche die andere Person, die hier wohnt, hinterlassen hat. Sie ist zu viel, um irgendetwas zu berühren, etwas zu verändern. Alle Gegenstände und das Lebendige, alles, was an dieser Situation teilhat, all das ist kontaminiert, zwingt einer**m* einen Anspruch auf diesen Raum auf, der nicht der eigene ist, der bedeutet: Dies ist nicht dein.

»[S]o gleich ist Schaudern, Sich abwenden, Brechreiz real [...] Demgemäß kommt dem Ekel eine kognitive Rolle zu, [...] Ekel [...] vermag unmittelbar eine Teilerkenntnis seines Gegenstandes [...] zu vermitteln.«¹⁴⁷

Dieser Gegenstand, diese Anderen existieren, ob du es willst oder nicht, und sie zwingen diesen Anspruch auf. So geschieht es nicht nur mit den Gegenständen, auch Andere können durch ihre Existenz und ihr Verhalten Ekel auslösen. So ekelt es eine**n* nicht nur vor dem Müll, der Fäulnis, der Insektenwolke oder dem Geruch: Zu dieser Situation gehört auch die Person, die in der eigenen Abwesenheit diese Wohnung gänzlich zu ihrer

147 Ebd. S. 16.

gemacht hat, die einen Anspruch nicht nur für die Zeit der Abwesenheit gestellt hat, sondern darüber hinaus ihre Existenz an diesem Ort deutlich durch das Bestehenlassen des Mülls kenntlich macht.

Auf diesen Fall – einer Person, die ihre Existenz, ihr Raumeinnehmen durch eine als eklig benennbare Tat Anderen aufzwingen kann – weist auch Michel Serres in seinem Buch *Der Parasit* hin:

»Wer längere Zeit in einem Internat verbracht hat, also bis hin zu den geheimsten Verrichtungen in der Gruppe war, in der das Private niemals unbeschädigt bleibt, der erinnert sich an solche, die es nicht ertragen konnten, die Salatschüssel zu teilen. Als die Salatschüssel kam, spuckte jemand hinein, und sie blieb ihm allein. Sie gehörte ihm ganz allein, niemand machte sie ihm streitig. Er hatte Rousseaus Problem wie tausend andere vor ihm gelöst. Jemandem in die Suppe spucken, sagt man. Mit einem Male gehört sie ihm. Noch eine unterbrochene Mahlzeit. Da braucht es weder Gräben noch Pfähle, hier genügt der Speichel, um die ganze hungrige Konkurrenz aus dem Felde zu schlagen. Natürlich werden Sie diesen Mann hassen, denn auch Sie lieben Salat, aber ebenso gewiss werden Sie kein Blatt aus der Schüssel anrühren, die er zur seinen zu machen verstanden hat. Vielleicht werden Sie ihn töten, aber ein unüberwindlicher Ekel hält Ihre Zunge fest in ihrem Gehäuse. Es gibt Privates. Mit einem Schlage hat es Bestand. Als wäre der eifersüchtige Zwillingbruder plötzlich verschwunden. Er markiert sein Territorium.«¹⁴⁸

Durch diese beiden Beschreibungen hindurch können nun die folgenden Merkmale festgeschrieben werden, die scheinbar einem Ekelerleben eigen sind. Als Erstes ist wohl zu nennen, dass das Ekelige in einem Zustand des *Zwischens* verharret, nicht das eine noch das andere ist, und darin liegt wohl begründet, dass Kolnai schreibt: »Der Urgegenstand des Ekels ist [...] der Er-

148 Michel Serres: *Der Parasit*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1987, S. 210f.

scheinungskreis der *Fäulnis*.¹⁴⁹ Der Erlebniskreis der Fäulnis ist wohl, so wie es die Angst vor dem Tode ist, das ausgezeichnetste Widerfahrnis des Ekels. Dort ist das Erleben des Übergangs, der einen Anspruch stellt, am intensivsten. Diese Behauptung deckt sich mit dem Erleben und der Beschreibung, die Landweer und Demmerling geben: Oft erscheint etwas eklig, wenn es im Übergang von einer Bestimmung zur anderen ist, am stärksten vom Lebendigen zum Verdorbenen, Toten.¹⁵⁰ Ekel widerfährt uns also vor sich auflösenden Bestimmungen, die nicht in ihr Gegenteil umschlagen, sondern sich langsam, aber dafür sehr deutlich zwischen Bestimmungen bewegen, die sich wabernd in den eigenen Erlebensbereich drängen und dort verharren.

Diese Übergänge kann man mit allen Sinnen erleben; besonders stark scheint er durch den Geruchs- und Geschmacksinn geleitet zu werden, doch auch Tast- und Sehsinn liefern ein Erleben des Ekelhaften. Man denke an das Treten in morastigen Boden oder an das Berühren von Eiter und Schorf. Dies bringt einen neuen Punkt ins Spiel: Der Anblick von absterbenden Gliedmaßen am sonst noch lebendigen Körper oder das Berühren von eitrigen Wunden offenbaren die Möglichkeit, sich vor sich selbst zu ekeln.¹⁵¹

Eingeschoben sei hier, dass es beim Erleben von ekligen Geräuschen, laut Kolnai, nicht das Geräusch sein soll, das eklig ist, sondern dass das, was dieses Geräusch hervorruft, an etwas Ekliges erinnere.¹⁵² Ein Beispiel wäre das Krabbeln und Surren von Fliegen oder das Schmatzen und Schlecken beim Essen von saftigen Dingen. Dieser Interpretation scheinen auch Demmerling und Landweer nahezustehen, wenn sie schreiben: »[D]as Gehör

149 Aurel Kolnai: *Ekel, Hochmuth, Haß*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2008, S. 29.

150 Vgl. Christoph Demmerling & Hilge Landweer: *Philosophie der Gefühle*. Stuttgart: Metzler 2007, S. 95.

151 Vgl. Aurel Kolnai: *Ekel, Hochmuth, Haß*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2008, S. 24 ff.

152 Vgl. ebd. S. 25 f.

[scheint] dem Ekel besonders fremd zu sein.«¹⁵³ Diese Ausdifferenzierung zwischen den einzelnen Sinnen scheint möglich, jedoch weniger sinnvoll zu sein, denn das, was den Ekel ausmacht, widerfährt uns mit dem ganzen Körper, der in einer Situation steckt, die gänzlich mit der Klebrigkeit des Ekels verbunden ist. So schreiben auch Landweer und Demmerling: »Vielmehr ist eine notwendige Bedingung für ein Ekelgefühl darin zu sehen, dass man leiblich betroffen ist; Übelkeit wird verspürt, und sei es nur in einem äußerst schwachen Sinne.«¹⁵⁴

Leibliche Betroffenheit liefert das Stichwort für eine weitere Bestimmung des Ekelhaften: Es ist in der Nähe oder hat das Potenzial dazu, denn diese Nähe ist gerade Ausdruck des Anspruchs, den es stellt. Selbst wenn eine*r sich schon vor etwas Vorgestelltem ekelt, ist es in der Nähe, vielleicht sogar näher als eine mögliche Berührung, denn es verfolgt eine*n auch noch in Gedanken, wenn die Situation sich schon gewandelt hat.¹⁵⁵

Damit stehen für das Widerfahrnis des Ekels zwei Merkmale fest: Was eine*n ekelt, befindet sich in der Nähe, und es befindet sich in einem Übergang. Beides scheint jedoch nicht hinreichend, um etwas eklig zu finden. Denn nicht alles in der Nähe und im Übergang erzwingt Ekel. Man stelle sich eine*n Chirurg*in vor, die operiert, den offenen Bauchraum vor sich sieht, den Übergang zwischen Leben und Tod wahrhaftig in Händen hält und dort erst durch den einen oder anderen Sinn mit allerlei konfrontiert wird, das als ekeleregend gelten könnte. Nicht viel wäre hinderlicher für das Gelingen der Operation als ein überkommener Ekelschauer, der die Hände abrutschen lässt. Was sich

153 Christoph Demmerling & Hilge Landweer: *Philosophie der Gefühle*. Stuttgart: Metzler 2007, S. 97.

154 Ebd. S. 95.

155 Vgl. Aurel Kolnai: *Ekel, Hochmuth, Haß*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2008, S. 17: »Wie sehr aber das Moment der Nähe in die fragliche Qualität mit eingeht, zeigt die Beobachtung, dass sogar [...] phantasiemäßige Ekelgefühle [...] den vorgestellten ekelhaften Gegenstand [...] in die ›Nähe‹ des Subjekts [...] verlegen.«

damit aber zeigt, ist dass der Ekel zwar in die Welt gerichtet ist, den Gegenstand selbst aber nicht beschreibt. Die Nähe ist eine relationale Kategorie, genau wie das sich im Übergang Befinden. Beides beschreibt eine Situation, in der man sich befindet, und ist damit nur bedingt unabhängig von einer*m selbst.

Was passiert aber, wenn man sich wieder dem Aspekt des Ekels zuwendet, der in beiden eingangs gegebenen Beispielen eine Rolle gespielt hat: Die Anspruchshaltung auf den Raum, auf die Bestimmung dieses Raumes für die Zeit, die das Ekeln anhält. Obwohl eine*n dieser Raum anekelt, gibt es das Bedürfnis, sich ihm zu nähern und vielleicht sogar zu berühren, zu verweilen, gerade, weil dieser fremde Anspruch sich so klebrig festsetzt. Diese Seite des *Ekels* fängt das französische Wort »Degout« passend ein, es ist die Verneinung von Geschmack (»Goût«).¹⁵⁶ Es schmeckt einer*m nicht, dass dieser Raum, dieser Gegenstand, diese Personen Unabhängigkeit beansprucht.

Es bleibt trotz der Ekelhaftigkeit und der zu großen Nähe ein gewisses Verlangen nahe zu bleiben, sich ab- und gleichzeitig zuzuwenden, weiter berührt zu werden. Auf einen Gegenstand gewendet klingt dies bei Kolnai wie folgt: »Das Verhalten des Gegenstandes ist darin provokativ [...] es scheint fast, als würde der Gegenstand irgendwie das affizierte Subjekt intendieren, sich um es ›kümmern‹.«¹⁵⁷ Diese eher metaphorische Darstellung zeigt etwas Wesentliches: Das, wovor man sich ekelt, ist abstoßend und anziehend zugleich. Auch wenn man es nie berührt, ist es die Vorstellung, es berühren zu können, die den größten Schauer auslöst.

Noch besser lässt es sich verstehen, wenn man sich folgendes Beispiel vor Augen führt: Man isst gerne Honig, das Süße und der Geruch von Blüten ziehen eine*n an. Beim ersten Bissen ist das Geschmackserlebnis vollkommen, und auch nach dem

156 Vgl. Winfried Menninghaus: *Ekel. Theorie und Geschichte einer starken Empfindung*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2002, S. 13.

157 Kolnai: *Ekel, Hochmuth, Haß*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2008, S. 18.

Herunterschlucken des letzten Bissens des ersten Brotes ist das Verlangen noch da. Doch wie sieht es nach dem zweiten, dem dritten, dem vierten oder fünften Brot mit Honig aus? Verlockt der Gedanke an ein Herunterspülen mit süßer Milch mit Honig dann noch? Oder bleibt von der Süße nur ein abstoßendes *Zuviel* und die klebrige, zähe Masse soll aus dem Mund verschwinden. »Der Überdruß im engeren Sinne tritt nur ein, wenn jenes immerwährende Erlebnis ursprünglich oder an sich lustbetont war; nicht sowohl der Gegenstand als die Lust an ihm wird ekelhaft.«¹⁵⁸ Das, was hier als deutlichstes Merkmal des *Ekels* ersichtlich wird, ist das des *Zuviels*. Damit ist zu denen der Nähe und des Übergangs sowie des Angezogen-und-Abgestoßen-Seins eine weitere hinzugetreten. Doch mit dem Unterschied, dass es sich dabei nicht um *ein* Merkmal dessen handelt, was eine*n anekelt, sondern um *das* Merkmal: Ekel widerfährt einem zumeist dann, wenn die Teilhabenden an der erlebten Situation *zu viele* werden. Nun muss betont werden, dass auch das allein nicht reicht, doch es ist der notwendige Bestandteil der Konstellation der Merkmale, die Ekel in einer Situation widerfahren lassen.

Durch dieses Merkmal des Ekelhaften lässt sich nun auch sinnvoll verstehen und darauf hinweisen, warum es kulturelle und subjektive Unterschiede gibt, was als eklig empfunden wird. Für jede*n kann das Zuviel an einem anderen Punkt erreicht sein, sicher ist nur, dass jede*r irgendwann einen Punkt erreicht, an dem eine Sache zu viel werden kann. So sieht es auch Daniel Kelly in seiner Studie über den Ekel (mit dem treffenden Namen *Yuck!*):

»Das Feld der ekelerregenden Dinge reicht vom Konkreten und Physischen bis zum Abstrakten und Sozialen [...] Jeder ekelt sich vor irgendetwas [...] Jeder von uns hat auch seine ganz persönlichen und idiosynkratischen Ekelobjekte.«¹⁵⁹

158 Ebd. S. 39.

159 Daniel Ryan Kelly: *Yuck! The nature and moral significance of disgust*. Cambridge: University Press 2011, S. 2: »The arena of disgusting things ranges from the concrete and physical to the abstract and social [...] Everyone is disgusted by

Weiterhin lässt sich mit diesem Merkmal erklären, warum selbst bei ein und derselben Person das Ekelgefühl in verschiedenen Situationen unterschiedlich stark ausgeprägt ist, ab und an gar nicht vorhanden ist, obwohl die Situation gleich zu sein scheint. Ein Beispiel dafür kann – wie schon angesprochen – der Beruf Chirurg*in sein. So mag der Blick in einen geöffneten Körper und eine entzündete Wunde bei der Ausübung der Tätigkeit keinerlei oder nur schwachen Ekel hervorrufen, außerhalb dieses Erwartungshorizonts kann es aber zu erheblichem Ekel kommen, spontan mit einer eitrigen Wunde oder einem (beispielsweise durch einen Unfall) geöffneten Körper konfrontiert zu werden. Die Situationen variieren nicht gänzlich, aber doch so stark, dass es zu einem anderen Widerfahrnis führt.

Wozu führt nun aber diese ganze Beschreibung, was ist die beschworene existenzielle Bedeutung des Ekels? Um diese Frage zu lösen, soll auf die folgende Stelle aus Jean-Paul Sartres *Der Ekel* verwiesen sein:

»Ich möchte kotzen – und mit einem Schlag ist er da: der Ekel. [...] Das also ist der Ekel: diese die Augen blendende Evidenz? Was habe ich mir den Kopf zerbrochen! Was habe ich darüber geschrieben! Jetzt weiß ich: Ich existiere – die Welt existiert –, und ich weiß, dass die Welt existiert. Das ist alles. [...] Seit jenem berühmten Tag, als ich Steine übers Wasser hüpfen lassen wollt. Ich wollte gerade diesen Kiesel schleudern, ich habe ihn angesehen, und da hat alles angefangen: ich habe gefühlt, dass er existiert.«¹⁶⁰

In diesem Zitat steckt alles, was hier bisher über den *Ekel* geschrieben wurde: Er ist ein plötzlich auftauchendes Phänomen, welches mir eine Evidenz liefert von dem, was die eine*n ekelnde Situation ausmacht, die überbordende, sich aufdrängende Existenz der anderen an ihr Teilhabenden.

something or other [...] Each of us has his or her own personalized and idiosyncratic objects of disgust as well.«

160 Jean-Paul Sartre: *Der Ekel*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt 2012, S. 193f.

Wie bei der Angst vertreibt eine*n der Ekel aus dem Behaglichen, dem, was funktioniert, dem Bereich also, in dem man bestimmt. Allerdings ist es hier aber nicht das Fehlgehen der eigenen Bestimmungskraft, deren eigene Unbestimmtheit, die das Erleben von Ekel einer*m widerfahren lässt. Vielmehr ist es die Unabhängigkeit, man könnte sagen, die Unbestimmtheit der Anderen, die zum Ekel verführt. Der Ekel ist nun die wahrhaftige Distanzierung von den Anderen, die an einer Situation teilhaben, bei gleichzeitiger Klebrigkeit, einem Unvermögen, von ihnen loszukommen. So sollte auch Sartre verstanden werden, wenn er dem Ekel die Kraft zuspricht, die Existenz selbst zu offenbaren. Denn es nicht nur die Existenz, die Art und Weise, in der Andere und Gegenstände sind, die sich im Ekel zeigt, sondern auch die eigene. Alle existieren! Es gibt »[k]eine Möglichkeit der Abkehr und keine Möglichkeit, den Anlass des Ekels zu beseitigen«. ¹⁶¹ Alle sind unbestimmt, unbegründet, schlicht und ergreifen *zu viel*, aber doch unabdingbar für die Situation: ¹⁶²

»Aber sobald man sie [die Gegenstände, die Anderen, sich selbst] einen Augenblick festhielt, machte dieses Gefühl der Behaglichkeit und der Sicherheit einem tiefen Unbehagen Platz: die Farben, die Geschmacksempfindungen, die Düfte waren nie wirklich, nie schlicht und einfach sie selbst und nichts als sie selbst. Die einfachste, unzerlegbarste Eigenschaft hatte etwas von *Zuwiel* an sich, in Bezug auf sich selbst, in ihrem Kern.« ¹⁶³

161 Ulrich Diehl: »Lebenskel, Sinnkrise und existenzielle Freiheit, Philosophische Bemerkungen zu Jean-Paul Sartres Roman ›Der Ekel«. In: Hermes A. Kick (Hg.): *Ekel, Darstellung und Deutung in den Wissenschaften und Künsten*. Hürtenwald: Pressler 2003, S. 67.

162 Vgl. Sartre: *Der Ekel*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt 2012, S. 207: »[I]ch verstand den Ekel, ich beherrschte ihn. [...] Das wesentliche ist die Kontingenz. Ich will sagen, dass die Existenz ihrer Definition nach nicht die Notwendigkeit ist. Existieren das ist *dasein*, ganz einfach; die Existierenden erscheinen, lassen sich *antreffen*, aber man kann sie nicht *ableiten*. [N]iemand hat das Recht«. Vgl. auch: Jean-Paul Sartre: *Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt 2014, S. 597 f.

163 Sartre: *Der Ekel*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt 2012, S. 206. Hervorhebung d. Autor*in.

Die Situation und alles an ihr ist *zu viel* und damit ist das Distanzierungserleben im, oder besser noch, durch den Ekel bestimmt. Man distanziert sich vom Ganzen der Situation, nicht durch einen Rückzug auf sich selbst, sondern durch den Versuch aus ihr herauszutreten und doch an ihr verhaftet zu bleiben. Denn der Versuch, sich völlig von der Situation und ihren Beteiligten abzuwenden, wenn diese zu viel sind, gelingt nicht. »Alles war voll, alles war tätig, es gab keine schwache Phase, alles, selbst das unmerklichste Zucken, bestand aus Existenz«. ¹⁶⁴ Und nicht weniger intensiv ist, dass man Teil des *Zuviels* ist und deshalb haftet es an einer*m wie die klebrigen Fäden eines Spinnennetzes zwingt eine*n zum Ab- und zur Hinwendung.

Der pejorative Spielraum des Ekels

An dieser Stelle sollte nun der Unterschied zur Angst deutlich geworden sein. Wo die Angst eine*n selbst auf sich zurückwirft, wirft eine*n der Ekel in und aus der Situation, lässt eine*n sprichwörtlich an ihr kleben. Stärker als bei der Angst hat der Ekel eine pejorative Seite, indem durch ihn herabgesetzt wird, was als Grund für das Ekeln empfunden wird. Sein Spielraum bewegt sich deutlicher sowohl im Bereich des körperlichen Widerfahrnis, der intellektuellen Abscheu als auch der moralischen Diskreditierung. Was uns körperlich abstößt, verursacht Abscheu, den dringenden Wunsch, Situationen zu vermeiden, in denen Ekel auftritt, und daraus folgernd allzu leicht den Schluss, was eklig ist, ist moralisch verwerflich, schlecht, kurz gesagt: auszumerzen.

Deutlich zeigt sich dieser weite Spielraum und auch das Zusammentreffen von Angst und Ekel, wenn beispielsweise Uffa Jensen in *Zornpolitik* beschreibt, wie Ekel dazu genutzt wurde, um speziell jüdisches Leben als *zu viel* darzustellen, Jüd*innen

164 Ebd. S. 209.

damit abzuwerten und sie in den Bereich des um jeden Preis zu vermeidenden Kontakts zu drängen, der sich dennoch – natürlich jeglicher Grundlage entbehrend – immer wieder aufzwingt. Jensen führt innerhalb seiner historischen Studie aus:

»Vor der Verjudung, vor der durch solche Bilder [bei Jensen ist ein Bild abgedruckt, das eine Rothschild-Karikatur zeigt, bei der die abgebildete Person durch die Symbolik als jüdisch gekennzeichnet werden soll, sowie durch die Darstellung des Körpers (spinnenbeinartige Finger) auf deren naturgegebene Ekelhaftigkeit verwiesen werden soll] gewarnt wurde, bedeutete ja eine innere Zersetzung der nicht-jüdischen Welt. Gerade deshalb sind Darstellungen von Ekelgefühlen im Antisemitismus des 19. und frühen 20. Jahrhunderts so prominent. Wenn wir Ekel empfinden, mischt sich darunter schnell Angst, beides sind echte Antwortreaktionen. Ekel wird fast immer von der Angst vor dem Kontakt mit dem widerlichen Objekt begleitet.«¹⁶⁵

Es wird durch solche Bilder und Erzählungen suggeriert, dass diesem Leben, dieser Art und Weise zu leben – in den hier als Fall behandelten antisemitischen Darstellungen des jüdischen Lebens – etwas Obszönes zukommt. Der Ekel wird dann na-

165 Jensen: *Zornpolitik*. Wiesbaden: Marix Verlag 2012, S. 107–109. Im weiteren Verlauf des Kapitels über Ekel beschreibt Jensen, ausgehend von den Karikaturen jüdischer Personen, die Ekel hervorrufen sollten, den Unterschied, zwischen dem »Ekel« und der »Angst« vor jüdischem Leben und der heutigen »Angst« vor einer »Islamisierung«. Während Jüd*innen Teil der Gesellschaft waren und sind und ihnen deswegen Ekel als Ausdruck des Unvermögens, von ihnen loszukommen, entgegenschlug und gegen sie eingesetzt wurde (und wird), stellt laut Jensen die »Angst« vor der »Islamisierung« eine dar, die von einer von »Außen« kommenden Macht ausgeht. (Vgl. ebd., S. 109 f.) Dass beides politisierende Erzählungen darstellen, die aus Antisemitismus, antimuslimischem Rassismus und einer menschenfeindlichen Ideologie der angeblichen Überlegenheit der weißen Europäer*innen herrühren und damit eine wirkliche Grundlage außerhalb dieser Menschenfeindlichkeit haben, sei an dieser Stelle benannt, obwohl ich davon ausgehe, dass jeder Person, die sich gegen Ungerechtigkeit einsetzt, klar sein sollte, dass diese Formen der Verachtung von Menschen egal welcher Art, jeglicher wirklicher Grundlage entbehren. Oder in den Worten von Desportes: »Man muss schon ein Idiot oder höchst unredlich sein, um die eine Unterdrückung unerträglich zu finden und die andere als poetisch zu rühmen.« (Virginie Desportes: *King Kong Theory*. Köln: Kiepenheuer & Witsch 2018, S. 28.)

turalisierend gebraucht, das sogenannte Objekt selbst soll das Merkmal, den Makel des Ekligen tragen, und deshalb soll es nicht zu nahekommen, soll es fernbleiben, am besten gänzlich verschwinden.

Wohin diese Form des Antisemitismus im Extremfall führen kann, hat sich in Deutschland zwischen 1933 und 1945 in aller verachtenswerten Schrecklichkeit gezeigt. Doch mit der Niederlage Deutschlands im Zweiten Weltkrieg und dem Tod Hitlers haben sich die antisemitischen Bilder und Erzählungen, die naturalisierende Zuschreibung jüdischen Lebens als etwas, vor dem man sich ekelt, nicht aufgelöst. Politisch gesehen hat diese Manifestation der Unmenschlichkeit in Deutschland zwar offiziell die Macht verloren, aber eine wirkliche Aufarbeitung (zu der auch gehört hätte, die antisemitischen Bilder und Erzählungen über jüdisches Leben nicht nur zu verbannen, sondern auch zu lehren und als Deutsche zu lernen, wie falsch und armselig diese Darstellungen sind, damit ihre wertende Kraft verloren geht) ist bis heute kaum geschehen.

Warum dies aber geschehen müsste, zeigt sich besonders deutlich in den Worten von Sarah Ahmed, wenn sie über die Vorkommnisse nach den Anschlägen auf das World Trade Center am 11.09.2001 in den USA Folgendes über die Verbindung von politischen und militärischen Dünkeln und Ekel schreibt:

»So werden die Körper der Anderen zu hervorstechenden Objekten; sie werden nur dann als hasserfüllt und widerwärtig konstruiert, wenn sie zu nahegekommen sind. Sie werden als Nicht-menschlich konstruiert, als Niedere und Unterlegene den Körpern der sich Ekelnden gegenüber. In der Tat werden durch die Ekelreaktion »Niedrigkeit« und »Unterlegenheit« zu Eigenschaften ihrer Körper. Sie verkörpern das, was minderwertiger ist als das menschliche oder bürgerliche Leben.«¹⁶⁶

166 Ahmed: *The Cultural Politics of Emotion*. Edinburgh: University Press 2014, S. 97: »Here, the bodies of others become the salient object; they are constructed as being hateful and sickening only insofar as they have got too close. They are

Diese Einschreibung der »Unterwertigkeit« oder »Unwertigkeit« des Lebens, das als Ekelhaftes stigmatisiert wird, wiedergutzumachen, aus dem Blick, der die Körper der Anderen sieht, dem Erleben der Anderen wieder herauszuschreiben, ist die Aufgabe, die sich stellt, nachdem einer ganzen Gruppe von Personen, die nichts mehr eint, als von rassistischen Bildern, Nachrichten und politischen Deklarationen gruppiert zu werden und damit den Anschein des Ekelhaften verliehen zu bekommen. Wird diese Arbeit nicht geleistet, dann wird sich der Ekel Stück für Stück weiter an diesen Körpern festsetzen, da diese Beschreibung als unwertig oder unterwertig vereinen kann, was den Ekel ausmacht, wenn er uninstrumentalisiert erlebt wird, und damit gut als Ausgangspunkt für die Instrumentalisierung erhalten kann. Denn was/wer unwertig ist, stellt einen illegitimen Anspruch; wenn es/sie*r nahekommst, ist es immer zu nahe. Zudem befindet es/sie*r sich außerhalb der klaren Bestimmungen, ist im Übergang, in diesem Fall – und in mir sträubt sich alles über die Maßen, diese Worte zu schreiben – nicht ganz Mensch, aber vom Ansehen her Mensch genug, nur irgendetwas fehlt, zum vollen Mensch-Sein. Was für eine furchtbare, ja selbst wiederum ekelhafte Aussage.¹⁶⁷

In diesen gerade benannten Fällen zeigt sich, wie Ekel strukturell mit Personengruppen verbunden werden kann, um (politische) Gegner*innen zu Feind*innen zu stilisieren, zu solchen Menschen also, die vernichtet werden müssen. Es geschah, wenn auch die Art und Weise der Grausamkeit nicht in eins mit einer anderen gesetzt werden kann – nichts kommt dem industriellen

constructed as non-human, as beneath and below the bodies of the disgusted. Indeed, through the disgust reaction, ›belowness‹ and ›beneathness‹ become properties of their bodies. They embody that which is lower than human or civil life.«

167 Auch der zu Beginn dieses Buches kritisierte Aaron Ben-Ze'ev weist auf die Ekelhaftigkeit rassistischer, menschenverachtender Methoden hin und stellt sie als Fälle moralischen Ekels dar. (Vgl. Aaron Ben-Ze'ev: *Die Logik der Gefühle. Kritik der Emotionalen Intelligenz*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2009, S. 208.)

Völkermord durch die Nationalsozialisten, nichts kommt dem Holocaust gleich. Trotz dieser Unvergleichbarkeit in der Dimension, sind dennoch Ähnlichkeiten zu konstatieren, wozu die performative Verschmelzung, das gemeinsame Zitieren von Ekelhaftem und bestimmten Menschengruppen geführt hat. Das Problem bleibt also bestehen: Wenn diese Verschmelzung nicht aufgehoben wird, diese Personengruppen weiterhin mit dem Ekelhaften gemeinsam zitiert werden, wird dieser Aspekt, der dazu führt, ihnen Gewalt anzutun, sie rassistisch, antisemitisch, antiziganistisch oder auch LGTBQIA*-feindlich zu behandeln, nicht gemindert. Allein dadurch wird dieses weltweite Übel der Menschenfeindlichkeit nicht gelöst. Was es aber bezweckt, wenn man es nicht verhindert, lässt sich mit einer Beschreibung Jean Améry's zeigen:

»Noch höre ich einen freien französischen Arbeiter diskutieren mit einem jüdisch-französischen KZ-Häftling. ›Je suis Française! [Ich bin Franzose], sagte der Häftling. ›Française, toi? Mais, tu est juif, mon ami! [Franzose? Aber du bist Jude, mein Freund], gab ihm sein Landsmann sachlich und ohne Feindseligkeit zurück, denn er hatte in einer Mischung aus Furcht und Indifferenz die Lektion der deutschen Herren Europas gelernt. Ich wiederhole: Die Welt war einverstanden mit dem Platz, den die Deutschen uns zugewiesen hatten, die kleine Welt im Lager und die große draußen, die nur in seltenen und heroischen Einzelfällen sich protestierend erhob, wenn man uns in Wien oder Berlin, in Amsterdam, Paris oder Brüssel nachts aus den Wohnungen holte.«¹⁶⁸

Hier wird performativ weitergeschrieben, was die Nationalsozialist*innen mit aller Härte und Macht intensiviert hatten, das Bild des jüdischen Menschen, der kein*e Bürger*in ist. Und so ist in dem Zitat zwar noch keine drohende Feindseligkeit vor-

168 Jean Améry: *Jenseits von Schuld und Sühne. Bewältigungsversuche eines Überwältigten*, Stuttgart, Klett-Cotta 1977, S. 155.

handen, aber der strukturell und alltäglich verankerte Gedanke, jüdische Bürger*innen gäbe es nicht in Frankreich, Deutschland, Österreich, Europa – und damit entsteht einmal mehr die Grundlage, den Ekel als Bild wiederheraufzubeschwören, weil das Jüdische angeblich etwas völlig Anderes, etwas Unterwertiges sein solle, als das Eigene selbst.

Warum also – außer aufgrund der Offensichtlichkeit, diese Form, Ekel zu instrumentalisieren und Menschen abzuwerten, deutlich und entschieden abzulehnen – wende ich mich diesem Thema zu? Es geschieht aus dem Grund, dass, um wirklich die existenzielle Dimension, gerade des Ekels, zu verstehen, noch genauer auf den Teil der Situation eingegangen werden muss, der sie beherrscht, auf die Strukturen also, die sich performativ formen. Denn die Beschreibung, die Konrad Paul Liessmann in seinem Text »Ekel! Ekel! Ekel! – Wehe mir!« gibt, verweist nicht nur auf eine schon genannte obszöne Nähe. Fast unter der Hand fällt auch der Bezug zu den bestehenden Strukturen, die die Situation überhaupt erst ermöglichen und unter denen einzig das Ekelhafte erlebbar wird. Er schreibt Folgendes: »Die Bestimmung des Ekelhaften durch seinen abstoßenden, weil illegitimen Anspruch auf Intimität bringt es mit sich, dass Ekel überall dort auftreten kann, wo Intimität als solches im Spiel ist.«¹⁶⁹ Der Aspekt, der besonders hervorzuheben ist, ist der der Illegitimität. Denn dieses Urteil innerhalb der Situation ist es, dass wirklich den Bezug zu bestehenden Strukturen herstellt. Es muss klar sein, was illegitim ist und was nicht, es muss also ein System geben, das bestimmt, was wann, wie und wo nahe sein darf. Nur wenn dies bestimmt ist, kann etwas, oder eben jemand, einen illegitimen Anspruch auf Nähe stellen.

Das ist es also, was das *Zuwiel* in der Beschreibung schon andeuten konnte und was es braucht, um tatsächlich und voll

169 Liessmann: »Ekel! Ekel! Ekel! – Wehe mir!« In: Hans Magnus Enzensberger u. Karl Markus Michel (Hg.): *Kursbuch*. Berlin 1997, S. 108.

umfänglich Ekel zu erleben: Das Widerfahrnis einer Illegitimität. So sollte beziehungsweise kann der Satz Liessmanns in diese Arbeit aufgenommen werden, dass »Ekel so etwas wie die Urteilskraft der Intimität dar[stellt]«. ¹⁷⁰ Er ist nicht einfach ein als *natürliche Abwehrreaktion* zu verstehendes Widerfahrnis, sondern eine widerfahrene Beurteilung dessen, was in meiner Nähe sein darf, und damit auch, auf welche Art und Weise es erscheinen darf oder nicht. Dieses Dürfen kann nun aber nicht ohne ein System normierender Strukturen verstanden werden, unter denen die Welt und in ihr bestimmte Situationen sich zeigen sollen. Nur unter diesen Umständen ist es verständlich, warum Ekel »so etwas wie die Urteilskraft der Intimität« bedeutet (was als Bestimmung doch sehr plausibel wirkt). Denn was ekelt, gehört nicht in den Bereich dessen, was man in der Nähe des eigenen Körpers, in der Nähe des eigenen Erlebens haben will. Diese Urteilskraft nimmt Bezug auf gegebene Strukturen dessen, was *normalerweise* in die Nähe kommen darf, was in die Intimität mit einer*m eindringen darf.

Darunter fallen beispielsweise unter mitteleuropäischen Vorstellungen von Essbarem verdorbene Nahrungsmittel, obwohl manche von ihnen eine Delikatesse darstellen können. Aber nicht nur so ergeben sich vermeintlich unproblematische Situationen. Auch die Unbestimmtheit einer genderqueeren oder nonbinären Person kann unter heteronormativen Vorstellungen von Geschlechtern dazu führen, dass man sich vor ihnen ekelt, wenn sie *zu* nahetreten. Und diese Nähe kann dann schon das Blickfeld oder der Bereich der Vorstellungen sein. Oder das am Anfang gegebene Beispiel des antisemitischen Karikierens von Jüd*innen, in dem ihnen andere, als eklig verstandene Attribute attestiert wurden, um die Strukturen des Alltags so zu gestalten, dass ein Ekelwiderfahrnis, ausgelöst durch bestimmte Personengruppen, als normal erlebt werden soll. Diese Mitgestaltung dessen, was als

170 Ebd.

ekelhaft erlebt wird, nimmt dem Ekel die Natürlichkeit und lässt ihn in seiner vollen existenziellen Bedeutung erscheinen: Ekel offenbart die Nähe und Verwobenheit mit der Existenz anderer an der Situation Teilhabender und deren Anspruch auf Unabhängigkeit von den Normen und Vorstellungen von Normalität der Person, die sich ekelt. Umgewendet heißt dies, durch Ekel widerfährt uns die Wirklichkeit anderer Lebensweisen, die nicht nur unseren *eigenen* Vorstellungen und Bestimmungen widersprechen, sondern durch ihr Auftreten sich aufzwingen und damit den erlebten Bereich, die Situation mit ihrer Nähe kontaminieren, einem Teil der tradierten Normalität, also der sozialen Strukturen, durch ihre Existenzbehauptung in Frage stellen.

Ekel ist als Emotion deshalb von besonderer Bedeutung für eine Beschreibung, die versucht, die Verbindung von Gefühlen und sozialen Strukturen aufzuzeigen, weil Ekel in seinen mannigfachen Formen und in seinen zumeist pejorativ wirkenden Spielräumen immer auf die bestehenden Strukturen verweist, denen sich die ekelnde Person verbunden fühlt und denen sie unterworfen ist. Aus ihnen speist sich schließlich die Stärke und Intensität des im Ekel widerfahrenen »Nein« zum Anspruch auf Nähe, auf Vorhandensein dessen, wovor man sich ekelt, als Teil der Situation.

Zum Abschluss dieses Teils über den Ekel will ich nun darauf zu sprechen kommen, dass das Empfinden von Ekel keineswegs als per se negativ zu bewerten wäre. Denn trotz der pejorativen Spielräume, die sich im Ekel eröffnen, sind diese dennoch nicht alle Wirklichkeiten des Ekels. Die Obszönität dessen, was sich in die eigene Intimität zwingt, kann gerade durch seine Verbindung zu den bestehenden Strukturen verändert werden, wenn diese sich verändern und der Ekel so durchlebt wird. Das würde heißen: Ekel zu erleben, sich dessen bewusst zu werden, welche Strukturen ihn bedingen, ihn nicht abzutun, sondern gerade das verhaftet Bleiben im Ekel, die Klebrigkeit, auszunutzen, um die Existenz dessen, wovor es eine*n ekelt, zu akzeptieren, sie nicht als illegitimen Widerspruch zu beurteilen.

Diesen Weg zu gehen und den Ekel selbst in den Fokus zu setzen, heißt eben, sich der Situation mit ihren verschiedenen Teilen gewahr zu werden, auch den strukturellen Bedingtheiten Aufmerksamkeit zuzuwenden und damit den Ekel wirklich zu durchleben. Das bedeutet, das eigene Verhaftet-Sein innerhalb der anekelnden Situation zu erfassen und die illegitim erscheinende Existenzbehauptung der anderen an der Situation Teilhabenden auf die Normen und Strukturen des Alltags zurückzuführen und damit zu einem erweiterten Urteil über die Legitimität oder Illegitimität zu kommen. So kann dann wohl auch Sartres Aufforderung des Durchlebens als eines Abarbeitens verstanden werden, wenn er schreibt:

»[N]icht Ideen ändern die Menschen, es genügt nicht, die Ursachen einer Leidenschaft zu kennen, um sie zu beseitigen, man muss sie durchleben, ihr andere Leidenschaften entgegensetzen, sie hartnäckig bekämpfen, kurz *sich abarbeiten*.«¹⁷¹

Um dies kurz im Alltag durchzuspielen, sei nochmals auf das Eingangsbeispiel dieses Teils über den Ekel verwiesen, in dem man vom Schimmel, dem nicht geleerten Mülleimer, seinem beißend süßlichen Geruch, der Wolke aus geflügelten Insekten und dem Anblick des weiß-schwarz-grünen Moder eine obszöne Intimität in Nase, Rachen, Augen, Ohren aufgezwungen bekam, sowie den illegitimen Anspruch der anderen, dort wohnenden Person, die sich nicht um die Sauberkeit und die Reinheit der Wohnung zu scheren scheint und damit unmissverständlich ihre Existenz in eben jener proklamiert. Was wäre nun dieses Durchleben? Nun, es wurde schon zu weiten Teilen beschrieben, hinzu käme nun noch die Frage nach der das Urteil der Illegitimität der Existenz der an der Situation Beteiligten

171 Jean-Paul Sartre: *Fragen der Methode*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt 1999, S. 18.

verbürgenden Struktur des Alltags. Es scheint deutlich, dass die leitende Struktur oder Norm diejenige der Reinlichkeit ist, hier besonders ausformuliert als: Wer längere Zeit allein in einer geteilten Wohnung verbringt, die*r sollte auch auf die Sauberkeit, zumindest des geteilten Wohnbereiches achten. Daran kann ich keinen Anstoß nehmen, doch bleibt die Frage, was zu dieser Situation führte. Wurde die ebenfalls dort wohnende Person selbst durch einen etwaigen Notfall schnell aus der Wohnung gerufen und hat einige Zeit nicht dort verbracht, wodurch der Müll wild wuchernd seine Ekelhaftigkeit verbreiten konnte? Oder war es eine nicht beabsichtigte Unbedachtheit, ihn zu vergessen, bevor man selbst das Haus verließ? Beide Vorkommnisse würden dazu führen, dass die Person aus dem Kreis dessen, was eine*n ekel, ausgeschlossen werden kann, da kein illegitimer Anspruch gestellt wurde, die Wohnung und den gemeinsamen Raum in Besitz zu nehmen. Und gleichzeitig wäre der Ekel vor dem Müll, den Fluginsekten, den Gerüchen, immer noch mehr als gerechtfertigt, weil er einen Anspruch darauf stellt, entweder den Raum zu besetzen oder, eine*n selbst in seine Nähe zwingt, um ihn zu beseitigen. So oder so ähnlich könnte ein Abarbeiten am eigenen Gefühl aussehen.

Aus der Normalität vertrieben

Es wurde zwischen *Angst* und *Ekel* eine Gemeinsamkeit herausgestellt, die sie – darüber hinaus, dass sie Gefühle sind – als Phänomene gleichen Typs auszeichnet. Es ist das Erleben einer Distanzierung, eines widerfahrenen Entfernens von sich und den anderen Teilhabenden an einer Situation. Dies führt zusammen, was in Angst und Ekel getrennt erscheint und ab und an in einem Moment gemeinsam erlebt wird. Im Ekel widerfährt einer*m die Abkehr von jemandem oder etwas, das einen Anspruch stellt, in der eigenen Fülle erlebt und ergriffen

zu werden, die völlig überfordert, die *zu viel* ist, weil sie nicht umfänglich aufgenommen werden kann, oder aufgenommen werden will. Kurz: Andere Personen (oder auch Gegenstände) proklamieren ihre Existenz. So zeigt sich im Umkehrschluss die Unabhängigkeit dessen, was eine*n eckelt, von der Person, die Ekel empfindet. Man fühlt sich distanziert von dem, was eine*n eckelt. Der Sinn oder die Bedeutung der Anderen, die an der Situation teilhaben, gehen verloren. Der Bezug ist deutlich einer, der auf das oder die Anderen verweist. In der Angst wiederum erlebt man die Grundlosigkeit und somit permanente Möglichkeit der Unwirksamkeit der eigenen Aktivität und Pläne, da nichts dafür bürgt, das Begonnene beenden zu können oder es zu erhalten. Der Sinn und die Bedeutung der eigenen Vorhaben, Pläne und Aktivitäten geht verloren – und damit nicht genug, denn stehen der Sinn und die Bedeutung dieser Teile in Frage, so steht auch dieses selbst in Frage. Der Bezug dieser Emotion ist also eindeutig einer, der auf eine*n selbst gerichtet ist.

Auf diese beiden existenziellen Widerfahrnisse – Angst und Ekel – zielten die Beschreibungen der vorangegangenen Seiten dieser Sektion ab. Es war der Versuch, zwei Gefühle ohne eine etwaige Politisierung darzustellen (was mir im Fall des Ekels misslang, da die Gräuel seiner Politisierung zu schwer wiegen, als dass ich sie vernachlässigen oder aussparen könnte), denen in der traditionellen Beschreibung sowohl eine enorme individuelle Bedeutung zukommt, nämlich als existenzielle Welterschließung, die aber auch in der Politik immer wieder genutzt wurden und werden, um bestimmte Gruppen feindselig gegeneinander zu positionieren. Was nun anschließend auf den letzten Seiten dieser Sektion geschehen soll, ist aufzuzeigen, welche Bedeutung diese Gefühle politisch haben können, wenn man sie selbst fokussiert, und welches Zerrbild entsteht, wenn man sie nutzt, um Gruppen zu Feindbildern zu stilisieren. Kurz gesagt ist diese ganze Sektion ein performatives Aufzeigen, der Versuch,

nachvollziehbar zu machen, welche enormen Konsequenzen es nicht nur für das alltäglichen Leben hat, sondern auch für die Theoriebildung, wenn sich auf Gefühle explizit und in einer demokratischen Weise bezogen wird.

Wenn dies nämlich geschieht, lassen sich weitreichende Informationen über die Situation sowie deren Strukturiertheit und damit über die politischen und gesellschaftlichen Gegebenheiten durch Emotionen erleben. Umgekehrt ist es der Fall, dass wenn Gefühle, ihre Bedeutung, die ihnen eigene verbindende kollektivierende Kraft, die beängstigenden, unangenehmen, aber auch angenehmen und freudvollen Momente, die sie auszeichnen, benutzt werden, um sie von der Situation des Erlebens selbst zu entkoppeln und so ihre Form zu verändern, damit sie auf bestimmte Gruppen projiziert werden können, *dann* ein starkes Instrumentarium bieten, um politische Feindschaften zu erzeugen und zu festigen. *Dann* ist es möglich, sie mit struktureller Menschenfeindlichkeit wie Rassismus, LGBTQIA*-Feindlichkeit, Sexismus, Antiziganismus oder Antisemitismus zu verbinden. Dies liegt dann aber nicht in den Emotionen selbst, in einer irgendwie gearteten Form des Naturalismus oder Essenzialismus, sondern an den politischen Motiven und den gesellschaftlichen Strukturen der bestehenden Gesellschaft – also an dem, was zu einer bestimmten Zeit an einem bestimmten Ort und in bestimmten Situationen als *normal* empfunden wird.

Diese Normalität – auf die ich gleich noch zurückkommen werde – ist es, aus der Angst und Ekel eine*n vertreiben, wenn man sie denn lässt, sie durchlebt und sich ihnen so selbst zuwendet. Nun aber zur Normalität: Um zu verstehen, was *normal* ist, ist es wichtig, zu begreifen, dass es niemals Alles oder Nichts ist. Normal ist immer etwas, das sich von anderem abgrenzt – dem, was nicht *normal* ist. Dabei ist dieser exkludierende Faktor in den Gesellschaften, in denen wir heute leben, zumeist von äußerst problematischer Natur, da er bestimmte Formen zu leben

ablehnt, im Untergrund hält, feindselig attackiert, obwohl diese keine Bedrohung für Leib und Leben darstellen.

An dieser Stelle möchte ich etwas vorwegnehmen, da es mir sprichwörtlich in den beringten Fingern juckt: Normalität und ihr ausschließender Faktor müssen nicht als per se widersprüchlich zu einer demokratisch-pluralen Gesellschaft gedacht werden, und ich vertrete eine politische Idee, die auffordert, in den Tag zu treten und das Normale zu kapern. Was heißt, dass das Leben und seine Formen, die sich bisher nur im Schatten, in der Nacht, also im Abseits und an wenigen Orten abspielen konnten, immer stärker und stärker genau in dieser Form, wie es nachts geschieht, in den Tag drängen müssen, ihn überwuchern müssen, um die Normalität, den Alltag, das, was erlaubt scheint, zu verändern. Dabei ergibt sich jedoch ein ganz unwillkürlicher Ausschluss, nämlich der Ausschluss derer, die das menschliche Leben nicht in all seinen Facetten als lebenswert erachten und ihre Normalität »rein« – was für ein fürchterliches Wort, mit einer noch schrecklicheren Vergangenheit – halten wollen, beispielsweise von Menschen wie mir, die ihnen ins Erleben drängen mit einem Körper, den sie als männlich bestimmen wollen, aber konfrontiert werden mit Netzstrumpfhosen, seidigen Cullottes, samtrotten Absatzschuhen, Lippenstift in Korall in einem sonst vollbärtigen Gesicht, gepiercten Ohren und Ringen an den Fingern. Diese Menschen, jene also, die mit dem Existieren von Jüd*innen, Sinti*innen und Rom*nja, Migrant*innen, BIPOC, First Nation People, queeren Personen oder einfach Frauen und jeder Kombination von möglichen Merkmalen nicht klarkommen, werden in einer Normalität, in der alle anderen in den Tag treten, diejenigen sein, die sich unwohl fühlen, weil sie Anderen nicht mehr durch den Rückgriff auf die Norm Unbehagen bereiten können. Der entscheidende Unterschied liegt darin, dass sie ausgeschlossen wären, weil ihre eigene Menschenfeindlichkeit sie ausschließt, nicht weil sie nicht leben dürften.

Diesen Punkt der Normalität möchte ich mit Bezug auf die Studie *Autoritäre Versuchungen. Signaturen der Bedrohung I* noch erweitern, Wilhelm Heitmeyer schreibt in ihr zu Normalität und Normativität Folgendes:

»Als *normativ* bezeichnen wir die mehr oder weniger verbindlichen Vorschriften, die unseren Handlungen zugrunde liegen. Normativität wäre dementsprechend eine Eigenschaft, mit der eine Gruppe oder Gesellschaft eine bestimmte Regel belegt, wenn und in dem sie sie als handlungsleitend akzeptiert. [...] Bei *Normalität* hingegen geht es nicht um den Anspruch, sondern um die Wirklichkeit, das heißt um die Frage, ob die jeweilige Norm für die Mehrheit beziehungsweise den Durchschnitt tatsächlich empirisch gültig ist. Sie stellt stets das Gewöhnliche, das Alltägliche, das Selbstverständliche dar[.]«¹⁷²

Diese Trennung zwischen Normalität und Normativität ist gerade dann hilfreich, wenn es darum geht, die Bewegung innerhalb der Normalität zu beschreiben, ihre performative Formung und die Möglichkeit, aus ihr vertrieben zu werden.

Die Bewegung zeichnet sich in dem Moment ab, in dem klar wird, dass eine Norm und das Normale nicht zusammenfallen – nicht einmal dann, wenn sich eine Mehrheit der Menschen an einem Ort einer bestimmten Norm verpflichtet fühlt und sie als leitend für den Umgang miteinander sieht. Wenn nun die Norm ist, dass die Würde des Menschen unantastbar ist, und sogar eine Mehrheit an einem Ort und zu einer Zeit diesem moralisch-ethischen Diktum zustimmt, dann sollte es nicht Normalität (also alltägliche Wirklichkeit) sein, dass dieser allgemeine Satz nur partiell gilt. Tut er dies, wie in heutigen Gesellschaften, dann ergibt sich eine Normalität, in der menschenverachtendes Verhalten, Morde auf Grund bestimmter Gruppenzugehörigkeiten

172 Wilhelm Heitmeyer: *Autoritäre Versuchungen. Signaturen der Bedrohung I*. Berlin: Suhrkamp 2018, S. 277.

wie beispielsweise Femizide, und fortwährende Sticheleien bis zu offener Missachtung derjenigen, die nicht zu den *normalen* Menschen zählen, selbst eine Normativität (oder zumindest eine normative Kraft) entfalten können. Die so angestoßene Bewegung ist nicht nur eine von der eigentlichen Norm abweichende Normalität, sie wirkt auch auf diese zurück und verschiebt sie. Wie dies in der aktuellen politischen Lage in Europa geschieht, zeichnet Heitmeyer im schon benannten Buch und dem Folgeband *Rechte Bedrohungsallianzen. Signaturen der Bedrohung II*, den er mit Manuela Freiheit und Martin Sitzer zusammen erarbeitet hat, nach.¹⁷³

Damit ist auch der performative, sich gegenseitig bedingende Charakter von Normalität und Normativität schon angesprochen. Ich möchte ihn aber weiter ausdehnen und nicht nur auf die Normalitätsverschiebung durch rechte und konservative Akteur*innen anwenden. Vielmehr möchte ich die Möglichkeit benennen, selbst die Normalität zu verschieben. Was selbst eine Ursache, aber keine Begründung darstellt für die, einer queeren oder eben andersartig wirkenden Person entgegenschlagenden Gefühle von Angst und Hass. Was hier aufstößt, ist eben das in den Tag Drängen derer, die nicht als normal gelten sollen. Wobei sich zeigt, dass auch diejenigen, die das angeblich Normale verteidigen, allzu oft ihre Normvorstellung vorherrschen lassen wollen. Unsere Normverschiebung, die der Queers, der Begafften, Beleidigten, Geschlagenen, Ermordeten, der durch Menschenfeindlichkeit Entwerteten, ist der Akt, den Tag zu erobern, innerhalb der Geschäftigkeit vorhanden zu sein, anders zu leben und damit deutlich den Anspruch zu stellen, zu existieren.¹⁷⁴

173 Vgl. Wilhelm Heitmeyer, Manuela Freiheit & Martin Sitzer: *Rechte Bedrohungsallianzen. Signaturen der Bedrohung II*. Berlin 2020.

174 Denjenigen, die nun einwenden wollen, dass auch Rassist*innen und andere Menschenfeind*innen ebenfalls nur existieren wollen, möchte ich deutlich entgegenreten und ihnen sagen, dass diese nicht in den Tag drängen müssen. Sie leben im Licht des Tages und wollen sich darin sonnen, was ihnen nicht passt, ist, dass dieser Bereich kein exklusiver Raum mehr sein soll, in dem sie ihre

Dieser Anspruch und diese andere Form zu leben verschieben nicht unbedingt den Bereich der Normen, aber sie sind ein intensiver Akt, in die Normalität, die alltägliche Wirklichkeit einzudringen. Dies formt die Normalität mit jedem Mal, in dem dieser Schritt aus der Nacht in den Tag unternommen wird, und vertreibt so manch andere.

Diesen Kampf um Hegemonie haben schon viele beschrieben, weswegen ich mich nicht weiter damit aufhalten werde, ihn auszuführen und seine natürlich vorhandenen Komplikationen darzulegen.¹⁷⁵ Ich werde als Nächstes zu den Aspekten fortschreiten, die Angst und Ekel bei dieser Vertreibung aus der Normalität einnehmen. Dazu möchte ich daran erinnern, dass beide Gefühle als Distanzierungen starke Antwortreaktionen bedeuten, die als ein »Nein«, als Negation gefasst werden können. Was es wiederum für das Erleben bedeutet, ein Nein darzustellen, möchte ich verdeutlichen, indem der Blick auf ein allzu bekanntes Beispiel gerichtet wird, das Sartre in *Das Sein und das Nichts* anführt, nämlich das Caféhaus-Beispiel.

Pierre wird im Café erwartet, doch er ist nicht da. Sartre schreibt: »Ich bin um vier Uhr mit Pierre verabredet. Ich komme eine viertel Stunde zu spät: Pierre ist immer pünktlich; hat er auf mich gewartet? Ich sehe mich im Lokal um, sehe mir die Gäste an und sage: ›Er ist nicht da.«¹⁷⁶ Die Person, die dies erlebt, ist suchend, sich umschauend, vielleicht stirnrunzelnd und die

Verachtung und ihre Gewalt nicht ausleben, weil es keine Ziele gibt. Es drängen nun aber immer mehr Ziele in den Alltag, die den Menschenfeind*innen nicht passen, und diese Ziele wollen etwas, was die Anderen schon tun: Existieren, ohne sich die eigene Form der Existenz immer wieder aufs Neue erkämpfen zu müssen. Während Menschenfeind*innen also dafür kämpfen, andere ungestraft zu unterdrücken, kämpfen die Anderen um das rudimentäre Minimum. Natürlich nicht alle auf die gleiche Weise oder mit derselben Intensität, aber dennoch vereint, zumindest der Möglichkeit nach.

175 Am prominentesten ist sicherlich die von Antonio Gramsci ausgehende Theorie von Ernesto Laclau & Chantal Mouffe: *Hegemony and Socialist Strategy. Towards a Radical Democratic Politics*. London/New York: Verso Books 2014, S. 37 ff.

176 Sartre: *Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt 2014, S. 59.

Augen zusammenkneifend, um besser zu sehen. Sie ist die Verkörperung eines Nichtaufgehens in der Situation, die Verkörperung des »Nein, so sollte das hier nicht sein«. Dieses suchende Verneinen der Situation als etwas anderes als erwartet, eröffnet den Raum für die Abweichung und birgt die Möglichkeit, auf die Veränderung zuzugehen, sie anzunehmen und damit Teil von ihr zu werden. Auch wenn dieser Schluss etwas zu viel zu sein scheint, da der Ausgangspunkt nur derjenige ist, eine*ⁿ erwartete Freund*in nicht anzutreffen, so ist er doch, was in der Verneinung einer Situation passiert. Sie öffnet, sie verschließt nicht.

Dieses Erleben tritt jedoch nur dann ein, wenn wirklich eine Erwartungshaltung – impliziter oder expliziter Natur – herausgefordert wird. Beispiele wie »Wellington ist nicht in diesem Café, Paul Valéry ist auch nicht da«¹⁷⁷, sind hingegen nicht widerfahren und entspringen deshalb nicht meiner Passivität in der Situation. Sie treffen nicht, was Sartre mit Abwesenheitserleben meint, weil weder der Duke of Wellington noch Paul Valéry in diesem Café erwartet wurden.¹⁷⁸

Ohne eine wirkliche Erwartungshaltung kann es kein »Getroffen-Sein« geben. Das heißt, dass dieses Getroffen-Sein etwas über die Art und Weise aussagt, wie wir die Welt sehen, was wir von ihr erwarten, implizit und explizit. Damit aber nicht genug, die Art und Weise, in der wir getroffen werden, zeigt, neben der Tatsache, *dass* wir getroffen wurden, auch an, *wie* unsere Erwartungen herausgefordert werden. Wie dies in Angst und Ekel aussieht, wurde schon beschrieben, nun geht es darum, noch aufzuzeigen, was genau sie an der Normalität herausfordern, wie sie uns aus ihr vertreiben.

Zunächst die Angst: Sie vertreibt aus der Normalität, weil sie uns die eigene Beschränktheit, die Endlichkeit unserer Ver-

177 Ebd. S. 61.

178 Vgl. ebd. 61 f.

mögen, in die Welt ein- und auf Andere zuzugreifen, auf einen Schlag spüren lässt. Funktionierte die Welt vorher noch nach den eigenen Bestimmungen, sodass sie und die anderen Menschen in ihr uns zu Diensten waren, so bekommen wir es mit der Angst zu tun, wenn sich genau diese Bestimmungen auflösen. Man wird aus dem Normalem, dem alltäglichen unhinterfragten Umgang mit der Welt herausgerissen, weil die eigenen Bestimmungen fehlgehen. Soweit zu dem schon Geschilderten. Was dabei aber politisch gesehen Bedeutung hat, ist der Fakt, dass dieser Riss und die Rückwendung auf sich selbst in der Angst vielfach genutzt werden können. Eine Möglichkeit – die demokratische – besteht nun darin, die Vertreibung aus der Normalität aufzugreifen und sich der eigenen fehlgehenden Bestimmung zuzuwenden. Das hieße übrigens mitnichten, die Angst zu verdrängen, sondern ihr nachzuspüren, sie möglicherweise zu vergrößern, weil auch die Endlichkeit Anderer sich zeigt und so die Unsicherheit sich nur noch vergrößert. So täte sich ein riesiges Feld der Endlichkeit und Unzulänglichkeit auf, das eine*n zurecht ängstigt, jedoch mit der Möglichkeit entlässt, sich im klaren Bewusstsein dieser Endlichkeiten zu entscheiden, sich auch umzuentcheiden, ergründen zu müssen, was man verändern möchte und was bestehen soll. Durch diese Zuwendung zur Angst erhält man das, was ich die Möglichkeit zur Selbstbestimmung nennen möchte; zu einem wirklich demokratischen Akt also, nämlich überlegen zu können, wofür man politisch kämpfen will und wofür nicht.

Mit den Worten Chantal Mouffes, deren Politikverständnis und (zusammen mit Ernesto Laclau gefasste) Idee einer radikalen Demokratie hier im Hintergrund stehen, könnte man sagen, dass ein demokratischer Umgang mit der Angst es ermöglicht, zu einem »legitimen Dissens«¹⁷⁹ zu gelangen, der in einer selbst-

179 Chantal Mouffe: *Agonistik. Die Welt politisch denken*. Berlin: Suhrkamp 2014, S. 46.

bestimmten »Pluralisierung der Hegemonien«¹⁸⁰ münden kann, eben weil die Endlichkeit der eigenen Bestimmungen den Raum für Andere lässt. Ist man erst mal aus dem Alltag vertrieben, kann man sich ihm mit verändertem Blick wieder zuwenden und einen neuen Alltag etablieren. Sicher hält auch dieser nicht stand, und die Angst kann eine*n erneut überfallen – wir sind nie gefeit vor ihr –, wenn sie es aber tut, so kann sie selbst Teil des Alltags werden, in dem Sinne, dass sie nichts mehr ist, vor dem man selbst Angst hat, man sich also nicht in die Projektion politischer Feindbilder stürzen muss, um ihr zu entkommen, weil man sie vielmehr annimmt und ihr Gewicht selbst trägt: Man sie als Gefühl zu ihrer die Situation komplex verarbeitenden Bedeutung werden lässt.

Der Ekel vertreibt hingegen in einer Weise aus der Normalität, die gewissermaßen das Gegenstück zur Angst darstellt. Er schleudert einer*m die Existenz der Gegenstände und der Anderen entgegen und lässt sie in ihrer eigenen Unabhängigkeit in Erscheinung treten, in ihrer Unbestimmtheit, ihren Übergängen zwischen den Bestimmungen der sozialen Welt, der Natur, der Strukturen, die sie festhalten sollen, damit ein Umgang mit ihnen leicht funktioniert. So vertreibt eine*n auch der Ekel aus der unhinterfragten Alltäglichkeit, dem Normalen und stellt das Andere in seiner Unabhängigkeit, seiner Kraft dar. Dies geschieht in der Nähe, die das Ekelhafte uns qua Existenz aufzwingt, ob wir oder Andere es wollen. In diesem Widerfahrnis liegt nun auch das scheinbare Bedürfnis oder Drängen des Ekelhaften, dass man es akzeptiere, die Forderung annimmt, dass es in einer Weise existiert, die in diesem Moment als grandiose Störung der Normalität auftritt. Es geht um eine Demokratisierung des Ekels.

Dieses aus der Normalität vertreibende Widerfahrnis des Ekels, das die Unabhängigkeit, Unbestimmtheit, Unfassbarkeit

180 Ebd. S. 49.

sowie deren illegitim erscheinenden Anspruch auf all dies in meiner Nähe offenbart, ist ein Gefühl, das große Feindseligkeit und Ablehnung Anderen gegenüber bedeutet, verbunden mit abwertenden Einschätzungen ihrer Lebensweise bis hin zu einer Delegitimierung ihres Anspruches, als Menschen zu existieren. Dieses – wenn es gegen Andere gewendet wird – unsägliche Gefühl erweist aber auch einen demokratischen Dienst, wenn man sich ihm selbst zuwendet. Es ist nämlich auch das Widerfahrnis dessen, sich nicht von den Anderen abwenden zu können, mit ihnen festzustecken in den Strukturen, die notwendig sind, um das Urteil der obszönen illegitimen Nähe ihrer Art zu leben (und damit ihrer Existenz) überhaupt fällen zu können. Will man also demokratisch mit diesem Ekel umgehen, hieße das, sich zu vergewissern, dass die Anderen und ihr Leben keinen illegitimen Anspruch auf Existenz stellen können, dass dieses Urteil niemals stimmen kann und dass Strukturen, die ein solches Urteil erlauben, nicht demokratisch sein können.

Es wäre ein demokratischer Umgang mit dem Ekel, der auftreten kann, nicht nur gegenüber diskriminierten Gruppen, wie weiter oben bestimmt, sondern auch gegenüber diskriminierenden Gruppen. Und daran lässt sich zeigen, was diese explizite Strukturgebundenheit des Ekels ermöglicht, wenn man ihn durchlebt, sich ihm selbst zuwendet und nicht vor der Empfindung selbst zurückschreckt: Geht es in ihm nämlich um einen als obszön und illegitim erlebten Anspruch auf Nähe, so muss dieser nicht direkt auf die Existenz der Person als Ganzes bezogen werden. Dies stellt schon eine politisierte Ausweitung des konkret Erlebten dar. Das, wovor man sich ekelt, kann auch der Anspruch einer politischen Haltung, einer Tat oder ein Unterlassen sein, eben die Darstellung einer bestimmten Art und Weise zu leben. So kann mich der Rassismus und Antiziganismus einer Person ekeln, da ich ihren Anspruch, das auszuleben, als obszöne und illegitime Art zu leben erlebe. Auch dies wirft mich aus der Normalität und kann zu einem Durchleben der

Situation führen, indem genau diese Illegitimität von Rassismus und Antiziganismus als illegitim bestätigt wird und die andere Person sich so nicht nur als politische*r Gegner*in offenbart, mit der es zu streiten gilt, sondern als Person, die Andere als ihre Feind*innen bestimmt, ihnen ihre Existenz abspricht und so selbst aus dem Bereich demokratischer Politik austritt. Auf diese Weise zieht sie eine*n mit dorthin, vertreibt eine*n ebenfalls aus der Normalität und deren scheinbar demokratischem Anstrich, denn diese Person ist nicht nur die*r Feind*in einzelner betroffener Personen, sondern die*r Feind*in aller Menschen, die eine plurale Demokratie als politisch notwendigen Weg sehen, um das Leben lebenswert zu leben.

Demokratisch wäre es nun, nicht die Person selbst als Auszumerzende darzustellen, sondern deren politische Haltung als unmöglich, als außerhalb einer demokratischen Normalität stehend zu bestimmen, was wiederum heißt, dass die bestehende Normalität eine ist, in der es Strukturen gibt, die antidemokratische, menschenfeindliche Lebensweisen hervorbringen und bestärken. Damit lässt sich durch den Ekel eine Kritik an der bestehenden Normalität üben, denn immer dann, wenn er als politisiertes Gefühl widerfährt, bestehen auf die eine oder andere Weise undemokratische Strukturen, an denen wir selbst partizipieren und die durch ihn verstärkt aufgeworfen werden, da er uns aus der Form von Normalität vertreibt, in der die unabhängige Existenz von Anderen im Alltag untergeht. Und das kann neben dem menschenverachtenden Ekel auch einer sein, der den Anspruch eben jener diskriminierenden Menschen obszön und illegitim findet, sich aber durch das Aneinanderkleben im Ekel nicht nur gegen diese Menschen wenden muss, sondern auch die sie ermöglichenden Strukturen, an denen man selbst partizipiert, herausfordern muss, damit die Normalität, in der man sich schon wähnte, zu einer demokratischen wird. Im Ekel, so könnte man es wiederum auf Mouffes Theorie zurückwenden, zeigt sich deutlich, dass es nicht hilft,

»das Politische in seinen Dimensionen von Antagonismus und Exklusion aus der eigenen Theorie [und dem Verständnis der eigenen Normalität] zu verbannen, um es auch aus der realen Welt verschwinden zu lassen. Es kehrt zurück, und zwar mit aller Macht. Hat der Liberalismus erst einmal einen Rahmen [eine Normalität] errichtet, in dem die Dynamiken des Politischen nicht mehr gesehen werden können und die Institutionen und Diskurse fehlen, die es potentiellen Antagonismen ermöglichen würden, sich im agonistischen Modus zu manifestieren, besteht die Gefahr, dass anstelle eines Kampfes zwischen Gegnern ein Krieg zwischen Feinden ausgetragen wird.«¹⁸¹

Eine dieser Institutionen oder Diskurse, die Antagonismen in eine agonistische Form überführen, kann meines Erachtens der gerade am Ekel vorgeführte demokratische Umgang sein, der sich der Emotion selbst zuwendet. Das hieße nämlich, die offen auf Vernichtung der Anderen ausgelegte politische Feind*innenschaft¹⁸² zu überwinden und in das Austragen einer Gegner*innenschaft zu verwandeln, die mit dem Sieg einer Ansicht, Vorstellung oder politischen Agenda gegen eine andere endet, nicht aber mit der Vernichtung und Auslöschung der Gegner*innen.¹⁸³ Auf diese Weise bleibt die Möglichkeit zur Veränderung bestehen, die im Antagonismus verloren geht. Denn mit der beschriebenen Politisierung und speziell im Erleben des Ekels – was nochmals auf seine existenzielle Bedeutung hinweist – lässt sich immer wieder vergegenwärtigen, dass demokratischer Umgang keine leere Worthülse sein darf. Demokratischer Umgang muss eine wachsame politische Praxis sein, die darauf achtet, die immer schwelenden und aufbrechenden Aggressivitäten, die den Differenzen innewohnen, als Normalität zu erleben und sie

181 Chantal Mouffe: *Das demokratische Paradox*. Wien/Berlin: Turia + Kant 2015, S. 46.

182 Vgl. Chantal Mouffe: *Agonistik. Die Welt politisch denken*. Berlin: Suhrkamp 2014, S. 28 f.

183 Ebd.

nicht aus ihr zu vertreiben, weil sie sonst zurückkommen und dann diejenigen aus der Normalität vertreiben, die sie verdecken wollten.

Diese demokratische Normalität wäre dann eine, die es versteht, den Inhalt des folgenden Satzes von Mouffe zu vermeiden: »Eine zu große Konsensorientierung führt in Verbindung mit einer Abneigung gegen Konflikte zu Apathie und Entfremdung von der politischen Partizipation.«¹⁸⁴

Mit den nun anschließenden Worten möchte ich diese Sektion über Angst und Ekel beschließen, in der ich hoffentlich aufzeigen konnte, welche vielgestaltigen Möglichkeiten sich im Umgang mit diesen beiden Gefühlen finden lassen und welche existenzielle Bedeutung beide besitzen, wie sie im Zusammenspiel eine*n selbst und die Anderen in Frage stellen und was diese Konfrontation, diese Vertreibung aus der Normalität, über die Situation und deren Komplexität als Antworten auf diese darstellen. Es sei noch erwähnt, dass ein Eindruck, der beim Lesen dieser Seiten entstanden sein mag – nämlich, dass es zu einem häufigen Wechsel verschiedener Blickwinkel und einer scheinbaren Uneinheitlichkeit der bezogenen Meinungen kommt –, keinen Nachteil oder eine Unachtsamkeit meinerseits bedeuten. Sie zeugen eher von einem Vorteil meiner Art der Analyse der Gefühle: Diese eröffnet nämlich individuelle und kulturelle Variabilität beim Erleben von Emotionen nicht als Problem, sondern als Ergebnis aus der Strukturiertheit der Situation. Damit wurde ein Wechsel je nach bezogener Stellung und Fokus innerhalb der benutzten Situationen möglich und notwendig, um die Gültigkeit meiner eher formalen Bestimmung dessen, was Gefühle ausmacht, direkt im Schreiben zu zeigen. Nur so ließ sich – zumindest innerhalb meiner Fähigkeiten – nachvollziehbar machen, was es bedeutet, diese beiden Emotionen, Angst und Ekel, nach meiner eigenen Definition als das wider-

184 Ebd. S. 29.

fabrierte Erleben der strukturierten Raum-Zeit einer Situation zu beschreiben und dabei aufzuzeigen, warum ein Blick auf die Strukturen notwendig ist, um beide umfänglicher und in ihrer wirklichen existenziellen Bedeutung zu betrachten.

Der Gang durch
die Kontingenzenz:
Gefühl und Kritik

Erlegen sind wir der doppelten Kontingenz durch Angst und Ekel nicht. Doch geht es ebenso wenig darum, die Kontingenz zu bewältigen oder gar sich ihr zu entledigen, sondern vielmehr darum, wie mit ihr gelebt werden kann; wie das Gefühl, sich nicht rechtfertigen zu können, weder die eigenen Taten noch die eigene Identität, nicht zum Erstarren, zum Zaudern, zur Inaktivität und zur Hinnahme allen Übels führen, sondern trotz allem gelebt werden kann – nicht als bloßes Rauschen, nicht als Uninvolviertsein, nicht als Abgehängtsein und ganz sicher nicht als bloßes Überleben, auch wenn letzteres manches Mal mehr ist als das, was die Strukturen und konkrete Personen bestimmten Gruppen wie BIPoC und LGBTQIA* zugestehen wollen. Es geht in den folgenden zwei Abschnitten also um die demokratische Politisierung von Emotionen im Angesicht der Gefahr, im Angesicht der Gewalt und sogar im Angesicht des Mordes.

Es wird dabei – genauer noch – darum gehen, wie sich in Gefühlen nicht ein vollständig individueller Zustand, keine zutiefst eigene Reaktion auf eine Situation darstellt, sondern eine Bezogenheit auf die sozialen Strukturen selbst und damit eine Antwort auf die Wirklichkeit unseres Miteinanders. Was ich auf den nächsten Seiten ausführen möchte, ist, inwiefern Gefühle – speziell Trotz, Zaudern und Wut – Antworten sind, die auf die Strukturen unseres Miteinanders reagieren, eine spezifische Form der Antwort präsentieren können; nämlich die der Kritik.

Ich möchte also sagen, dass die Kritik an gesellschaftlichen Strukturen in verschiedenen Formen ablaufen kann und dass Gefühle diese Formen nicht nur begleiten, sondern explizit gesagt in bestimmten Fällen selbst Formen der Kritik sind und nicht unartikulierte, zu interpretierende Äußerungen. Diese Fälle gilt es im Folgenden zu beschreiben. Was dabei aber schon im Vorhinein gesagt werden soll, ist, dass es sich bei dem, was gezeigt werden wird, nicht darum handelt, dass diese Gefühle Kritik ausdrücken oder Begleiterscheinungen davon sind; wo-

rum es geht, ist zu zeigen, dass diese Gefühle in ihrer Form selbst Kritiken darstellen – und zwar solche, die nicht willkürlich in andere übersetzbar sind. Sie zeigen in ihrer Eigenart ein Hinterfragen, das sich auf den Punkt bringen lässt in den Worten: »Mit welchem Recht?«

In dieser Form, Kritik zu verstehen, könnte ein Anschluss meines Verständnisses von Kritik an das von Kant gesehen werden. Und zumindest im weitesten Sinne ist dies wohl auch korrekt. Denn mein Verständnis davon, was Kritik ist, ist grundlegend von dem beeinflusst, was sich in Sartres *Kritik der Dialektischen Vernunft*, den Werken von Butler sowie dem von Gayatri Chakravorty Spivak findet, und alle drei eint das Weiterdenken Kants durch ein Wenden von Kant gegen Kant über Kant selbst hinaus, wie es Butler für die eigene Arbeit in *Kritik, Dissens, Disziplinarität* ausdrückt.¹⁸⁵

So ist das, was hier folgt, in gewisser Weise eine Kritik der Kritik, denn es ist eine implizite Auseinandersetzung mit den Diskursen, die die Produktionsbedingungen des Bestehenden hinterfragen. Es ist ein Hinterfragen der Art und Weise, wie das Bestehende hinterfragt werden darf, um Momente aufzuzeigen, die diesem Hinterfragen bisher als illegitim galten, weil sie zu »gefühlsselig« sind. Und das galt den Verfechter*innen der Kritik lange Zeit als nicht würdig, selbst Kritik zu sein. Und damit schließt dieser Text an nachfolgende Bestimmung über Kritik Butlers an:

»Kritik ist vielmehr die Operation, die zu verstehen versucht, wie begrenzende Bedingungen die Grundlagen für den legitimen Gebrauch der Vernunft bilden können, die bestimmen, was gewusst werden kann, was getan werden soll und was gehofft werden darf – die drei Ziele der Kritik, wie Kant sie formuliert hat.«¹⁸⁶

185 Vgl.: Judith Butler: *Kritik, Dissens, Disziplinarität*. Zürich: diaphanes 2011.

186 Ebd. S. 37.

Wogegen sich die nachfolgenden Texte also auch richten, ist eine gefühllose Kritik, zu der von etlichen Seiten in der akademischen Welt, aber auch durch die Politik, aufgefordert wird, um den Themen nicht zusätzliches und ablenkendes Gewicht zu verleihen. Dabei wird aber vergessen, dass nicht zu fühlen immer auch bedeutet, sich einer Anstrengung hinzugeben, die letztlich vergebens ist. Denn den Gefühlen ihre Bedeutung und ihr Gewicht bei allem menschlichen Erleben zu nehmen, um zu einer Kritik zu kommen, bedeutet auch, der Kritik ihren lebendigen Kern zu nehmen. Und das heißt wiederum, dass wer Gefühlen ihre Bedeutung für und als Kritik abspricht, auch der erlebten Wirklichkeit abspricht, sowohl die sozialen Strukturen abzubilden, die das Bestehen der Ungerechtigkeiten sichern, als auch jene sich überschneidenden, knirschenden Zwänge darzustellen, die zu Protest, Unbehagen, die eben zu Kritik führen können, werden sie gefühlt.

Dass nun das Gegenteil zutrifft, dass Wut und Trotz Formen der Kritik sind, die aus sich selbst heraus das Bestehende hinterfragen, wendet man sich ihnen um ihrer selbst willen zu, ist die Aufgabe, die ich mir für die folgenden Seiten gestellt habe. Mein Ziel ist es zu zeigen, dass Trotz und Wut Antworten sind, die eine Kritik darstellen, weil sie die Frage aufwerfen, mit welchem Recht das Bestehende so sein soll, wie es ist.

Trotz all des Zauderns.

Versuch über das grundlose politische Einstehen füreinander

Ich habe auf den folgenden Seiten über die emotionalen Gesen des Zauderns und Trotzes geschrieben, über ihre soziale Wirkung und vor allem ihr widerständiges Potenzial, das heißt die Frage, wie ihr Darstellen der politischen Zwänge zu einem kritischen Umgang mit diesen führen kann. Alles in allem soll

ein »Prinzip Trotz« als Politisierung, als Demokratisierung einer Emotion vorgestellt werden, das eine Antwort auf hoffnungslose und unverschuldete Situationen gesellschaftlicher Ungerechtigkeit bietet, die weder durch das Hoffen auf eine übermächtige Hilfe noch durch einen prinzipiellen Ruf nach Verantwortung gelöst werden können. Trotz kann als etwas erscheinen, was den Betroffenen Kraft zu geben vermag, obwohl der Kampf schon verloren sein kann: Denn es soll gezeigt werden, dass Trotz prinzipiell eine Deprivilegierung erfordert, eine Situation wahrhaften Aufbegehrens. Umgekehrt: Befindet sich jemand also in einer Situation, die s*ihn privilegiert, dann kann man in dieser Situation nicht trotzig sein. So gilt – um es den Argumenten voranzustellen –, für jene, die in den meisten Situationen privilegiert sind, wie beispielsweise weiße, ökonomisch gut gestellte, cisgeschlechtliche Männer, der Trotz nicht.

Beginnt man mit der Beschreibung bei der Welt: Zaudern und Verzweiflung

Schauen wir in die Welt, so schaut sie zurück; widerfährt sie uns durch Nachrichten, Erlebnisse oder Erzählungen, so blicken uns die Probleme beständig entgegen, ob beim Lesen von Artikeln und Informationen über anstehende Wahlen oder die Alltäglichkeit von Rassismus, Sexismus, Misogynie, Antisemitismus, Ableismus, LGBTQIA*-Feindlichkeit, über ökonomische Unterschiede, die zu Zwängen und Unterdrückung führen. Sie erreichen uns über soziale Medien ebenso wie über persönliche Erzählungen von Menschen im näheren und fernerem Bekanntenkreis oder andere Darstellungen der Auswirkungen feindlicher Politik, die noch feindseliger und grausamer sind, wie das Sterbenlassen migrierender Personen auf dem Mittelmeer und an europäischen Außengrenzen als Wirken der sozialen Strukturen. Sie wirken auf mich, diese Missstände, die mich – und ich bin so frei, hier zu verallgemeinern – und damit auch Andere

umschließen, ebenso notwendig als etwas, das verändert werden muss, wie gleichfalls als eine unerreichbare Aufgabe, als übermächtig.

Wobei es hier auch die Aufgabe sein muss, nicht einem stumpfen Dualismus von Bestehendem und Veränderung zu verfallen. Es geht hier nicht um ein einfaches Entweder-oder, sondern um ein plurales Geflecht von Unterschiedlichkeiten, in denen kleine und große Veränderungen gleichzeitig zu einem Bestehendem am Werk sind. Denn Letzteres hat mannigfache Facetten – auch solche, die verändern; dann aber nach den Regeln des Bestehenden und in den bestehenden Strukturen, auch diese Möglichkeit gilt es, im Auge zu behalten. Was bei diesem Gewirr pluraler Verflechtungen von regressiven, progressiven und konservativen Strukturen also gewiss sein kann, ist der Überhang des Bestehenden, in dem verändert werden kann, zum Besseren, zum Schlechteren und zum Bestehenden hin; in letzteren beiden durch die Veränderung und dem Finden neuer Wege zur Unterdrückung, mit jeweils anderem Gesicht – zum Schlechteren beispielsweise zum Faschismus, zum Bestehenden in neuen Formen des Kapitalismus. Veränderung und Bestehendes sind also bei weitem keine Gegensätze, sondern auf vielfache Weise miteinander verschränkt, so stark, dass sie sogar Kompliz*innen füreinander darstellen. Dass hier kein symmetrisches Verhältnis vorliegt, zeigt sich auch deutlich daran, dass das Bestehende die Wahrscheinlichkeit auf seiner Seite hat. Selbst wenn verändert wird, sieht man sich mindestens in den letzten 150 Jahren immer nur einer modifizierten Version bestehender Unterdrückungsverhältnisse im Kapitalismus ausgesetzt und neuer Personenkreise, die unterdrücken können, nicht aber einer wirklichen Verbesserung hin zu einer weniger unterdrückenden Gesellschaftsform. Es ist – so lass doch irgendwo ein Ausweg sein – zum Verzweifeln.

Sieht man sich verstrickt in diese Situation, so scheint sie gleichzeitig zu erfordern, egal was, alles einfach hinzunehmen und gleichzeitig weiterzumachen, mit dem, was gefordert wird,

und mit dem, was es braucht, um zu überleben. All das kann bedeuten, den Strukturen zu Diensten zu sein. Die Situation erfordert aber auch, sich gegen sie aufzulehnen, diese Strukturabläufe zu durchbrechen, sich mit Anderen füreinander einzusetzen. Was hieße, sowohl das Hinnehmen als auch das Weitermachen (was selbst schon widersprüchlich sein kann) als Standpunkt radikaler Kritik abzulehnen. Alles zugleich wird gefordert, lässt sich jedoch nicht bewerkstelligen. Was gefühlt wird, ist ein Zaudern, eine Ausweglosigkeit, die in einem Verharren mündet, einer augenscheinlichen Passivität, zu der man sich nicht entschieden hat, sondern strukturell gedrängt wird. Deutlich macht dies folgendes Zitat von Joseph Vogl aus *Über das Zaudern*:

»Wenn [...] eine Geste radikalen Zauderns ausgemacht wird, so handelt es sich dabei um nichts anderes als um [...] Situationen und Umstände, [in denen] das Tun, wie dessen Weltbezug wenigstens für Augenblicke problematisch geworden sind. Im Zaudern verdichtet sich ein kritisches, krisenhaftes Verhältnis von Tat und Hemmung [...] und dabei wird zwangsläufig der Boden aufgewühlt, auf dem überhaupt sich eine Welt, ein Weltverhältnis konstituiert.«¹⁸⁷

Das soziale Wirken des Zauderns

Das obige Zitat ist eine Bestimmung desjenigen Zustandes, der als »Zaudern« empfunden wird; gleichzeitig verweist es darauf, dass das Zaudern nicht bloß ein irgendwie unbestimmtes Unbehagen darstellt, sondern dass es sich direkt auf die Welt, unser soziales Miteinander und damit auf die Strukturen bezieht, unter denen wir leben. Diese Strukturen geben, wie es unter anderem mit dem Begriff »Doublebind« bezeichnet wird,¹⁸⁸ mehrdeutige

187 Joseph Vogl: *Über das Zaudern*. Zürich/Berlin: diaphanes 2007, S. 33 f.

188 Eine sehr deutliche und verständliche Bestimmung des Doublebind findet sich bei Klaus Theweleit., vgl. Klaus Theweleit: *Männerphantasien*. Berlin: Matthes & Seitz

Forderungen an die Personen, die durch sie zu Subjekten werden.¹⁸⁹ So behauptet das bestehende System Chancengleichheit nach dem Schema »du kannst alles werden, was du willst« (das ist es, womit man weitermachen soll) und sanktioniert gleichzeitig jeden Versuch der Veränderung der bestehenden Wege, damit ihn nur wenige, schon Privilegierte gehen können (das ist es, was man hinnehmen soll):

»[Das wirkliche] Ziel ist nicht Gleichheit, sondern Meritokratie. Anstatt nach einer Abschaffung der sozialen Hierarchien zu streben, zielt er [hier wird sich auf einen liberalen Feminismus berufen, aber es lässt sich auf neoliberale politische Bewegungen generell beziehen] darauf ab, diese mit mehr ›Diversität‹ zu versehen, indem er ›talentiertere‹ Frauen zum Aufstieg ›ermächtigt.«¹⁹⁰

Cinzia Arruzza, Tithi Bhattacharya und Nancy Fraser zeigen in dem hier zitierten Manifest die Schwierigkeiten auf, die neoliberale »Empowermentversuche« haben: Sie wollen nicht die Strukturen ändern, sondern sich nach den Regeln des Bestehenden eingliedern. Aber diese starren Strukturen sind es, die dazu führten, dass man sich in ihnen nicht zurechtfindet, sie sind es,

2019, S. 465 ff. Ebenfalls anschaulich machen es die Grafiken über gefühlte Wahrheiten aus dem SZ-Magazin, gesehen auf dessen Instagram-Auftritt: »Was in Männermagazinen steht: 50% Warum der Leistungsdruck den Mann kaputt macht, 50% Geld, Geld, Geld, Grillen, Porsche, Sixpack« »Was in Frauenmagazinen steht: 50% Folge diesen zehn Ratschlägen, um dein Leben zu verbessern! 50% Hör nicht auf Andere, du weißt selbst, was gut für dich ist!« Vgl.: shorturl.at/dhqu2, abgerufen am 13.09.2022.

189 Ich kann hier nicht aufzeigen, was ich unter Subjektivierung verstehe, dazu sei auf meinen Essay (»Erlittene Subjektivität. Unterwerfung, Beleidigung, Verantwortung«). In: Paul Helfritzsch: *Gefragt durch Andere. Über digitale Vernetzung, Wertschöpfung, Pathos & Identität*. Bielefeld: transcript 2021, S. 137 ff.) verwiesen, in dem ich in Anschluss an Judith Butler, Gayatri Chakravorty Spivak, Didier Eribon und Louis Althusser versuche, drei Wege der Subjektivierung/ Unterwerfung zu differenzieren. Vorgeschlagen wird eine Unterscheidung in das Subjekt der Schuld, das Subjekt der Beleidigung und das Subjekt der Verantwortung.

190 Cinzia Arruzza, Tithi Bhattacharya & Nancy Fraser: *Feminismus für die 99%. Ein Manifest*. Berlin: Matthes & Seitz 2019, S. 21.

die die Wege verstellen und so das Tun sowohl als Folgen als auch Aufbegehren verhindern.

Die Strukturen des neoliberalen Kapitalismus verlängern, so will ich es bestimmen, die Zeit des Zauderns, die Vogl als »wenigstens für einen Augenblick« bestehend beschreibt, von einer Emotion zu einem Zustand,¹⁹¹ der zwangsläufig den »Boden aufwühlt« und ein Weltverhältnis konstituieren kann. Das Zaudern, das in Vogls Beispielen einem Widerfahrnis gleichkommt, einem unerwarteten Überfall, hat sich ausgedehnt und ist für viele, die nicht vom System profitieren, die deprivilegiert sind, eher ein andauerndes Unbehagen als ein Moment. Es stellt sich als ein grundlegender Zustand des Zusammenlebens dar und fällt damit auch weniger auf, als wenn es eine*n immer mal wieder für den Augenblick überfällt. Es ist ein zaudernder Zustand, der auch unter der Beschreibung der Verzweiflung zu fassen ist: Man zweifelt an den eigenen Vorstellungen, den sozialen Strukturen, an den aufgetanen Handlungsmöglichkeiten und kommt so wortwörtlich in eine verzweifelte Lage, eine Lage mit zu viel Zweifel, die ganz besonders im Zaudern erfahren werden kann. Zaudern und Verzweiflung lassen sich in dieser Form also zusammen denken, auch wenn sie sicherlich einer getrennten Beschreibung bedürften, um ihre jeweils spezifische Form zu bestimmen. Nur sind die erlebten Situationen leider selten so eindeutig, dass nicht mehrere Emotionen, Gedanken, Handlungswünsche und strukturelle Forderungen zugleich erlebt werden – gemeinsam sowohl im Sinne von »durch eine Person« wie auch im Sinne von »durch Andere, die unter Anderen leben«.

An dieser Stelle möchte ich nun eine Frage einschieben, die auf mein persönliches Erleben rekurriert: Warum empfinde ich

191 Jean-Paul Sartre: »Die Transzendenz des Ego. Skizze einer phänomenologischen Beschreibung«. In: Ders.: *Die Transzendenz des Ego. Philosophische Essays 1931–1939*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt 1997, S. 60: »Der Zustand erscheint dem reflexiven Bewusstsein. Er bietet sich ihm dar und macht das Objekt einer konkreten Intuition aus. [...] Dieser Zustand ist vor dem Blick des reflexiven Bewusstseins *gegenwärtig*, er ist *real*.«

die momentane Situation vor allem in Bezug auf die Ausrufung der Gleichheit und der Wege, die einem*r zum Erreichen zugestanden werden, auf diese Weise? Warum zaudere ich (gerade in meiner privilegierten Situation)? Die Antwort lautet: Weil ich nicht folgen kann und will; nicht auf den Wegen, die geduldet sind, auch wenn sie vielleicht für manche Verbesserungen versprechen, die diese auch verdienen.

Ist diese Empfindung losgelöst von der Wirklichkeit,¹⁹² in der wir leben, nur meine subjektive Einschätzung der Situation? Nein. Ganz entschieden stelle ich mich gegen jede Vorstellung, die Empfindungen einer Person seien Ausdruck oder gar Ausbruch ihrer innersten und abgeschiedensten Subjektivität. Denn zum einen ist die Subjektivität einer Person keine feststehende Masse an angeborenen Charaktereigenschaften oder Ähnlichem, sondern ein aus sozialen Strukturen, deren Zwängen, den privaten wie öffentlichen Diskursen – kurz: unserer Wirklichkeit – konstituiertes Bild davon, in welcher Form es erlaubt ist, zu leben, und der darauf bezogenen Vorstellung, wie man leben will. Zum anderen ergäbe es auch rein auf die Emotionalität bezogen keinen Sinn, wenn sie willkürlich, also ohne Bezug zu mehr als einer*m selbst wäre. Denn was durch Emotionen dargestellt wird, ist nicht *mein* Empfinden im Sinne eines persönlichen Besitzes, sondern das Erleben einer Relation zwischen uns.

An einem Beispiel: Zaudere ich in einem Moment, so wie es Vogl beschreibt, dann kann ich nichts tun, bin unfähig zur Handlung, unfähig zu einer Entscheidung darüber, was getan werden soll. Ich werde aufgehalten. Doch damit ist nur – wenn überhaupt – die sprichwörtliche halbe Wahrheit gesagt. Der

192 Vgl. zum Begriff und der Verwendung des Begriffs Wirklichkeit Paul Hel-fritzsch: *Als Andere unter Anderen. Darstellungen des Füreinander als Weg zur Solidarität*. Bielefeld: transcript 2020, S. 23, 105 ff., 233ff: »Unsere Wirklichkeit baut sich konstitutiv auf den Sedimenten anderer Menschen, Generationen und direkt erlebbarer Anderer auf, weil ohne diese Pluralität an Anderen weder ein Sinn in der erlebbaren Wirklichkeit existieren würde noch etwas verstanden werden könnte.« (Ebd. S. 37.)

Moment des Zauderns ist keiner der Isolation und des Zurückgeworfenseins auf mich, sondern auf den Wunsch, in dieser Situation zu handeln, beziehungsweise auf den Zwang der Situation, nicht nichts tun zu dürfen oder zu können, wobei weder der Zwang noch der Wunsch eindeutig sind. Die Reaktion auf die Situation erfordert beim Zaudern immer mehreres Widersprüchliches zugleich, und alles behauptet, das Angemessene, das Richtige und Gute oder das Notwendige zu sein.¹⁹³ Dieser Zwiespalt ist nicht mein eigenster, sondern einer der durch die Gesellschaft hervorgerufen wird, in der man lebt und genau dies ist es, was das Zaudern darstellt: Dies ist das soziale Wirken des Zauderns, das Aufzeigen gesellschaftlicher Strukturen und gemeinschaftlicher Betroffenheit in ihrer Widersprüchlichkeit.

Das Zaudern ist also eine Handlungssuspension, durch die dargestellt wird, dass die zaudernde Person gerade zwischen den häufig angeführten »eigenen« Ansprüchen (als Ergebnis von Sozialisation, Erziehung, erlebter und struktureller Diskriminierung, Hinterfragen der Strukturen oder Glauben an bestimmte Strukturen) und anderen Ansprüchen der Gesellschaft in einem Prioritätsdilemma steckt, das nicht nur sie als Einzelne betrifft, sondern unter den momentanen gesellschaftlichen Bedingungen zu einem Phänomen avanciert, das eher einem umfänglichen Zustand Vieler gleicht, als dem einzelner momenthaften Empfinden einer*s Einzelnen. Weder das »eigene« Bedürfnis noch die gesellschaftliche Forderung reichen aus, um tatsächlich eine Handlung zu motivieren. Man steckt in einer Unruhe fest, die keine Richtung zu gewinnen scheint.¹⁹⁴ Man steht zwischen Ja

193 Im Beispiel Vogls ist es das Zaudern des Orestes, seine Mutter zu töten, also den Vater zu rächen oder sie nicht zu töten. So stehen zwei Gesetze gegeneinander, die sich nicht auflösen lassen, nicht ohne eines zu verletzen. Vgl. Vogl: *Über das Zaudern*. Zürich/Berlin: diaphanes 2007, S. 42 f.

194 »Eigen« steht in diesem Text in Anführungszeichen, weil so ausgedrückt werden soll, dass, wenn einer Person etwas eigen ist, dies nicht bedeutet, dass es nur und ausschließlich dieser Person gehört, weder als Besitz noch als Bestimmung dessen, wer Zugriff und Kontrolle über das »Eigene« hat.

und Nein, zwischen multiplen Negationen und Affirmationen, zwischen einer Entscheidung, die – wie auch immer sie ausfällt – eine politische Tragweite hat: Affirmiere ich auf einem der vielfältigen Wege die gegebenen Strukturen und verfestige ich sie damit, oder negiere ich sie, was ebenfalls in vielfältiger Form möglich ist, und trage damit zu einer möglichen Instabilität bei?

Man kann sich dieser Frage nicht entziehen. Zaudern ist damit eine beständige Möglichkeit in unserer Gesellschaft, ein Gefühl, ein Zustand, der aber nicht dauerhaft ausgehalten werden kann. Die Bedingungen für das Zaudern – im Zwischenbereich von Strukturen und Bedürfnis zu stehen – verweisen gleichzeitig auf das Bedürfnis, diese zu überwinden. Aber wie? Welche »Seite« verführt oder zwingt mehr zur Aktivität? Und was ist, wenn sich weder das Eine noch das Andere als gut herausstellen lässt, wenn nichts durch die Aussicht etwas zu erreichen oder zu einer befriedigenden Lösung zu kommen zur Handlung verführt, die Entscheidung nicht in der Hoffnung, zu gelingen, getroffen werden kann? Wie ließe sich dieser Zustand zaudernder Verzweiflung dann noch beenden? Wie ließe sich wieder Aktivität finden und mit ihr der Ansatz für ein verändertes Weltverhältnis im aufgewühlten Boden der bestehenden Strukturen?

Von der Widerstandsgeste zum Prinzip Trotz

An dieser Stelle komme ich nun zum Trotz; zu einer Widerstandsgeste, die körperlich wie geistig eine Übermacht nicht akzeptiert, eine ausweglose Situation als solche zwar versteht, jedoch nicht hinnehmen kann. Trotz ist somit keine Entscheidung, sondern ein gefühlter Zwang, nicht dulden zu können, was geduldet werden soll, nicht tun zu wollen, was getan werden muss, nicht zu unterlassen, was unterlassen werden soll. Bar jeglichen Versuchs, im Folgenden einen psychoanalytisch anmutenden Vergleich der gesellschaftlichen Strukturen mit den Eltern zu erwägen, zeigt sich Trotz wohl trotzdem deutlich im

Widerstand von Kindern gegen ihre Eltern. Vor allem in jungen Jahren ist es ein sinnlos anmutender, aussichtsloser Kampf gegen eine Übermacht, gegen die Privilegien der Norm- und Gesetzgebung; ein Schreien, ein Wüten, sich auf den Boden werfen, mit den Füßen stampfen, »verzerrte« Gesichtszüge, ein bis zur Erschöpfung getriebener Widerstand.

»Was ist, soll und kann und darf nicht sein!« Das ist es, was Trotz darstellt. Damit wendet sich Trotz gegen die strukturelle Beschaffenheit des Bestehenden selbst, nicht nur gegen ein Gesetz oder eine Forderung, die gegen ein anderes Gesetz oder eine andere Forderung opponieren, sondern gegen die Instanz der Gesetzgebung selbst.

Um auf die oben stehende Frage zu antworten, wie sich wieder Aktivität, vielleicht sogar ein neues Weltverhältnis finden lässt, heißt meine Antwort also Trotz; zumindest, wenn ein *neues* Weltverhältnis gefunden werden soll. Denn anders als in dem eindrücklichen Beispiel des Orestes von Vogl stehen nicht immer ein deutliches und anschauliches Gesetz und ein Anderes gegeneinander.¹⁹⁵ Die Situation ist zumeist deutlich komplexer und komplizierter. Natürlich kann man sich doch für eine der Seiten entscheiden und so eine Wahl treffen, was das Gute an den vorhandenen Wegen ist. Denn sowohl die eigenen Bedürfnisse als auch die gesellschaftlichen Strukturen gründen sich im Gegebenem, in einer Wirklichkeit, die schon bestimmt hat, wie in ihr gelebt werden soll. Eine Entscheidung zwischen den »eigenen« und den gesellschaftlichen Zwängen wäre also keine, die etwas beginnt, sondern immer eine, die etwas fortsetzt. Was aber im Trotz geschieht, das ist ein Ausbruch, der nicht dem einen oder dem anderen Gesetz folgt. Im Trotz kann der Beginn eines neuen, zumindest der Beginn eines veränderten Weltverhältnisses gefunden werden, und auch die Kraft, es selbst gegen eine Übermacht vorzubringen, ihm einen Raum zu verschaffen,

195 Vgl. ebd.

selbst dann, wenn es nicht zu einem sofortigen oder auch zu gar keinem Erfolg führt.

Natürlich muss hier eingeschoben werden, dass Trotz – ähnlich wie Judith Butler es für die Manie bestimmt – nicht automatisch wirksamen politischen Widerstand bedeutet.¹⁹⁶ Es gibt keine Verhaltensweise, keine Emotion oder Handlung, kein Erleben, das für sich genommen eine Garantie gibt, politisch wirksam zu sein. Deshalb ist das Ziel für den Rest dieses Textes, das Erleben von Trotz zu politisieren. Die Idee dazu kam mir beim Lesen der letzten Sätze des Interviews »Brecht konnte mich nicht riechen«, das von Fritz J. Raddatz mit Günther Anders geführt wurde. Sie lauten: »Wenn ich verzweifelt bin – was geht's mich an! Das ist kein ›Prinzip Hoffnung‹. Höchstens ein ›Prinzip Trotz‹.«¹⁹⁷ Er mag es anders gemeint haben, als ich es hier ausformuliere – dies vermag ich nicht zu beurteilen, da mir keine weiteren Stellen bekannt sind, in denen Anders von einem »Prinzip Trotz« spricht –, aber ich bin mir sicher, dass die Stoßrichtung, die ich hier vornehme, eine ist, die er zumindest nicht gänzlich ablehnen würde. Denn ich schlage vor, die von ihm zitierte Passage als einen Ausruf gegen diejenigen zu verstehen, die

196 In Judith Butlers *Die Macht der Gewaltlosigkeit* beschreibt diese im Abschnitt »Politische Philosophie bei Freud: Krieg, Zerstörung, Manie und das kritische Vermögen« die antreibende Kraft der Manie, nicht als Prinzip für politischen Widerstand, jedoch als Widerstand des sich überschätzenden Subjekts: »Die Manie, wie sie im manischen Lebenswillen zum Ausdruck kommt [, ist] kein Handlungsmodell – es geht nicht darum, plötzlich manisch zu werden, als würde das direkt zu wirksamen politischem Widerstand führen. Das würde es nicht. In der Manie wird die Macht des Subjekts überschätzt und der Realitätsbezug geht verloren. [...] Die ›Wirklichkeitsfremdheit‹ der Manie verweist auf die Weigerung, den Status quo zu akzeptieren; sie gründet im und intensiviert bei demjenigen, der sich gegen gesteigerte Selbstvorwürfe wehrt, den Lebenswillen.« Judith Butler: *Die Macht der Gewaltlosigkeit*. Berlin: Suhrkamp 2020, S. 209 f.

197 Günther Anders: »Brecht konnte mich nicht riechen.« In: Fritz J. Raddatz: *ZEIT-Gespräche 3. Dialoge mit Günther Anders, Raymond Aron, Jorge Luis Borges, Willy Brandt, Günther Grass, Milan Kundera, Jack Lang, Siegfried Lenz, Claude Lévi-Strauss, Hans Mayer, Paul Wunderlich*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1986, S. 30.

vorschreiben, welche Verhaltensweisen im Angesicht von Ungerechtigkeit die einzig guten sind, genauso wie gegen diejenigen, die das Aufbegehren gegen Ungerechtigkeit generell als nutzlos abwerten, verhindern oder kriminalisieren wollen. Wenn ich also verzweifle und zwischen allen Vorschriften, Erwartungen und Zwängen nur zaudern, nicht entscheiden kann, was gehen diese Vorschriften mich dann noch an? Mit aller Kraft bis zur Erschöpfung will ich mich gegen sie wenden! In dieser Form ist Trotz der Beginn politischen wie gesellschaftlichen Widerstandes – ein Funken Energie, der die Aktivität entfachen kann, die es braucht, um wirksam gegen Strukturen vorzugehen, gegen ein System aus Unterdrückung, geformt durch Rassismus, Kolonialismus, Patriarchat, Heteronormativität, Antisemitismus, Kapitalismus, Klassismus, Misogynie und LGBTQIA*-Feindlichkeit.

Damit ist jedoch noch nicht gesagt, dass das, was trotzig aus den Strukturen ausbricht, gänzlich von ihnen losgelöst wäre, dass es alle Sedimente abschütteln könnte, um klar und unzweifelhaft gut (oder wie man dieses Andere sonst nennen will) zu sein. Vielleicht sehe ich das zu pessimistisch, aber mir fällt kein Weg ein, den man beschreiten könnte, der nicht in irgendeiner Form aus dem Bestehenden – und damit aus den problematischen und ungerechten Strukturen – mitentstehen würde, die gerade große Teile unserer Wirklichkeit bestimmen. Was also beispielsweise *das eine* Gute oder Richtige ist, lässt sich im Trotz nicht sagen und auch nicht durch ihn. Was sich im Trotz aber aufzwingt, ist die Notwendigkeit, es anders machen zu müssen, wenn man ungezwungener (über)leben will. Trotz zeigt im Verhältnis zu den Sedimenten, aus denen er hervorbricht, die Notwendigkeit und die ersten Momente der Veränderung auf.

Diese Darstellung der Veränderung zum Anderen hin ist eine, die die erzwungene Veränderung zu einer *relativen Notwendigkeit* macht. Es ist notwendig, dass sich etwas ändert und dieses

kann besser sein als das Bestehende, *muss* es aber nicht. Wenn es besser ist, dann in der Form, dass niemand das Bessere als das *eine* Richtige oder das *eine* Gute besitzt, niemand Recht als persönliches Eigentum *hat*, sondern es eine Beurteilung ist, ob das Miteinander durch die Veränderung weniger ungerecht geworden ist. So ließe sich nur miteinander bestimmen, was besser ist und ob wir uns »richtig« verhalten haben. Mit Günther Anders gesprochen ist es eben »[n]icht die Entscheidungsmöglichkeit, sondern der Zwang, sich entscheiden zu *müssen*. Der Zwang, eine Moral haben zu *müssen* [...]«, der das menschliche Verhalten ausmacht.¹⁹⁸ Dies ließe sich auch darüber sagen, sich politisch verhalten zu *müssen*: Wir *müssen* politisch sein, ob wir wollen oder nicht, aber die Richtung ist nicht festgelegt. Und so zwingt uns der Trotz zum Fordern einer anderen Moral, einer anderen Politik als derjenigen, die gerade etwas von uns fordert.¹⁹⁹ Trotz wirft sich dem Bestehenden vor die Füße, um es zum Stolpern zu bringen, die verschränkten Unterdrückungen zu fallen.

Hier drängt sich (mir zumindest, nach dem ich den Trotz als widerständiges Prinzip so stark gemacht habe) die Frage auf, ob Trotz nicht doch eine neutralere Empfindung ist, die Verhaltensweisen hervorruft, welche je nach Kontext unterschiedlich politisch eingeordnet werden können. Das möchte ich bestreiten. Denn trotzen kann nur, wer *wirklich* durch die Gesetze oder Forderungen in der eigenen Lebensführung eingeschränkt wird. Und das trifft nun beileibe nicht auf alle Menschen in gleichem

198 Ebd., S. 12.

199 Mir ließe sich hier sicherlich vorwerfen, dass ich nicht eindeutig genug moralische und politische Bereiche auseinanderhalte und nicht differenziert genug betrachte. Das mag stimmen, es ist jedoch auch nicht mein Ansinnen innerhalb dieses Textes, eine solche Differenzierung zu liefern. Anmerken möchte ich aber noch, dass diese Trennung analytisch gezogen werden kann, sich aber in einer Phänomenbeschreibung, besonders einer eines Gefühls, nicht notwendig ergibt, da das Erleben, von dem ich ausgehe, ein Knotenpunkt ist, an dem eine Vielheit zusammensteht, die sowohl politisch wie moralisch, emotional wie reflektiert sowie körperlich begrenzt und mit anderen Körpern verbunden ist.

Maße zu. Besonders hart werden diejenigen getroffen, die durch feindliche Strukturen innerhalb derselben Gesellschaft mit ungerechten Ungleichheiten zu kämpfen haben: Wer trotzig ist, leidet, ist getroffen von Deprivilegierung und Herabsetzung bis zur Entmenschlichung. Wer trotzt, die*r steht bis zur Erschöpfung gegen eine Übermacht. Auf der anderen Seite tut eine privilegierte Person, wenn sie etwas macht, das gegen das Gesetz oder eine gesellschaftliche Forderung steht, dies nicht aus Trotz gegen eine Übermacht, sondern gerade wegen ihrer Privilegien, weil das Gesetz und die Forderung nicht im selben Maße für sie gelten wie für diejenigen, die dadurch beherrscht werden sollen. Wer Teil der Übermacht ist und so die Gesetze und Forderungen nicht im selben Maße spürt, kann auch nicht gegen besagte Übermacht trotzen. Das heißt nicht, dass diese Personen sich nicht auch für eine Verbesserung einsetzen könnten, dann jedoch nicht aus Trotz gegen die Übermacht, sondern aufgrund ihrer Teilhabe an der Übermacht.

Trotzt man Verzweiflung und Zaudern ...

Was daran ist nun aber explizit die Politisierung? Es ist der Moment, in dem der Trotz eben nicht nur als eine subjektive Reaktion auf eine Situation dargestellt wird, sondern als Zwang, der durch die Strukturen entsteht und somit nicht vereinzelt wirkt, sondern kollektivierend. Damit wird es möglich, diese Momente des Trotzes miteinander zu teilen, die kritische Einsicht, die sie beinhalten, als gemeinsames Anstoßnehmen oder zur Vergemeinschaftung zu nehmen, damit aus dem Widerstand ein politisch wirksamer werden kann. Es ist aber auch die Möglichkeit, Trotz als Darstellung derjenigen zu verstehen, die politisch oder gesellschaftlich Ungerechtigkeiten erleben und so ihren vielleicht für manche »aggressiv« und »überzogen« erscheinenden Trotzreaktionen die Geltung verleihen, die diese Verhaltensweisen verdienen; als politisch-gesellschaftlicher

Widerstand gegen ungerechte Ungleichheiten.²⁰⁰ Genauso wie es dadurch möglich wird, die ebenfalls aggressiv wirkenden Erwidierungen durch privilegierte Gruppen, die vorgeben, sich im selben Maße durch den Widerstand getroffen zu sehen, als das darzustellen, was sie sind: eine ungerechte Anmaßung von erlebten Ungerechtigkeiten Anderer, die sie nicht verstehen *wollen*; eine gehässige Abwehr, die nichts von der Widerständigkeit des Trotzes hat. Ein Beispiel, das gerade in letzter Zeit häufig in öffentlichen Debatten zu hören war, ist die irrsinnige Aussage, es gäbe Rassismus gegen Weiße, die die furchtbaren historischen Bedingungen sowie Machtverhältnisse der Sklaverei und bestehende strukturelle Benachteiligung und Ausgrenzung relativiert.²⁰¹ Das Verständnis für das tatsächliche und wahrhaftige Aufbegehren gegen eine strukturelle Übermacht ist das Prinzip, der Grundsatz des Trotzes.

In dieser Hinsicht lässt sich vielleicht auch der Untertitel dieses Kapitels verstehen: »Versuch über das grundlose politische

200 Ich schreibe hier wie auch schon vorher absichtlich ungerechte Ungleichheiten, auch wenn dies wie ein Pleonasmus erscheinen mag. Es ist jedoch keiner. Ungerechte Ungleichheiten sind solche, die durch unterdrückende, diskriminierende und oder gewalttätige Strukturen bestehen. Gerechte Ungleichheiten, denn es muss nun ja ein Gegenstück geben, wenn die Zuschreibung kein Pleonasmus sein soll, sind solche, die als Reaktion auf bestehende Strukturen gegeben werden, um Ungerechtigkeiten aufzuzeigen und zu bekämpfen.

201 Ein umfassendes Kompendium zur Problematik universalisierten Weißseins und dem damit verbundenen Anspruchsdenken sowie eine vielstimmige Kritik in unterschiedlichen Bereichen findet sich bei Maureen Maisha Eggers, Grada Kilomba, Peggy Piesche und Susan Arndt (Hg.): *Mythen, Masken, Subjekte. Kritische Weißseinsforschung in Deutschland*. Münster: Unrast 2005. So schreibt Eggers in ihrem Beitrag »Ein Schwarzes Wissensarchiv«: »Die Konstruktion von Sklavinnen und Sklaven sowie von kolonialisierten Subjekten und rassistisch markierten »Anderen« gründet auf dem Mythos, dass sie observiert werden können, sie diesen observierenden Blick jedoch nicht zu erwidern vermögen. Mit anderen Worten: »Schwarze sehen Weiße nicht.« (Vgl. ebd. S. 18.) Schon in diesen Zeilen wird deutlich, welchen Anspruch Weiße gewöhnlich an Schwarze Personen herantragen: »Ich (als weiße Person) kann und darf dich be- und verurteilen, du (als Schwarze Person) kannst es nicht, und deswegen darfst du es auch nicht.« Wobei dieses »Nicht-Können« völlig aus der Luft gegriffen ist, aber in der Wirkung entmenslichend. (Die Schreibweisen der Adjektive »Schwarz« und »weiß« übernehme ich für dieses Beispiel aus dem oben erwähnten Sammelband. Vgl. ebd. S. 13.

Einstehen füreinander«. Es heißt nicht, dass es keinen Anlass für dafür gibt, politisch füreinander einzustehen, sondern, dass es dafür keinen vorgesehenen Rahmen unter bestimmten gesellschaftlichen wie politischen Gegebenheiten gibt; dass es keinen Grund im Sinne eines einfach zu findenden Raumes dafür gibt, der nicht hart erkämpft und zuallererst selbst gebildet werden müsste.

Trotzt man etwas Übermächtigem, dann ist dieser Raum nicht vorgesehen. Es erscheint dem Übermächtigen grundlos, als wäre es völlig abwegig, eine Frechheit; eben etwas, wofür man keinen Boden bereiten will. Das bedeutet, dass durch Trotz gerade wegen seiner körperlichen, raumgreifenden Widerständigkeit, ein Raum geschaffen wird, den es vorher nicht gab. In diesem Raum füreinander einzustehen, ihn mit Anderen offenzuhalten und durch die Stärke einer gemeinsamen, dem Bestehendem trotzens Kritik das Zaudern zu überwinden sowie die Verzweiflung zu suspendieren, sollte hier als Möglichkeit und Folge des politisierten Trotzes aufgezeigt werden.

Ich hoffe, dass es mir gelungen ist, diesem Gefühl einen Raum zu bereiten, in dem es mehr ist als ein vereinzelt Strampeln ohne Chance, einen Raum, in dem Trotz als politisches Prinzip einer Zeit verstanden werden kann, in dem die Verantwortung in der Verwaltung untergegangen und die Hoffnung keinen Blumentopf mehr gewinnen kann. Trotz bleibt als ein konkretes und tatsächliches Erleben der Veränderung bestehen, wenn alle Hoffnung fahren gelassen wurde (weil das Warten auf Erlösung nur das Verderben brachte), und die Entscheidung über die Veränderung nur noch in den verantwortungslosen Händen einer sich selbst verwaltenden und aufrechterhaltenden Bürokratie liegt. Trotz bleibt übrig, wenn Zaudern und Verzweiflung zum Dauerzustand geworden sind.

Wut: brennende Motivation, löschendes Kalkül

Brennende Motivation, löschendes Kalkül. Diese aufgerufene Dichotomie soll eines nicht sein, ein Entweder-oder. Diese oder eine ähnliche Losung habe ich nun schon häufiger innerhalb dieses Buches und auch anderer Texte verwendet. Warum? Nun, weil es selten so einfach ist, eine Dichotomie zu eröffnen. Sicherlich finden sich in den meisten Fällen zwei Punkte, die gut als Gegensätze fungieren können, sich als abgegrenzte Endpunkte einer Skala fingieren lassen, doch das verkennt die zumeist mehr als undurchsichtigen Überlagerungen, die die Gegensätze selbst in ihrer Extremform noch haben können. Es verkennt die Relationalität. In den Worten von Leslie Feinberg könnte – oder vielmehr sollte – hier mit Blick auf eine andere Binarität gesagt werden:

»Aber das Problem mit den binären Kategorien Rosa und Blau ist, dass ich mich nicht so leicht einordnen lasse, und viele Leute, die ich kenne, auch nicht. Mir wurde beigebracht, dass feminin und maskulin zwei polare Gegensätze sind, aber wenn ich mit der U-Bahn fahre oder durch die Straßen von New York gehe, sehe ich Frauen, die von feminin über androgyn bis maskulin reichen, und Männer, die von maskulin über androgyn bis feminin reichen. Das bildet einen Kreis – ein viel befreienderes Konzept als jenes zweier Pole mit einer tobenden Leere dazwischen. Ein Kreis hat Platz für jede Person, um ihn zu erforschen, und er bietet den Menschen die Freiheit, sich im Laufe ihres Lebens innerhalb dieses Kreises frei zu bewegen, wenn sie wollen.«²⁰²

202 Leslie Feinberg: *Transgender Warriors. Making History from Joan of Arc to Dennis Rodman*. Boston: Beacon Press 1996, S. 107: »But the problem with the binary categories of pink and blue is that I'm not that easily color-coded, and neither are a lot of people I know. I've been taught that feminine and masculine are two polar opposites, but when I ride the subways or walk the streets of New York, I see women who range from feminine to androgynous to masculine and men who range from masculine to androgynous to feminine. That forms a circle – a much more liberating concept than two poles with a raging void in between. A circle

Vielleicht erscheint es nicht allen einsichtig, warum ich das Zitat von Feinberg an diese Stelle setze, schließlich geht es darin um Geschlechter und deren Befreiung, das Recht, selbst über den Ausdruck und die Verortung entscheiden zu können, kurz: um einen politischen Kampf. In diesem Abschnitt des Buches hingegen geht es um das Gefühl der Wut.

Aber genau der Umstand, dass es in dem Zitat um politische Befreiung geht, ist, was es in meinen Augen so wertvoll macht. Wie alles, was Feinberg geschrieben und getan hat, ist dieser Kampf um politische Freiheit nicht isoliert, nicht eingeschränkt auf dieses Thema, sondern verknüpft mit allen anderen Kämpfen. Und genauso verknüpft mit den politischen Kämpfen sind auch Gefühle, ganz besonders das Gefühl der Wut. Denn wessen Wut erkannt und deutlich erlebt wird, dem geschieht nicht selten (besonders, wenn sie zu denen gehören, die nicht von den bestehenden Strukturen profitieren), dass ihre Anliegen als irrational, ungerechtfertigt und gewaltvoll markiert werden, um so jeden Diskurs über das Anliegen und bestehende Sympathie zu ersticken. Diese Wut ist eine brennende Motivation für den Kampf als Resultat der Unterdrückung und der Unfähigkeit, diese noch länger zu erdulden. Diese Emotion ist von Grund auf politisch, gerade in dieser Form als kollektive Motivation gegen die Unterdrückung, doch sie ist bei Weitem nicht die einzige Form, in der Wut auftauchen kann. Die brennende Motivation, der zu Unrecht Irrationalität, Ungerechtfertigkeit und unachvollziehbare Gewalt vorgeworfen werden, ist so etwas wie die gerechte Form der Wut. Eine andere Form ist jene, die als löschendes Kalkül schon im Titel auftaucht.

So benenne ich diese Form der Wut, weil sie eine ist, die nicht ausbricht, sich nicht durch Lautstärke oder gut sichtbare Taten oder Verhaltensweisen einen Weg in die Darstellung bahnt. Das

has room on it for each person to explore, and it offers the freedom for people to move on that circle throughout their lives if they choose.«

löschende Kalkül ist gegen die Anderen gerichtet, indem es sich einen Weg durch die Institutionen sucht, um Beine zu stellen, unbemerkt auszuschließen und damit mit und durch die Strukturen der Gesellschaft ein Partialinteresse voranzubringen. Es ist die Wut weißer Unterdrücker*innen, so könnte man es überspitzt sagen. Genauer jedoch ist es die Wut derjenigen, die in den Strukturen zurechtkommen, die wissen, wo sie ins System eingreifen müssen, um für ihren Vorteil oder eben für den Nachteil Anderer etwas zu erreichen. Es ist und war schon oft meine Wut, die ich gegen Andere gerichtet habe, ohne sie als solche zu erkennen, da nur das Ausbrechen, die gut sichtbare Aktion, das laute Schreien, das aggressive Auftreten für mich als Wut wahrnehmbar war. In meiner weißen Vorstellung davon, wie ein Gefühl aussieht, wie es ist, es zu empfinden, waren viele Facetten der Wut enthalten, alle hatten etwas mit Aggressionen zu tun, nur meine eigenen habe ich nicht als solche erkannt. Es waren Momente des Ausnutzens meiner ökonomisch abgesicherten Stellung, meiner Klassenzugehörigkeit zur oberen Mittelschicht in einer Region, in der die Mehrzahl der Anderen nicht in der Lage waren, ähnlichen Luxus vorzuzeigen, und ich gab mich so gern gönnerhaft, wenn Andere mich um etwas baten, weil ich ihnen dies zugestand. Es war Ausdruck meiner Wut ihnen gegenüber. Es war meine Chance, meine Aggressionen ihnen gegenüber auszuleben, es meinen Schulkamerad*innen nicht heimzuzahlen, darum ging es nicht, sondern ihnen zu zeigen, welche Strukturen auf meiner Seite sind, und was ihnen nicht zugänglich ist. Es ging darum, sie nicht durch offene Gewalt an »ihren Platz« zu verweisen, sondern durch rationale Techniken des Regierens über die Ressourcen. Und wie einfach und willkürlich das eine oder das andere ihnen widerfahren konnte.

Ich empfand mich dabei nicht als emotional, sondern als rational agierend. Ich nutzte Strukturen aus, die ich intuitiv verstand und nicht als ungerecht, sondern als völlig normal und gerechtfertigt ansah. Zu entscheiden, wer partizipieren durfte, wer

an meinen ungleich verteilten Ressourcen teilhaben durfte und wen ich subtil und in vollem Recht dadurch bestrafen durfte, die Ressourcen wieder zu entziehen, erschien mir als völlig vernünftig. Denn es waren ja »meine« Ressourcen. Warum sollte ich sie nicht nutzen, um andere in schlechte Positionen oder solche der Abhängigkeit zu bringen? Ob es dafür Gründe gab, spielt gerade keine Rolle, worauf ich hinauswill, ist, zu sagen, dass ich all das selbst nicht als emotionales Verhalten erleben konnte. Es war mir schlichtweg nicht zugänglich und deshalb auch unmöglich, es zu reflektieren und zu verändern. Erst die Lektüre dekolonialer und queerer Texte, geschrieben von Personen, die dieses Verhalten von der anderen Seite kannten, und das Gespräch mit ihnen erschlossen mir einen Bereich, der durch Disziplinierung und Politisierung abhandengekommen war. Ich danke ihnen, danke Audre Lorde, Grada Kilomba und Leslie Feinberg und ganz besonders danke ich Dilek Divan und Manu Sharma für die so wichtigen Gespräche. Sie ermöglichten mir zu erkennen, dass es nicht nur rational war, sondern dass das, was ich als solches identifizierte, ein Gefühl war, das aus dem Glauben an die Rationalität meines eigenen Verhaltens erst entstanden war. Es war Wut darüber, dass die anderen meine Rationalität, mein kulturelles und ökonomisches Kapital nicht so wertschätzten, wie ich es mir vorstellte und ich es von Personen der gleichen Klasse kannte.

Dieses heimtückische und wütende Spiel in den Strukturen ist das der Privilegierten, und die Darstellung ihrer Wut ist Teil von etwas, was man mit Grada Kilomba »the Myth of the Universal« nennen könnte.²⁰³ Denn das Nichterlebenkönnen der eigenen, weißen, klassistischen Wut als Wut, das Erleben dieser Emotion als rationales Kalkül, als durch ihre Stellung als normal empfundenen Umgang, der gerechtfertigt und unhinterfragt

203 Vgl. Grada Kilomba: *Plantation Memories Episodes of Everyday Racism*. Münster: Unrast 2020, S. 25.

blieb, ist eine Verknüpfung von Diskriminierungsformen, die sowohl rassistisch als auch kolonialistisch und patriarchal sind. Sie kommen in diesem verunmöglichten Erleben der eigenen Emotionalität und dem Abwerten der Wut als Ganzes zur Darstellung, denn das Andere ist immer das Irrationale, das Ungerechtfertigte, das nicht mehr Politische – oder eben das rassifizierte, weibliche, feminisierte, queere, proletarisierte und kolonisierte Leben.

Das Wissen über diese Verknüpfung besteht spätestens auch unter weißen europäischen Intellektuellen seit Simone de Beauvoirs *Das zweite Geschlecht*, in dem sie immer wieder auch auf diese Intersektionen hinweist.²⁰⁴ Spätestens, eigentlich aller-
spätestens, weil schon bei Olympe de Gouges Ausschnitte zu finden sind, die mit dem Titel »Reflexionen über die versklavten schwarzen Menschen« überschrieben sind:

»Das versklavte, schwarze Menschengeschlecht mit seinem beklagenswerten Los hat mich stets berührt. Als sich mein Wissen gerade erst zu entwickeln begann, und ich in einem Alter, in dem Kinder noch unbekümmert sind, bewirkt mein erster Anblick einer schwarzen Sklavin, dass ich anfang nachzudenken und mir Fragen in Bezug auf ihre Hautfarbe zu stellen. Diejenigen, die ich damals befragen konnte, stellten meine Neugierde und meine Überlegungen nicht zufrieden. Sie behandelten diese Menschen wie unvernünftige Tiere, die Wesen, die der Himmel verflucht hatte. Doch als ich älter wurde, erkannte ich sehr deutlich, dass es Gewalt und Vorurteil waren, die sie zu dieser schrecklichen Sklaverei verdammt hatten, dass die Natur hieran keinen Anteil hatte, und alles nur auf das ungerechte und mächtige Interesse der Weißen zurückzuführen war.«²⁰⁵

204 Simone de Beauvoir: *Das andere Geschlecht. Sitte und Sexus der Frau*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt 1992, S. 17 (Ökonomie und Othering), 784 (Überschneidung von Abwertung durch Misogynie, Kolonialismus und Rassismus).

205 Olympe de Gouges: »Reflexionen über die versklavten schwarzen Menschen«. In dies.: *Die Rechte der Frau. Und andere Texte*. Stuttgart: Reclam 2018, S. 7.

In diesen Sätzen zeigt sich sehr deutlich, dass de Gouges als Vorkämpferin der Frauenrechte nicht für andere Ungerechtigkeiten blind war, sondern über das Benennen der Ungerechtigkeit hinaus auch den ähnlichen Ursprung erkannte: *ungerechte und mächtige Interessen der Weißen* – das also, was nach und nach auch verunmöglichte, die eigenen Emotionen im Hinblick auf das löschende Kalkül der Wut zu erkennen und das, was damit einhergeht, das als rein rational empfundene Löschen der »Verletzung« der eigenen Privilegien.

Gerechtfertigte Wut, die Wiederholung der Gedanken Audre Lorde

Nachdem nun ein Teil des Rundes der Wut, auf dem sowohl das löschende Kalkül als auch die brennende Motivation liegen, vorrangig durch meine Worte beschrieben wurde, möchte ich nun vermehrt die Worte Audre Lorde aufgreifen. Denn über die Kraft der Wut und das Gerechtfertigtsein dieses Gefühls zu schreiben und Lorde nicht den ihr gebührenden Platz einzuräumen, wäre ein deutliches Zeichen von Ignoranz. Sie beginnt die Einordnung der Wut mit einer Abgrenzung, um deutlich zu machen, dass es in der Wut nicht um die Auslöschung der Andersheit und der Anderen geht, dass sie nicht gleichzusetzen ist mit dem Hass:

»Hass und unsere Wut sind sehr verschieden. Hass ist die Raserei jener, die gegen uns sind, und sein Ziel ist Tod und Zerstörung. Wut ist der Schmerz über Verwerfungen unter Gleichgesinnten, und ihr Ziel ist Veränderung.«²⁰⁶

Wut will nicht vernichten, sondern verändern, und Wut, zumindest die Wut auf ungerechte Strukturen, vereinzelt nicht,

206 Audre Lorde: »Vom Nutzen der Wut: Wie Frauen auf Rassismus reagieren«. In *Sister Outsider*. München: Hanser 2021, S. 20.

sondern sie kollektiviert, bringt durch ihr offenes Aufbegehren zusammen. Die Darstellung, das offene Aufbegehren gegen und das Deutlichmachen der Unterdrückung bringen die Möglichkeit mit sich, dass auch andere aus der Isolation treten können, dass man zueinander und zur eigenen Stärke findet.

Ein Ergebnis der Wut gegen die Ungerechtigkeit, das Lorde als einen Aufruf formuliert, ist eine wunderschöne Anrufung gemeinsamer Aktivität, zum Ergründen der Andersheiten, die man je selbst ausschließt, und dies dann zu überwinden, um sich selbst sowohl auf persönlicher wie auch politischer Ebene zu treffen und gleichzeitig die Benennung der Missstände unsere Gesellschaft selbst:

»Rassismus und Homophobie [, Klassismus und Queerfeindlichkeit, Antisemitismus und Nationalismus] bestimmen hier und heute unser aller Leben. *Ich fordere jede Einzelne von euch eindringlich auf, sich an den Ort des tief in eurem Inneren verborgenen Wissens zu begeben und euch euren Schrecken und eurer Abscheu vor Verschiedenheit zu stellen. Seht, wessen Gesicht sie tragen.* Dann können wir unsere Entscheidungen endlich im Licht des Persönlichen *und* des Politischen treffen.«²⁰⁷

Wie aber kommt dieser Text über Wut zu dieser Aufforderung? Dies möchte ich im Folgenden kurz nachzeichnen, um so eine Bestimmung der Wut wiederzugeben, die auch heute noch in weiten Teilen des gesellschaftlichen Diskurses nicht anerkannt wird, gerade wenn es um die Wut der Unterdrückten geht. Lorde beginnt ihre Argumentation mit folgender Aussage darüber, was Wut ist:

»*Reaktionen von Frauen auf Rassismus.* Meine Antwort auf Rassismus ist Wut. Mein ganzes Leben lang habe ich mit dieser Wut gelebt, ich habe sie ignoriert, von ihr gezehrt und gelernt, sie zu nutzen, bevor sie meine Visionen in Schutt und Asche legen konnte. Aus meiner

207 Ebd., S. 12.

Angst vor der Wut habe ich nichts gelernt. Auch ihr werdet aus eurer Angst vor der Wut nichts lernen.«²⁰⁸

Es geht ihr deutlich darum, dass der Wut ein Raum gegeben werden muss, in dem sie gehört wird, dass niemandem Unbehagen oder gar Angst durch s*ihre eigene Wut bereitet wird, sondern dass verstanden wird, dass es die Strukturen sind, gegen die sich die Wut richtet, und dass diese Angst haben sollten, da die Wut sie ins Wanken bringen kann. Das ist meiner Meinung nach einer der entscheidenden Punkte in Lordes Denken. Die Wut muss empfunden werden und das ohne Angst, damit die Kraft aus ihr gezogen werden kann, das Ablehnen der Strukturen und Verhältnisse auch in Aktionen umzusetzen.

Loorde beschreibt diese Verknüpfung der Wut mit den Strukturen – besonders den rassistischen und kolonialen Strukturen – genauer in nachstehendem Zitat, in dem die Verwobenheit des Gefühls mit der strukturierten Raum-Zeit als dessen widerfahrenes Erleben beschrieben wird:

»Frauen, die auf Rassismus reagieren, reagieren auf ihre Wut; sie sind wütend auf Ausgrenzung, auf nie hinterfragte Privilegien, auf rassistische Verzerrungen, auf Schweigen, Missbrauch, Stereotypisierungen, Abwehrhaltungen, falsche Bezeichnungen, Verrat und Vereinnahmung.«²⁰⁹

Explizit bedeutet meine Interpretation, nie hinterfragte Privilegien Schweigen, Missbrauch, Stereotypisierung, Abwehrhaltung etc. als die Darstellungsformen rassistischer Strukturen zu verstehen, die in der Wut konkret erlebt werden, in einer Form des »Aus welchem Grund um alles in der Welt muss ich das immer erdulden? Ich kann nicht mehr an mich halten und werde alle spüren lassen, zu welchen Reaktionen sie zwingen.« Diese Emp-

208 Ebd., S. 13.

209 Ebd.

findung habe ich in dieser Länge ausgeschrieben, um zumindest näherungsweise die Komplexität der hier beschriebenen Wut darzustellen. Denn in dieser ausgeschrieben Komplexität wird deutlich, wo die Strukturen und das Erleben zusammenlaufen beziehungsweise notwendig durcheinanderlaufen und zur Erscheinung kommen. Denn das ist es, was in Gefühlen passiert, und damit auch in der Wut. In ihr zeigt sich die Ungerechtigkeit der Welt. Die Wut erscheint im Falle von sehr stark und beständig empfundenem Unrecht.

Dies bestätigen auch die weiteren Ausführungen von Lorde, weil sie darin deutlich macht, dass ihre Wut eben nicht, wie in den Mythen über ihre Irrationalität, willkürlich erscheint, sondern eine sehr dezidierte Antwort ist, nämlich auf eine Ungerechtigkeit der Welt und auf den Rassismus:

»Meine Wut ist eine Antwort auf rassistische Einstellungen und die daraus resultierenden Taten und Vermessenheiten. Falls ihr solche Haltungen gegenüber anderen Frauen einnehmt, dann sind mein Ärger und die Ängste, die er bei euch hervorruft, wie Schlaglichter, mit deren Hilfe ihr euch weiter entwickeln könnt. Genauso habe ich gelernt, meinem Ärger Ausdruck zu verleihen und daran zu wachsen. Es geht hier um tatsächliche Veränderungen, nicht um Schuld. Schuld und Abwehr sind wie die Ziegelsteine einer Mauer, gegen die wir alle anrennen; sie bringen niemanden weiter.«²¹⁰

Was die Wut nun also nicht tut – zumindest nicht die von Lorde beschriebene –, ist, in einer Schuldzuweisung zu verharren, denn das, worum es in der Wut geht, ist mehr als die Schuld. Es geht um das Beenden der Ungerechtigkeit, es geht um das Ende des Rassismus, um die Veränderung.

Diese Veränderung braucht viel Energie, Einsatz und Durchhaltevermögen. Die Wut kann dafür die Motivation stellen, wenn man sich erlaubt, ihr nachzuspüren, sich ihr selbst zu-

210 Ebd. S. 13f.

zuwenden und dabei die Ungerechtigkeit aufzudecken, die sie darstellt, um dann alles aufzuwenden, was möglich und nötig ist, um dagegen aufzubegehren. In den Worten von Lorde:

»Alles kann genutzt werden/was nicht verschwendet/du wirst das erinnern müssen/wenn man dich der Zerstörung beschuldigt.

Jede Frau hat ein reiches Arsenal an Wut; damit kann sie gegen ebenjene individuelle und strukturelle Unterdrückung angehen, die die Wut hervorgerufen hat. Zielgerichtete Wut setzt Kraft und Energie frei, die dem Fortschritt und der Veränderung dienen. [...] Ich spreche von einem grundlegenden, radikalen Wandel der Einstellungen, die unser Leben bestimmen.«²¹¹

Am Ende dieses Wandels könnte eine mögliche Welt stehen, in der die Ungerechtigkeit der Welt auf struktureller Ebene abgebaut, ihr entschieden entgegengewirkt wird und wurde. Es wäre dann möglich, sich »trotz aller Unterschiedlichkeiten auf Augenhöhe [zu] begegnen[. W]iderlegen wir die Mythen, die sich seit jeher um Verschiedenheit ranken. Diese Mythen spalten uns, und wir sollten uns fragen: Wer profitiert davon?«²¹² Cui bono? Zumeist, in unserem kapitalistischen System, die, die immer schon profitiert haben, Zusammenschlüsse und kraftvolle, bis zur Grazilität vorangetriebene Aktionen zu verhindern. Diejenigen, die innerhalb des Systems herrschen, die über Ausschlüsse und Teilhabe entscheiden, die Schuldgefühle bekommen, wenn die Wut sie explizit mit ihren Taten konfrontiert:

»Schuldgefühle sind keine Antwort auf Wut; sie sind die Antwort auf das eigene Handeln beziehungsweise Nichthandeln. Falls sie etwas verändern, sind sie tatsächlich nützlich, weil sie dann keine Schuldgefühle im eigentlichen Sinn mehr sind, sondern dämmern-des Wissen.«²¹³

211 Ebd. S. 17f.

212 Ebd. S. 20.

213 Ebd. S. 21f.

Das Auftauchen von Schuld im Angesicht der Wut kann also ein Zeichen beginnender Reflexion sein, der Moment, in dem die Einsicht folgen könnte, dass das eigene Verhalten zu Teilen oder vollständig durch die Wut benannt worden ist, man sozusagen »erwischt wurde«.

Natürlich ist es aber nicht notwendig, dass aus diesem dämmernden und beginnenden Reflektieren auch ein tatsächliches Wissen wird. Dazu müsste man sich sowohl der Wut selbst als auch der eigenen Abwehrhaltung zuwenden. Etwas, das gelernt werden kann, in das man eine Einsicht gewinnen kann und das auf jeden Fall Teil einer veränderten Gesellschaft werden muss. Denn betrachtet man die aktuellen Reaktionen auf Wut und die aktiv von Betroffenen geführten Kämpfe gegen Rassismus, so stehen sie nicht selten direkt vor dem Vorwurf der Gewalttätigkeit, und damit wird argumentiert, ihr Verhalten wäre nicht gerechtfertigt. Diese Fälle möchte ich hier nicht weiter diskutieren, denn was eine gerechtfertigte Antwort auf Jahrhunderte der Unterdrückung, Ausbeutung, Versklavung, von Mord und Genozid wäre, kann ich mir kaum vorstellen, da das Ausmaß dieser Ungerechtigkeit in keiner Zeitspanne behoben werden kann, die wir erleben werden. Das Einzige, was hier zu sagen bleibt, ist, dass solange nicht vollständig reflektiert wurde, was weiße Vorherrschaft, Rassismus und Kolonialismus BIPOC angetan haben und immer noch antun, solange nicht jeder Rest davon bekämpft wurde, sollte es sich keine weiße Person anmaßen zu urteilen, außer es betrifft sie selbst und die Involviertheit ihrer eigenen Person.

Doch endet Lorde nicht bei diesem Punkt, denn die Kämpfe hören nicht bei einer bestimmten Unterdrückung auf. Sie sind verbunden und verkörpern sich in bestimmten Personen. So überschneiden sich in der Person einer Schwarzen, lesbischen Frau mehrere Unterdrückungsformen, bei denen die dadurch entstehende Wut nicht begrenzt ist auf Rassismus, Misogynie oder Homosexuellenfeindlichkeit, sondern all das in einem, je-

weils nur im Konkreten zu bestimmenden Gemisch darstellt. Es sind also die Unterschiede dessen, womit wir konfrontiert sind, die wir ergründen müssen, um die Wut der Anderen zu verstehen und zusammen mit ihnen gegen die Ungerechtigkeiten zu kämpfen. Und zwar in der Art und Weise, in der es ihnen angemessen erscheint. Es gilt, zusammen für unterschiedliche und gleiche Anliegen zu kämpfen.

Eine Aussage, die mit diesem dämmernden Wissen gewonnen werden kann, ist also die folgende von Audre Lorde, mit der ich das Nachvollziehen ihrer Argumentation zu einer gerechtfertigten Form von Wut in diesem Teil beenden werde:

»Nicht die Wut anderer Frauen wird uns ruinieren, sondern unsere Weigerung, innezuhalten und auf den Rhythmus der Wut zu lauschen, Schlüsse daraus zu ziehen, über die Art des Ausdrucks hinwegzusehen, zum Inhalt vorzudringen und die Wut als Quelle von Empowerment zu nutzen.«²¹⁴

Die offene Wut der Anderen ist nicht unser Untergang

Dieses Wissen, dass durch Audre Lorde auf den vergangenen Seiten aus der Dämmerung gehoben wurde, möchte ich zum Abschluss dieses Kapitels nutzen, um eine Person zu Wort kommen zu lassen, die zu einer Community gehört, welche in den letzten Monaten immer mehr in den Fokus eines konservativen Zurückschlagens geraten ist und deren dagegen aufbegehrende Wut selbst aus den vorgeblich eigenen Reihen nicht als gerechtfertigte Antwort auf die zahllosen Diskriminierungen und die strukturelle Gewalt angesehen wird. Die Rede ist von Personen, die nicht in das vorgegebene Schema, die Binarität von männlich und weiblich, passen und die dagegen aufbegehren. Die Stimme, die hier zu Wort kommt, gehört Paul B. Preciado, der

214 Ebd. S. 21.

sich selbst, auf einer Konferenz von Psychoanalytiker*innen, die ihn weder aussprechen ließen noch ihn wie einen Menschen behandelten,²¹⁵ wie folgt vorstellte:

»Ich bin das kleine Mädchen, das durch ein Dorf in Kantabrien läuft, auf Kirschbäume klettert und sich die Beine aufschürft. Ich bin der Junge, der bei den Kühen im Stall schläft. Ich bin die Kuh, die die Berghänge hinaufklettert und sich vor den Augen der Menschen versteckt. Ich bin Frankensteins Monster, das eine Blume trägt und nach jemandem sucht, den es lieben kann, während alle anderen fliehen. Ich bin die*r Leser*in, dessen Körper zu einem Buch wird. [...] Ich bin die Skinhead-Lesbe, die im Lesbian, Gay, Bisexual & Transgender-Community-Center in der West 13th Street in Manhattan Seminare über BDSM besucht. Ich bin die Person, die sich weigert, sich als Frau zu identifizieren, und die sich jeden Tag eine kleine Dosis Testosteron verabreicht.«²¹⁶

All das ist die Geschichte, die Vorstellung einer Person, die nichts getan hat, was eine Diskriminierung hervorrufen sollte. Und dennoch geschieht es immer und immer wieder, dass die Geschlechtsidentität und das Verhältnis der die Binarität sprengenden Geschlechter als Anlass für Hetze, Attacke, Mord und strukturelle Benachteiligung dient. Und diese Ungerechtigkeiten sind es, die der Wut ihr Recht geben und den Personen, die sie im Sinne Lorges aufgreifen, Kraft verleihen, gegen sie zu kämpfen. Wut ist es, die mit Recht aus Preciado zu sprechen

215 Paul B. Preciado: *Can the Monster Speak?* London: Fitzcarraldo Editions 2021, S. 13.

216 Ebd. S. 39: »I am the little girl who walks through a village in Cantabria, climbs cherry trees and scratches her legs. I am the boy who sleeps in the byre with the cows. I am the cow climbing the mountain slopes that hides from human eyes. I am Frankenstein's monster, carrying a flower and searching for someone to love while all around flee. I am reader whose body becomes a book. [...] I am the skinhead lesbian going to seminars on BDSM at the Lesbian, Gay, Bisexual and Transgender Community Center on West 13th Street in Manhattan. I am the person who refuses to identify as a woman and who self-administers small doses of testosterone every day.«

scheint, wenn er den Grund und die Form seines Kampfes artikuliert:

»Ich spreche über all dies öffentlich, weil es wichtig ist, dass die Stimmen der sexuell und geschlechtlich Subalternen nicht durch den Diskurs der sexuellen Differenz vereinnahmt werden. Ich weiß, dass ich meinen Körper in einen Ausstellungsraum verwandelt habe: aber ich würde lieber eine literarische Legende, eine biopolitische Show aus meinem Leben machen, als zuzulassen, dass die Psychiatrie, die Pharmakologie, die Psychoanalyse, die Medizin oder die Medien ein Bild von mir als gebildetem Binären, integrationswilligem Homosexuellen oder Transsexuellen konstruieren, als ein raffiniertes Monster, das in der Lage ist, sich in der Sprache der Norm auszudrücken, meine Damen und Herren, Akademiker*innen und Psychoanalytiker*innen.«²¹⁷

Der Kampf ist einer für Selbstbestimmung und gegen die Zuschreibungen, die erfundenen Bilder. Es ist der Kampf gegen eine Tradition, die – so lässt es sich deutlich bei Feinberg nachlesen – die Binarität der Geschlechter erst durch Gewalt, Mord und Unterdrückung erzwingen musste²¹⁸ und damit eine ungeheure Wut hervorbrachte, die in der Intensität, in der sie der Ungerechtigkeit entgegenschlägt, große Verbindungen zu derjenigen hat, die bei BIPoC zu erleben ist.²¹⁹

So verwundert es dann auch nicht, dass die Idee des *moralischen Streiks* – erinnert man sich an die Worte von Audre Lorde,

217 Ebd. S. 29f. »I am speaking about all of this publicly because it is vital that the voices of sexual and gender subalterns are not appropriated by the discourse of sexual difference. I know that I have turned my body into a showroom: but I would rather make of my life a literary legend, a biopolitical show, than allow psychiatry, pharmacology, psychoanalysis, medicine or the media to construct an image of me as an educated binary, integrationist homosexual or transsexual, as a sophisticated monster capable of expressing myself in the language of the norm, ladies and gentlemen, academics and psychoanalysts.«

218 Vgl. Leslie Feinberg: *Transgender Warriors. Making History from Joan of Arc to Dennis Rodman*. Boston: Beacon Press 1996, S. 49 ff.

219 Vgl. C. Riley Snorton: *Black on Both Sides. A Racial History of Trans Identity*. Minneapolis/London: University of Minnesota Press 2017, S.X.

Leslie Feinberg und an die Geschichte des Kolonialismus, Rassismus und der Transfeindlichkeit –, ausformuliert von Achille Mbembe, eine kraftvolle und grazile Form des offenen Darlegens von Ungerechtigkeit ist, die sowohl die eine wie die andere (und wohl noch weitere) Form der Unterdrückung bekämpfen kann, wie beispielsweise die der Misogynie und das Patriarchat. Zumindest, wenn man die Kämpfe verbindet.

»Der moralische Streik ist eine Form des Aufstands. Er beginnt mit dem Unterlaufen des mentalen Zusammenhangs, der das Subjekt einer Gesetz und Notwendigkeit gewordenen Tradition unterwirft. Sein Ziel besteht in der Brechung der todbringenden Kräfte, die die Lebensfähigkeit einschränken. Ziel dieser Erhebung war die Geburt zur Freiheit.«²²⁰

Mbembe spricht hier zwar in der Vergangenheitsform, aber mit der Verbindung zu den Aussagen von Feinberg, Lorde und Preciado sowie mit Blick auf die beständige und vielfältige Ungerechtigkeit der Welt, lässt sich diese Erhebung zur Freiheit weiterhin fordern, um vielleicht durch die Kraft der Wut gegen die Unterdrückung den »Aufstieg zum Menschsein«²²¹ für alle Menschen zu gewährleisten. Denn solange Wut die Ungerechtigkeiten der Welt aufzuzeigen vermag, solange haben wir es nicht geschafft, uns auf Augenhöhe mit allen zu bewegen.

Abschließend möchte ich nun nochmals zusammenzufassen versuchen, was die Wut schafft. Führt sie eine*n zu sich selbst? Vielleicht nicht, wenn »selbst« so etwas wie ein Wesen meint, aber sie führt wohl zu den Grenzen des Eigenen, des Körpers und der eigenen Kontrolle. Wut führt zu dem, was uns begrenzt und von dem wir eine ungeheure Ungerechtigkeit ausgehend empfinden, die sich immer und immer wieder zeigt, sich durch die Strukturen der Gesellschaften hindurch aufdrängt und in

220 Achille Mbembe: *Ausgang aus der langen Nacht. Versuch über ein entkolonisiertes Afrika*. Berlin: Suhrkamp 2016, S. 300.

221 Ebd. S. 301.

der Wut auf deutlichste Weise adressiert wird. Dieses Darstellen und Adressieren der Ungerechtigkeit kann die Grundlage, ein Arsenal für den Kampf gegen ebendiese Ungerechtigkeiten bieten, solange man die eigene Wut als solche zu erkennen vermag und dadurch verstehen kann, dass sie sich gegen die unterdrückenden Strukturen der Gesellschaften wendet. Versteht und erkennt man das eigene Erleben als Wut, so kann sie eine brennende Motivation im Kampf gegen die Strukturen sein und läuft nicht Gefahr, als löschendes Kalkül innerhalb der Strukturen und Privilegien zu wirken und diese zu festigen. Dies – die Wut tatsächlich zu verstehen, bei uns und bei Anderen – ist die Aufgabe, die uns durch die momentane Politisierung der Wut als irrationales, zerstörerisches und unpolitisches, nicht zurechtfertigendes Gefühl gestellt wird. Dieser Politisierung entgegenzuwirken, ist es, was ich innerhalb dieses Buches bisher als Demokratisierung vorgestellt habe.

Das Vernichten der
Andersartigkeit: Mit der
Emotion zum Antagonismus

In dieser Sektion widme ich mich einem Spektrum an Gefühlen, die nicht nur widerspenstig sind, sondern zu sehr großem Unbehagen führen können. Denn setzt man sich damit auseinander, was sie über den eigenen Zugang zu Anderen und der Welt zeigen, so entsteht daraus kein freundliches Bild von einer*^m selbst. Der Zugang zu anderen in dem hier bestimmten Erleben von Hass, Misogynie, Überlegenheit und Mordlust ist einer, der Vernichtung darstellt. Es geht im Empfinden dieser Gefühle um Angriffe gegen das In-Frage-gestellt-werden der eigenen Überzeugungen, Ideologien, Lebensweisen, der eigenen Positionen und damit in letzter Konsequenz gegen Andere, die die Position, die man je selbst innehat, nicht uneingeschränkt hinnehmen. Diese Gefühle bilden ein Cluster, bei dem sich ein logisches Vorher nicht bestimmen lässt und eine zeitliche Abfolge immer nur im Konkreten der jeweiligen Person beschrieben werden kann.

Worum es also nicht gehen wird, ist eine Erklärung, in welcher Reihenfolge Überlegenheitsgefühl, Hass und Mordlust stehen, wie sie häufig aufeinander aufbauen und sich gegenseitig stützen, da dies recht offensichtlich ist. Dass Hass, Überlegenheit und Mordlust feindselige Gefühle sind, erscheint mir ebenfalls überdeutlich. Wenn es dann aber doch um ein Spektrum des Hasses, der Überlegenheit und der Mordlust gehen soll, dann um darzustellen, wie sich der Antagonismus, der durch sie zum Vorschein kommt, explizit darstellt und was eine Politisierung dieser Gefühle bedeuten kann, beziehungsweise wie eine Demokratisierung aussehen würde. Denn nimmt man dafür den Maßstab der radikalen Demokratie-Theorie, dass das antagonistische in ein agonistisches überführt werden sollte, so müssten entweder Hass, Überlegenheit und Mordlust aus dem Reigen der Gefühle herausfallen, die man in einer Demokratie fühlen soll, oder aber es braucht einen Vorschlag, wie diese Gefühle der Feindseligkeit durch eine Demokratisierung ein anderes Gesicht erhalten können. Um Letzteres geht es mir, also darum, einen Vorschlag zu versuchen, wie ein demokratisches Erleben von

Hass und Überlegenheit aussehen könnte. Sicher, das bedeutet ein völliges Umlernen und ein Menschenbild, das die Veränderung als grundlegendes Prinzip setzt, aber wie anders sollten Hass und Überlegenheit – die beide sicher zu dem Gefühlsspektrum jedes lebenden Menschen gehören – und Demokratie als Suspension des politischen Attentats, als Ende des Mordes, als Ende der Vernichtung der Anderen auf Grund ihrer Andersartigkeit sonst zusammen gedacht werden können? Ob dies tatsächlich sinnvoll erfolgen kann oder ich einem reinen theoretischen Traum nachhänge, soll sich auf den nächsten Seiten und unter der Bezugnahme auf Chantal Mouffe, Didier Eribon und Leslie Feinberg zeigen.

Hass, der verschlingt

Hass zu untersuchen ist fraglos ein diffiziles Unterfangen, das verlangt, mehr vielleicht als andere Emotionen, sehr genau darauf zu achten, wem man wann zuschreibt, ein Beispiel für Hass darzustellen. Es verlangt ebenfalls, den eigenen Abgründen nachzugehen, sie zu beschreiben und dabei den Feinheiten der unterschiedlichen Facetten des Hasses und seiner feindseligen Formen gerecht zu werden. So gesehen ist Hass mehr als ein blindes Gefühl, das Menschen zu grausigen unüberlegten und impulsiven Gewalttaten führt. Er ist die Empfindung, die sich einstellt, wenn das gesamte eigene Weltbild, die eigene Lebensweise in einem Moment in Frage gestellt wird und sich dies als eine ungewollte Bedrohung für die gewohnten Strukturen darstellt, die unter keinen Umständen geduldet werden kann.

Was diese Beschreibung des Hasses bedeutet (nämlich ihm zuzubilligen, eine umfängliche und – wenn man so will – durchdachte Darstellung der eigenen Feindseligkeit zu sein), zeige ich am Fall der Heteronormativität als Weltbild und der Misogynie als empfundenem Hass. Dabei soll sowohl der Hass der Unter-

drücker*innen, der sich zum Wunsch der totalen Verschlingung der Andersheit ausweiten kann, beschrieben werden, als auch der Hass der Unterdrückten als Notwehr. Denn dies ist ein weiterer Aspekt, den zu zeigen ich mir vorgenommen habe, dass es eine Möglichkeit gibt, wie Hass durchaus ein sehr demokratisches, das heißt Pluralität erhaltendes Gefühl sein kann. Der Maßstab dazu ist die Unterdrückung von Pluralität. Wer Pluralität durch das eigene Weltbild unterdrücken, sie verschlingen will, die*r hasst um der eigenen Vormachtstellung wegen. Wer hasst, weil die eigene Art zu leben (die die Pluralität Anderer nicht verschlingen will) durch Unterdrückung gefährdet wird, die*r hasst die Unterdrückung, wenn man denn hasst.

Es scheint – nicht nur bezogen auf den politischen Diskurs,²²² sondern auch mit Bezug auf die Aussagen von Philosoph*innen wie Aurel Kolnai und Jean-Paul Sartre –, dass Hass ein Gefühl ist, dessen Tragweite und zugehörige Verhaltensweisen nicht bloß negativ sind, sondern vielmehr eine zerstörerische Form annehmen, die das, was gehasst wird, verschlingen will. So schreibt beispielsweise Sartre: »Der Hass ist für eine Unendlichkeit wütender und angewiderter Bewusstseine ein Vertrauen in die Vergangenheit und in die Zukunft.«²²³ Der Hass ist eine

222 Im politischen Diskurs wird viel und von allen Seiten auf den Hass der einen oder der anderen Seite, oder wieder Anderer, hingewiesen. Es erscheint als eine Art Pingpong, bei der sich jeweils unterschiedliche Angehörige politischer Lager vorwerfen, durch ihren Hass nicht mehr klar argumentieren zu können und die Politik zu behindern. Dabei wird – ob absichtlich oder nicht – verkannt, dass Hass zur Politik gehört wie die Henne zum Ei oder das Ei zur Henne. Sich zu streiten, was zuerst kam, oder zu verlangen, es solle das eine ohne das andere geben, erscheint unsinnig. Was jedoch sinnvoll wäre, wäre zu untersuchen, was da gehasst wird und ob man in einer Welt leben wollen würde, in der das Gehasste verschlingen wäre.

223 Vgl.: Jean-Paul Sartre: »Die Transzendenz des Ego. Skizze einer phänomenologischen Beschreibung«. In ders.: *Die Transzendenz des Ego. Philosophische Essays 1931–1939*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt 1997, S. 61. Die in diesem Zitat anklingende Verbindung zwischen Ekel (»angewidert«), Wut und Hass zeigt auch Aurel Kolnai in seiner bemerkenswerten Essaysammlung *Ekel Hochmuth Haß. Zur Phänomenologie feindlicher Gefühle* auf. Sowohl Sartre als auch Kolnai bestimmen Hass im Unterschied zu den anderen beiden Haltungen

Menge zerstörerischer Empfindungen und Verhaltensweisen. Dieser Satz erscheint weder ungewöhnlich noch fragwürdig, da diese Zuschreibung wohl gemeinhin als Bestimmung dafür gelten kann, wie es ist, zu hassen: Das Verhasste soll verschwinden. Worauf ich jedoch ebenfalls aufmerksam machen möchte, ist die zeitliche Komponente innerhalb des Zitats: Hassen bedeutet nicht nur Destruktion und Aggression, sondern auch Vertrauen in das Bestehen des Hasses.

Von all dem Geschriebenen ausgehend soll dieser Text ein Versuch sein aufzuzeigen, wie sich Hass als Vertrauen in das Bestehen des Gegebenen darstellt. Dazu soll im ersten Abschnitt beschrieben werden, wie sich das Hassen in momentanen Gesellschaften anhand von Misogynie und Heteronormativität darstellt, weil sich diese beiden Faktoren in vielen Kulturen und sozialen Klassen zeigen. Des Weiteren sind Misogynie und Heteronormativität in eine Dichotomisierung involviert, die Emotionen und Rationalität nach Geschlechtern trennt:

»Während Qualitäten der Passivität, Irrationalität, Sinnlichkeit und Fürsorglichkeit als zusammengehörig gedacht und gleichermaßen der angeblich primär emotional bestimmten, weiblichen ›Natur‹ zugeordnet werden, stehen für die Kategorisierung von Männlichkeit Attribute wie Aktivität, Aggressivität, Kampfgeist und kühle Rationalität zur Verfügung.«²²⁴

Und nicht nur das:

»Zeitgleich mit der vergeschlechtlichten Zuschreibung von Gefühlen und vor demselben Hintergrund, nämlich der Delegitimierung

beziehungswise Zuständen. Vgl.: ebd. S. 63, sowie Aurel Kolnai: »Versuch über Haß«. In ders.: *Ekel Hochmuth Haß. Zur Phänomenologie feindlicher Gefühle*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2007, S. 102. Diese Ähnlichkeit bei abweichender Terminologie zu untersuchen, ist hier nicht der Raum, darauf hinzuweisen, jedoch schon.

224 Christiane Voss: *Narrative Emotionen. Eine Untersuchung über Möglichkeiten und Grenzen philosophischer Emotionen*. Berlin/New York: de Gruyter 2004, S. 15f.

und des Ausschlusses aus dem Politischen, fand ein ›affektives Othe-
ring‹ von rassisierten ›Anderen‹ statt.«²²⁵

So halten es Maria Mesner und Sushila Mesquita in der Ein-
leitung zu dem Band *Eine emotionale Geschichte* unter anderem
mit Blick auf Sara Ahmed fest. Sie setzen die Beschreibung wie
folgt fort:

»Die Gegenüberstellung von Politik/Vernunft und Gefühl diene
also ganz wesentlich der Hervorbringung und Stabilisierung von
rassistischen, patriarchalen, klassistischen, heteronormativen und
ableistischen Macht- und Herrschaftsverhältnissen.«²²⁶

In einem zweiten Abschnitt soll es hier dann um das Vertrauen
des Hasses auf sein Bestehen und das Bestehende gehen und
darum, diesen Bezug als ein Verschlingen der Anderen dar-
zustellen. Was durch Hass verschlungen wird – so die Haupt-
these dieses Kapitels –, ist die Veränderung, beziehungsweise
die Veränderbarkeit des Bestehenden in seiner konkreten
Form; die Andersheit der Anderen. Im dritten Teil wird diese
soziale Komponente des Hasses, die Andersheit der Anderen
zu verschlingen, genauer betrachtet, um darin eine Form des
Hasses auszumachen, die versucht, die konkrete Andersheit
zu Gunsten einer bestimmten, bestehenden Form des Welt-
umgangs aufzulösen. Um es deutlich zu sagen, dem Hass
wohnt – opponiert er nicht gegen die Unterdrückung – ein
totalitärer Anspruch inne. Im letzten Abschnitt möchte ich in
einer Art Exkurs die Nähe zwischen den Phänomenen Hass
und Scham beleuchten, die meines Erachtens vor allem darin
besteht, dass beide aus einem unerträglichen Gefühl der Nähe

225 Maria Mesner & Sushila Mesquita: »Einleitung«, in dies.: *Eine emotionale Ge-
schichte. Geschlecht im Zentrum der Politik der Affekte*. Wien: Zaglossus 2018,
S. 10.

226 Ebd.

heraus entstehen und eben diese Nähe bis zur Auslöschung von sich weisen wollen.

Ich möchte Hass also nicht als ein primitives oder irrationales Gefühl darstellen, sondern als eines, das sozial wirkt, sich komplex und rational an Anderen abarbeitet. So legen es auch Hilge Landweer und Christoph Demmerling in *Philosophie der Gefühle* nahe.²²⁷ Wenn Hass nämlich sozial wirkt, dann ist er eine komplexe Verbindung von Menschen, bestehenden sozialen Strukturen und Erwartungen, die analysiert werden können. Hass verschlingt Andersheit nicht willkürlich, sondern weil diese Andersheit die eigene Lebensweise bedroht und in Frage stellt. Wer hasst, die*r will sich versichern, dass die eigene Vorstellung davon, wie zu leben richtig ist, bestehen bleibt. Das kann ein sehr rationaler Grund – im Sinne einer *instrumentellen Vernunft*²²⁸ – sein, wenn dies mir Vorteile verschafft, mich unbekümmert leben lässt. Diese Facetten des Hasses zu zeigen, ist der Anspruch dieses Textes.

Facetten der Feindseligkeit

Wer an Hass denkt, denkt unweigerlich auch an dessen extreme Formen als Ausbruch der Gewalt, die uns tagtäglich medial vermittelt oder selbst erlebt werden, beispielsweise, wenn man sich zu »weiblich« verhält oder die »männliche« Grundordnung an bestimmten Orten und in bestimmten Räumen mit Gesprächen über Gefühle, Bedürfnisse oder homosexuelle oder andere Arten queerer Liebe stört.²²⁹ Aber Hass ist natürlich nicht nur das Aus-

227 Vgl. Christoph Demmerling & Hilge Landweer: *Philosophie der Gefühle. Von Achtung bis Zorn*. Stuttgart: Metzler 2007, S. 294 ff.

228 Vgl. Max Horkheimer: *Kritik der instrumentellen Vernunft*. Frankfurt am Main: Fischer 2007.

229 Vgl. zur Differenz der Orte und Räume die Analyse von Eva Illouz, in der sie deutlich darstellt, dass der Umgang mit Gefühlen neben der Verteilung zwischen »männlich« und »weiblich« auch einer nach Klassen ist. Vgl. Eva Illouz: *Die Errettung der modernen Seele. Therapien, Gefühle und die Kultur der Selbsthilfe*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2009, S. 254 f.

brechen der Gewalt, nicht nur der Versuch der körperlichen Verletzung und Vernichtung des Lebens der Anderen, sondern auch die Missachtung der Bedürfnisse Anderer, weil man ihnen diese in ihrer Rolle nicht zugesteht – schon gar nicht, wenn sie nicht dem entsprechen, was erwartet wird. So steht es zum Beispiel um Frauen, deren Belastung durch die unbezahlte Care-Arbeit und die emotionale Fürsorge für Andere nicht ernst genommen wird. Eine andere Form, in der die Andersheit durch einen schwelenden, nicht körperlich gewalttätigen, aber dennoch latent vorhandenen Hass unterdrückt wird, ist die Heteronormativität. Durch sie und Menschen, die daran festhalten, werden Homosexuelle, Transsexuelle und alle Anderen mit von dieser »Norm« abweichenden Bedürfnissen in die Verborgenheit gedrängt, aus der Öffentlichkeit ausgeschlossen.

Erlauben Sie mir, liebe Leser*innen, den folgenden Ausbruch aus dem Textgefüge, wenn ich mit den Worten der unvergleichlichen Königin der Macht fordere: »Macht Heterosexualität wieder zu einer Orientierung unter anderen!«²³⁰

Zeigen sich die anderen Bedürfnisse dann doch und werden so die eigenen von der Norm zu einer Spielart des Möglichen verändert, so wie es der Ausbruch tut, so bahnt sich der Hass seinen Weg und bricht in unterschiedlichen Facetten der Feindseligkeit gegen diese Personen und die Gruppe, für die sie zu stehen scheinen, hervor.

Der Facettenreichtum der Feindseligkeit hasserfüllter Verhaltensweisen lässt sich in anderen Worten auch als Intensivierung des Hasses denken; nicht nur als ein Anstieg gehässiger Verhaltensweisen, sondern auch als eine Erhöhung der eigenen Beschäftigung mit demjenigen, was man hasst. Das kann so weit gehen, dass das, was man hasst, zur permanenten Beschäftigung im eigenen Lebens wird. Verschlingt einen der Hass dann selbst?

230 @kdm_rap_official: <https://www.instagram.com/p/CeqMBqBqjYe/>, abgerufen am 13.09.2022: »Make heterosexuality an orientation again!«

Um diese Frage zu klären, ist ein Blick auf folgendes Zitat von Landweer und Demmerling hilfreich:

»Je umfassender und intensiver der Hass, umso mehr richtet sich die Lebensenergie auf das gehasste Objekt [...], auf die spürbare Schädigung, im Extremfall auf die Vernichtung des Gehassten [...]. Wer in dieser Weise den Hass zu seinem Lebensinhalt macht, kann rational sein im Hinblick auf alles, was dieses Gefühl schürt, obwohl es insgesamt weder nützlich noch rational zu sein scheint [...].«²³¹

Hass als Lebensinhalt bedeutet also nicht unbedingt, einen selbstzerstörerischen, irrationalen Weg einzuschlagen. Es kann auch bedeuten, sehr gut die Zwecke und Mittel abzuwägen, die zur Vernichtung des Gehassten beitragen und sich auf deren Beschaffung sowie Umsetzung zu konzentrieren. Man kann sogar sagen, dass der Hass rational ist, weil er den Kampf gegen die Bedrohung der eigenen Lebensweise anschürt, aufrechterhält und antreibt. Vor allem deshalb, da ja tatsächlich die Lebensweise bedroht wird, an die man sich gewöhnt hat, in der man sich wohlfühlt oder die einen privilegiert, und er so zum Instrument der Aufrechterhaltung des Bestehenden werden kann. So bedrohen beispielsweise Frauen, die in Führungspositionen vorstoßen oder im Privaten die Wahrung ihrer Bedürfnisse einfordern oder in der Politik Führungspositionen besetzen, tatsächlich die Vorherrschaft der Männer – selbst dann, wenn diese liberalen Erfolge an anderen unterdrückenden Strukturen nicht viel zu ändern vermögen.

Genauso bedroht die offen ausgelebte Darstellung queerer Liebe die Heteronormativität als Norm sowie die Unterordnung des »Weiblichen« unter das »Männliche«. Man verschlingt sich also durch den Hass nicht selbst, aber man verschlingt Möglich-

231 Christoph Demmerling & Hilge Landweer: *Philosophie der Gefühle. Von Achtung bis Zorn*. Stuttgart: Metzler 2007, S. 295.

keiten, sich zu zeigen, sich zu verändern, sich zu akzeptieren. So verwundert wenig, was Kate Manne in *Down Girl* schreibt:

»Zu den Opfern von Misogynie gehören tendenziell Frauen, die in Macht- und Autoritätspositionen über Männer aufsteigen, und solche, die dienende Rollen gegenüber Männern meiden oder daraus ausbrechen.«²³²

Frauen bedrohen in dieser Beschreibung die heteronormative Weltansicht, in der Männer von »Natur« aus Frauen gegenüber überlegen wären.

Was aber ist dann der Hass? Er ist das Erleben und die Bewertung der Infragestellung der eigenen Lebensweise als Bedrohung, die es zu verschlingen gilt. Hass ist das Empfinden des Wunsches, eine als wirklich erfahrene Bedrohung der Lebensweise auszumerzen. Diese kann, wie am Beispiel der Misogynie zu sehen ist, eine tatsächliche Bedrohung sein, die – im Beispiel bleibend – die heteronormative Machtposition, die Privilegien der »Männlichkeit«, herausfordert, es kann aber auch nur eine vorgestellte Bedrohung darstellen.

Im Hass (hier speziell in der Misogynie) werden die Gehässen (hier die Frauen) nicht entmenschlicht, vielmehr werden sie als vollwertige Feind*innen erlebt, die eine Bedrohung für die bestehenden Unterdrückungsmuster sind. Der Hass ist das Mittel, um das Bestehende zu erhalten, weil man es nicht ertragen kann, dass sich die privilegierte Position ändert.²³³ Der misogyne Mann erträgt nicht, dass Frauen mehr sind als das, was er in ihnen sehen will. Deshalb hasst er sie, nicht weil er sie im Hass entmenschlicht, sondern weil sie gegen die Struktur aufbegehren, die ihnen einen festen Platz und eine feste Rolle innerhalb des heteronormativen Weltbildes zuweisen will; nämlich als von geringerem Wert als die Männer.²³⁴

232 Kate Manne: *Down Girl. Die Logik der Misogynie*. Berlin: Suhrkamp 2020, S. 103.

233 Vgl. ebd. S. 221 ff.

234 Vgl. ebd. S. 449.

Zu Beginn dieses Kapitels schrieb ich sinngemäß, dass man, wenn man an Hass denkt, auch an Gewalt denkt, da Hass das Andere nicht nur verneint, sondern verschlingen will. Dies mag etwas zu allgemein formuliert sein, jedoch hilft es hier, auf einen Punkt aufmerksam zu machen: Vielleicht denkt man nicht immer an Gewalt, wenn man an Hass denkt, aber man kann nicht über Hass nachdenken – zumindest nicht vollumfänglich –, wenn man nicht auch über die Verbindung zur spezifischen Gewaltintention und Gewalttätigkeit des Hasserfüllten reflektiert: Phänomenal lässt sich an dieser Stelle sagen, dass Hass in unterschiedlichen Intensitäten auftreten kann und dass mit der Steigerung der erlebten Intensität auch eine Steigerung der Gewalttätigkeit in Form der Verletzung der Anderen einhergeht. Dies ist der Fall, weil die Intensivierung des Hasses eine ist, die mit der empfundenen Umfänglichkeit und Stärke der Bedrohung einhergeht. Ein Weg, wie sich die Bedrohung steigern kann, ist der, dass man sich nicht mehr nur alleine angegriffen fühlt, sondern auch Andere – zumeist Gleiche oder einem*r wichtige Personen. Wenn man sich also gegenseitig der Bedrohung versichern und deren Auslöschung als notwendiges Mittel zum Erhalt der eigenen Lebensweise behaupten kann, dann kann sich der Hass so weit steigern, dass man Andere – beispielsweise die eigenen Kinder – vorschubt, die angeblich gefährdet werden, damit um jeden Preis eine Veränderung der Norm verhindert wird.²³⁵

Dazu möchte ich eine weitere Stelle aus der Übersicht von Landweer und Demmerling zitieren:

235 Ein Beispiel für diesen ausgeweiteten Hass ist das, was unter dem Label »Frühsexualisierung« geschieht, bei der Aufklärung über sexuelle und geschlechtliche Vielfalt als ein Übel bezeichnet wird, das Kinder verunsichere und sogar ihre Identität in eine Krise stürzen soll. Wenn Aufklärung dies vermag, dann vor allem deshalb, weil die bestehenden Normen und Umgangsweisen es nicht zulassen, das eigene Begehren jenseits der Heteronormativität und der Geschlechterbinarität kennenzulernen. Vgl.: <https://genderings.de/familie/fruehsexualisierung/>, abgerufen am 13.09.2022.

»Für fast alle Gefühle gilt, dass sie intensiviert und gesteigert werden, wenn andere das entsprechende Gefühl teilen. Bei Hass [...] führt die Kollektivität mit der Intensivierung des Gefühls zu einer Steigerung der Gewaltbereitschaft und zu einem Aussetzen individuell wirksamer Hemmungen.«²³⁶

Zu der vor dem Zitat beschriebenen Steigerung durch gegenseitige Versicherung und die erlebte Ausweitung der Bedrohung tritt auch noch so etwas wie Terrorbrüderlichkeit (so zumindest könnte man es mit Sartre nennen)²³⁷ hinzu. Ausformuliert könnte dies folgendermaßen bestimmt werden: Ist man allein mit dem Erleben der bedrohlichen Infragestellung der eigenen Lebensweise, mag es sein, dass der Hass empfunden wird, aber man kann ihn für sich behalten, wird man nicht gezielt in Frage gestellt. Ist man aber unter Anderen, die ebenso in Frage gestellt werden, dann stellt sich auch die Frage, ob man es unter Gleichgesinnten, denen die Privilegien abgesprochen werden, hinnehmen kann, dass die Gruppe, zu der man sich zugehörig fühlt, erlebt, dass man nicht für sich und seinesgleichen einsteht. Darf sie erleben, dass man die Bedrohung durch die Infragestellung einfach über sich ergehen lässt? Dann würden die Privilegien ja vielleicht zu Recht in Frage gestellt. Man wäre gar nicht besser als diejenigen, die eine*n in Frage stellen, sondern würde sich unrechtmäßig überlegen fühlen. So muss gerade im öffentlichen Raum mit Gewalt dafür gesorgt werden, dass man und besonders die Strukturen, die einer*m selbst Vorteile verschaffen, nicht in Frage gestellt werden. Diese Beschreibung der hasserfüllten Gewalttätigkeit in Gruppen soll nicht diejenige Gewalttätigkeit im Privaten absprechen, die in der Misogynie häusliche Gewalt hervorrufen, wenn die Frau auch nur etwas von der privilegierten

236 Christoph Demmerling & Hilge Landweer: *Philosophie der Gefühle. Von Achtung bis Zorn*. Stuttgart: Metzler 2007, S. 297.

237 Jean-Paul Sartre: *Kritik der dialektischen Vernunft. I. Band Theorie der gesellschaftlichen Praxis*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt 1967, S. 468.

Stellung des Mannes im Patriarchat in Frage stellt. Denn genau dort, im Privaten, geschehen Femizide – der Mord an Frauen* wegen ihres Frauseins – am häufigsten.

Ich möchte zum Abschluss dieses Teils über die Verdeckung und teilweise gewaltvolle Auslöschung derjenigen sprechen, die im Öffentlichen beispielsweise die Heteronormativität in Frage stellen. Dazu sei auf folgende Stelle aus Didier Eribons *Betrachtungen zur Schwulenfrage* verwiesen:

»Der öffentliche Raum ist heterosexuell, die Homosexuellen sind auf den Raum ihres Privatlebens verwiesen. [...] Männlichkeit wird gegen die Homosexualität konstruiert und öffentlich in Szene gesetzt. Hierin liegt der Ursprung eines Gewaltpotentials, das sich vor allem bei Männern, die in Gruppen auftreten, stets aktualisieren kann. [...] Zugleich zementieren sie den (oft heftigen) Abscheu vor dem, was sie als Verzicht auf diese ›Männlichkeit‹ auffassen.«²³⁸

In diesem Zitat kondensiert sich viel von dem bisher Geschriebenen, und es verweist so darauf, dass die Wahl, über Misogynie und Heteronormativität zu schreiben, während das Hauptthema ist, Hass philosophisch zu analysieren, nicht willkürlich geschah – sondern vielmehr, weil Heteronormativität, also die Vorstellung, dass die Beziehung zwischen Mann und Frau (Cisgeschlechtlich) über andere gestellt ist und dass innerhalb dieser Beziehung der Mann der Frau übergeordnet ist, eine der am meisten verbreiteten Vorstellungen davon ist, wie man zu leben habe, und damit auch praktischerweise eine Vielzahl an Lebensweisen bündelt, die hinterfragt werden können. So bietet die Heteronormativität viele Anlässe, Andere zu hassen. So reicht es schon, dass Frauen in Unternehmen oder in der Politik Posten besetzen, die Männer für ihr Vorrecht halten, beziehungsweise bei denen sie davon ausgehen, die Frauen bekämen die Position

238 Didier Eribon: *Betrachtungen zur Schwulenfrage*. Berlin: Suhrkamp 2019, S. 154f.

nur, weil sie Frauen sind und nicht wegen gleicher oder höherer Qualifikation. Sehr deutlich zeigt sich aber auch eine andere Gruppe, die auf Grund ihres Bruches mit der Heteronormativität gehasst wird, nämlich die Homosexuellen, die Drag Kings und Queens und andere Mitglieder der LGTBQIA*-Community.

Sie alle werden gehasst, weil sie das Weltbild der Heteronormativität ins Wanken bringen.²³⁹ Es muss also die Frage gestellt werden, wie dieses Weltbild bezeichnet werden sollte, wenn es durch so viele Personen und so alltägliche Verhaltensweisen (wie das Hand-in-Hand-Gehen zweier Männer) in Frage gestellt werden kann und gegen diese Gruppen Hass erzeugt. Ein solches Weltbild ist es wert, eine Ideologie genannt zu werden: So kann nun gesagt werden, dass Hass und Ideologie sich brauchen.²⁴⁰ Die Verstetigung der Ideologie ist nur möglich, wenn sie verteidigt wird. Das ist die Funktion des Hasses. Er selbst gedeiht unter einer Ideologie deutlich intensiver und kann bis zur Vernichtung getrieben werden. So werden aus unbedachten oder neutralen Verhaltensweisen einer Frau Angriffe auf die »Männlichkeit«, eine gehässige Deutung »weiblicher« Verhaltensweisen, die nur allzu menschlich sind, wie es Manne aufzeigt:

»Daher ist ihr Schweigen eisig, ihre neutrale Miene schmollend. Ihr Nichthinsehen ist brüskierend, ihre Passivität aggressiv. Aber Eiskönigin, Bitch, Verführerin – oder auch Engel –, sie alle haben etwas gemeinsam: Sie sind menschliche, allzu menschliche weibliche Charaktere.«²⁴¹

Auch wenn folgender Schluss nun etwas zu schnell zu gehen scheint, möchte ich hier darauf hinweisen, dass es in einer

239 Vgl. ebd. S. 136.

240 Vgl. Christoph Demmerling & Hilge Landweer: *Philosophie der Gefühle. Von Achtung bis Zorn*. Stuttgart: Metzler 2007, S. 296

241 Kate Manne: *Down Girl. Die Logik der Misogynie*. Berlin: Suhrkamp 2020, S. 283.

Gesellschaft wie der unseren, in der die Heteronormativität so beständig fortgeschrieben wurde, so wirkt, als hätte der Hass sich habitualisiert.²⁴² Damit möchte ich sagen, er fällt alltäglich nicht in allen seinen Gestalten auf. So ist nämlich nicht nur die Gewalttätigkeit im Sinne einer körperlich oder psychisch aktiv verletzenden Handlung gemeint, sondern auch die Verfestigung und Verstetigung der bestehenden Weltansicht, der Ideologie, ist selbst aus Hass motiviert; aus einem ungleich ruhigeren und weniger deutlichen Hass. Es ist eine leise Form des Hasses, welche die Öffentlichkeit, also das, was gesehen, gehört und gelebt werden kann, diktiert und die in Gewalt ausbricht, wenn sie in Frage gestellt wird. Sowohl der aufbrausende verletzende Hass als auch der ruhige, das Bestehende fortschreibende Hass sind gewalttätige Verhaltensformen. Die eine schlägt zu, die andere lässt verstummen. Beide aber verschlingen die Andersheit.

Verschlungene Andersheit

Andersheit kann, wie gerade geschrieben, sowohl leise und stetig als auch laut und ausbrechend verschlungen werden. Die Facetten der Feindseligkeit liegen dabei in mannigfacher Form vor. Ich möchte diesen Abschnitt nun damit beginnen, noch eine andere Form des Hasses und damit der Feindseligkeit zu benennen. Hass kann bis hierhin als Abwehr und als Sicherheitsmechanismus derer bestimmt werden, die von bestehenden gesellschaftlichen Strukturen profitieren. Aber es erscheint nicht einsichtig, dabei den Hass der Unterdrückten, derer, die nicht profitieren, aus welchen Gründen auch immer, beiseitezulassen. Ein erster Hinweis darauf findet sich wieder bei Landweer und Demmerling:

²⁴² Vgl. Christoph Demmerling & Hilge Landweer: *Philosophie der Gefühle. Von Achtung bis Zorn*. Stuttgart: Metzler 2007, S. 298.

»Bei tatsächlich gewaltsamen Konfrontationen und Machtkämpfen hält der Unterlegene mit seinem Hass auf den Peiniger seine Handlungs- und Verteidigungsbereitschaft wach, um sich gegen Übergriffe wehren zu können und darauf vorbereitet zu sein.«²⁴³

Ist dieser Hass, der die Kampfbereitschaft wachhält, nun aber nicht auch einer, der die Andersheit verschlingen will, nur eben jene der Unterdrücker? Ist es nicht genau das Infragestellen der bestehenden Strukturen, dass durch diesen Hass wachgehalten wird? Erwächst aus dem Hass hier eine Art Wehrhaftigkeit, die ich im obigen Teil denjenigen, die hinterfragt werden, nur deshalb negativ ausgelegt habe, weil es eben die Profiteur*innen eines beispielsweise heteronormativen Weltbildes sind? Die Antwort darauf muss bis zu diesem Punkt »ja« lauten. Denn mit dem zuvor Geschriebenen wurde noch auf kein Kriterium hingewiesen, dass diesen Einwand entkräften könnte. Bisher ist Hass ein durchweg als problematisch und feindselig zu betitelndes Gefühlereignis. Eines, das dennoch eine gewisse Wehrhaftigkeit in Gang bringt. Mit den folgenden Zeilen möchte ich eines nicht tun, nämlich dem Hass seine Feindseligkeit absprechen; was ich hingegen in den Blick nehmen und hinterfragen will, ist, ob Hass auch immer problematisch ist.

Ein Beispiel für diese andere Wehrhaftigkeit des Hasses – die nichtsdestotrotz feindselig ist – findet sich womöglich in dem polemisch anmutenden Manifest *Ich hasse Männer* von Pauline Harmange. Dazu lohnt ein Blick auf ihre Bestimmung des Unterschieds zweier Hassphänomene; der Misogynie und der Misandrie:

»Auch wenn die Misandrie den Männerhass und die Misogynie den Frauenhass bezeichnet, ist doch wohl offensichtlich, dass diese beiden Konzepte nicht gleichwertig sind: weder bezüglich der Gefährdung ihrer Objekte noch bezüglich der gewählten Mittel. [...] Und

243 Ebd., S. 297.

[sie] lassen sich allein deshalb nicht miteinander vergleichen, weil Erstere [Misandrie] eine Antwort auf Letztere [Misogynie] ist.«²⁴⁴

Wo liegt der Unterschied aber genauer? In dem Ausmaß der Bedrohung! Die Frage ist hier also, um ein Kriterium für die Unterscheidung von Hassphänomenen zu finden, auf welche Art und Weise die hasserfüllten Verhaltensweisen gegen die Bedrohung des Hinterfragens selbst zur Bedrohung für Andere werden. Es kommt also auf die Konstellation der Umstände an.

So ist Hass als Antwort auf eine Unterdrückung, wie beispielsweise die Misandrie als Antwort auf die Misogynie, eine Form von Notwehr – ohne diesen Hass wäre vielleicht kein Aufbegehren gegen bestehendes Unrecht möglich –, wohingegen die gewaltvolle habitualisierte Ausschließung aus der Öffentlichkeit und die gewalttätige Aggression gegen alle, die beispielsweise die Herrschaft der »Männlichkeit« in Frage stellen, nicht anders als ideologische Unterdrückung benannt werden kann. Die Notwehr und die Unterdrückung durch Hass können theoretisch ineinander umschlagen, bevor jedoch beide aufgrund dieser Möglichkeit abgelehnt werden, gilt es, die historische Situation zu betrachten (Misogynie formt unsere Gesellschaft, Misandrie nicht) und auch den Zweck der hasserfüllten Verhaltensweisen zu beleuchten.

Zur Bestimmung dieses Zwecks möchte ich einen Blick auf Chantal Mouffes Bestimmung von Antagonismus und Agonismus werfen.²⁴⁵ Diese beiden Begriffe sind Wertungen für die Beziehung zwischen Menschen, besonders zwischen Gruppen. Ist das Verhältnis antagonistisch, stehen sich Feind*innen gegen-

244 Pauline Harmange: *Ich hasse Männer*. Hamburg: Rowohlt 2020, S. 42.

245 Vgl. Kate Manne: *Down Girl. Die Logik der Misogynie*. Berlin: Suhrkamp 2020, S. 247: Hier finden sich Anhaltspunkte, die es nachvollziehbar machen, Kate Mannes Gedanken zur Misogynie und Chantal Mouffes Bestimmungen zur radikalen Demokratie zu verbinden.

über, ist es agonistisch Gegner*innen. Der Unterschied ist, dass Gegner*innen sich nicht auslöschen wollen, Feind*innen schon:

»Es bedeutet [...], dass immer die Möglichkeit besteht, dass [die] Wir/Sie-Beziehung in eine Freund-/Feind-Beziehung umschlägt. Dies geschieht, wenn wir anfangen, den Anderen, die uns bis dato lediglich als anders galten, zu unterstellen, sie stellen unsere Identität infrage und bedroht unsere Existenz.«²⁴⁶

Hiermit ist ein entscheidender Unterschied genannt, in welchem Fall der Zweck des Hasses Notwehr ist. Treibt Hass einen so intensiv zum Verschlingen der Andersheit, dass dabei die Existenz der Anderen bedroht wird – also konkret andere Menschen, die für die Infragestellung der eigenen Existenz stehen, getötet, gebrochen oder in ganzen Gruppen ausgelöscht werden sollen –, so ist dies keine Notwehr, sondern totalitäre Unterdrückung. Notwehr kann so eine andere Form des Hasses sein, in der wir nicht in einer reziproken Feind*innenschaft antagonistisch sind. Die eine Seite hasst und will auslöschen, wogegen sich die andere wehrt, und das auch mit einem Gefühl des Hasses für die Anderen. Letztere hassen tatsächlich, um zu überleben, damit auch unter den widrigsten Bedingungen genügend Kraft für den Widerstand vorhanden ist. Dieser Hass zum Widerstand kann beispielsweise, wenn die Bedrohung zu groß ist, helfen, die Demokratie gegen diejenigen zu verteidigen, die Demokrat*innen oder Pluralität als Feind*innen betrachten. Oder er kann in Form der Misandrie Frauen helfen, sich aus gefährlichen Beziehungen zu befreien, auf Anfeindungen zu reagieren und die systemische Bevorzugung von »Männlichkeit« anzuprangern, also die Strukturen zu verändern, die zur Heteronormativität und zum Patriarchat gehören. Was wir festhalten können ist, dass auch der Hass aus Notwehr das Ziel hat, die Andersheit zu verschlingen. Auch

246 Mouffe: *Agonistik. Die Welt politisch denken*. Berlin: Suhrkamp 2014, S. 26.

in dieser Form wird eine spezifische Andersheit zur Bedrohung der anderen Lebensweisen, jedoch ist es eine Andersheit, die sich als Totalität setzt, beispielsweise Heteronormativität und Patriarchat, die neben sich nichts dulden und sich somit selbst nicht als Andersheit, sondern als Überlegenheit verstehen.

Hass und Totalität: Keine Welt unter Anderen?

Wird die eigene Andersheit als Überlegenheit verstanden, wie es beispielsweise in der Heteronormativität der Fall ist oder es in einer Politik wie zu Zeiten des Nationalsozialismus in Deutschland war,²⁴⁷ dann tritt sie totalitär auf und duldet nur die Andersheit, die sich nicht öffentlich zeigt und privat nicht im Weg steht. Alle anderen werden gehasst. Die einzigen Andersheiten, die nicht direkt problematisch sind, sind jene, die sie nicht aktiv in Frage stellen, aber selbst jene sind nicht verschont vom Hass der Überlegenen, denn auch sie konfrontieren zumindest damit, dass die Überlegenheit nicht allumfassend, nicht die einzige Form zu leben ist. Sich überlegen zu fühlen geht also damit einher, Hass zu erleben, sobald diese Überlegenheit sich als falsch herausstellen könnte. Wer sich überlegen fühlt, hat viele Feind*innen.

Ich komme hier nun auf Mouffes Theorie zurück, in der sie bestimmt, welche Form des Verhältnisses sich für eine demokratische Politik eignet, die nicht durch totalitäre Vorstellungen zum Hass auf jede andere Andersheit führen:

»[D]emokratische Politik setzt voraus, die ›Anderen‹ nicht als Feinde wahrzunehmen, die es zu vernichten gilt, sondern als Kontrahenten, deren Ideen es zwar – mit aller Schärfe – zu bekämpfen gilt, deren

247 Die Verknüpfung von Nationalsozialismus und anderen totalitären Politikformen mit der Heteronormativität und Misogynie zeigt beispielsweise das immer noch wegweisende Buch *Männerphantasien* von Klaus Theweleit oder auch der neuere Text *Politische Männlichkeit* von Susanne Kaiser.

Recht, für diese Ideen einzutreten, aber nicht infrage gestellt werden darf. Anders ausgedrückt: Wichtig ist, dass Konflikte nicht die Form eines ›Antagonismus‹ annehmen (eines Kampfes zwischen Feinden), sondern die eines ›Agonismus‹ (einer Auseinandersetzung zwischen Kontrahenten).«²⁴⁸

Der Unterschied zwischen Antagonismus und Agonismus ist also der, dass sich im Antagonismus zwei Feind*innen gegenüberstehen, im Agonismus hingegen zwei Gegner*innen. Es gibt jedoch auch die Form, in der die Demokratie gegen totalitären Hass steht, in der auf der Seite des Totalitären die Demokrat*innen die Feind*innen sind, weil die Demokratie, intrinsisch plural ist, sie aus Andersheiten unter anderen Andersheiten besteht. Auf der Seite der Demokrat*innen bestehen nun auch feindselige Gefühle, vielleicht sogar Hass auf die andere Seite. Aber es ist nicht der Wunsch, sie auszulöschen, der sie antreibt, sondern die Notwendigkeit, die angebliche Überlegenheit zu verneinen, da sonst jede Andersheit auf dem Spiel steht.

Genau diese ebenfalls feindselige Notwehr gegen das totale Verschlingen der Andersheit ist es, was aber auf der Seite des Totalitären benutzt wird, um die demokratische Abwehr selbst als Auslöschungsversuch zu betiteln. Dieses Problem bringt Hannah Arendt auf den Punkt:

»Die Kunst des [Totalitären] besteht darin, in der erfahrbaren Realität geeignete Elemente für seine Fiktion herauszufinden und sie so zu verwenden, dass sie fortan von aller überprüfbaren Erleben getrennt bleiben. Dies geschieht dadurch, dass man Erlebenselemente isoliert und verallgemeinert, also sie dem Bereich der Urteilskraft, die ihnen ihren Platz in der Welt angewiesen hatte, entzieht, um dann die so vom gesunden Menschenverstand unabhängig gewordene, aus ihrem allgemeinen Zusammenhang gerissene Erleben in das ihr logisch inhärente Extrem zu treiben.«²⁴⁹

248 Mouffe: *Agonistik. Die Welt politisch denken*. Berlin: Suhrkamp 2014, S. 28.

249 Hannah Arendt: *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft. Antisemitismus, Imperialismus, totale Herrschaft*. München: Piper 1986, S. 763.

Diese Form der Realitätsbeugung oder Diskursverschiebung ist eine, die darauf abzielt, keine Welt unter Anderen zu akzeptieren, sondern nur die Welt, in der die eigenen Gruppe überlegen ist. Sie ist ein gehässiges Mittel, eine Form des totalitären Hasses, die vielleicht noch spezifischer für ihn ist als offene Gewalttätigkeit.

Der Hass auf jede Andersheit, die totale Ablehnung anderer Lebensweisen, erinnert gerade durch seine Grundlosigkeit an eine Mahnung von Hannah Arendt. Denn totaler Hass wurzelt nicht in der Wirklichkeit, sondern in der Ideologie:

»Das größte Böse ist nicht radikal, es hat keine Wurzeln, und weil es keine Wurzeln hat, hat es keine Grenzen, kann sich ins unvorstellbar Extreme entwickeln und über die ganze Welt ausbreiten.«²⁵⁰

Ich hasse dich und bin voll der Scham:
Eine unerträgliche Nähe

Gefühle lassen sich ebenso wie Gedanken nicht immer eindeutig bestimmen, und ihre Grenzen verschwimmen genauso wie ihre Bewertung. Hinzu kommt, dass sie sich überlagern können und so fragil wirken.²⁵¹ Auf den letzten Seiten dieses Kapitels möchte ich auf das Kondensat einer gefährlichen Mischung eingehen: auf die Überlagerung von Hass und Scham. Dabei sei zunächst angemerkt, dass in diesen Gefühlen zwei unterschiedliche Richtungen erlebt werden: Hass, der nach außen gerichtet ist, auf das, was zu nahekommt, und Scham, die ein Rückzug ist und uns aus der Nähe vereinzelt.²⁵² Die Gefühle scheinen nun durch

250 Hannah Arendt: *Über das Böse. Eine Vorlesung zu Fragen der Ethik*, München: Piper 2007, S. 77.

251 Vgl. Eva Weber-Guskar: *Die Klarheit der Gefühle. Was es heißt, Emotionen zu verstehen*. Berlin/New York: de Gruyter 2009, S. 259.

252 Vgl. zur Vereinzlung durch Scham: Hilge Landweer: *Scham und Macht. Phänomenologische Untersuchungen zur Sozialität eines Gefühls*, Tübingen: Mohr Siebeck 1999, S. 52. Dort gibt sie an, dass gerade eine öffentliche Bekundung der

diese unterschiedlichen Richtungen, in die das Erleben weist, eher als einander abstoßend als komplementär. Wer hasst, die*r zieht sich nicht beschämt zurück und wer sich schämt, die*r bricht nicht in Hass aus. Oder vielleicht doch?

Betrachten wir zum Nachspüren, was Annie Ernaux über die Scham schreibt, die aus der »niedereren« Stellung ihrer Familie innerhalb der Gesellschaft und der Gewalttätigkeit innerhalb derselben herrührt:

»Es war normal, sich zu schämen, als wäre die Scham eine Konsequenz aus dem Beruf meiner Eltern, ihren Geldsorgen, ihrer Arbeitervergangenheit, unserer ganzen Art zu leben. Eine Konsequenz der Szene des Junisonntags [die Gewalt, die ihrer Mutter durch ihren Vater widerfährt]. Die Scham wurde für mich zu einer Seinsweise. Fast bemerkte ich sie gar nicht mehr, sie war Teil meines Körpers geworden.«²⁵³

Was aber ist diese Seinsweise? Es ist diejenige, sich selbst, wo man herkommt, wo man hinwill und wo man gerade ist, zu verbergen, die Augen der Anderen nicht sehen zu lassen, wie und wer man ist oder woran man zweifelt, damit diese bloß nicht zu nahekommen. So bestimmt Ernaux das Prinzip dieser Lebensweise folgendermaßen: »Die Scham ist nichts als Wiederholung und Akkumulation.«²⁵⁴ Das Prinzip der Scham ist also eine unaufhaltsame Strategie des Verbergens, der Abkehr von Anderen, der angehäuften Vereinzelung.

Ihr Gegenteil ist nicht Hass, sondern Exhibitionismus, wie es Eribon festhält: »Die Scham verleiht dem Exhibitionismus, der theatralischen Selbstbehauptung ihre Energie [...].«²⁵⁵ Das andere der Scham ist also Selbstbehauptung und nicht das Ver-

Scham, der Richtung dieses Gefühls als Rückzug vor den Blicken, dem Erleben der Anderen, entgegensteht; eher eine Diskurstaktik ist als echter Ausdruck der Scham.

253 Ebd. S. 109f.

254 Annie Ernaux: *Die Scham*. Berlin: Suhrkamp 2020, S. 109.

255 Eribon: *Betrachtungen zur Schwulenfrage*. Berlin: Suhrkamp 2019, S. 160.

schlingen der Anderen. Im Verschlingen liegt der Fokus nicht auf dem, was die eigene Gruppe oder man selbst behauptet, sondern darauf, die Behauptungen der Anderen zum Verstummen zu bringen. Es erinnert an die Scham: In der Scham sollen die Anderen sich abwenden, nicht benennen, was man selbst schon spürt, wovor man sich vor ihnen und sich selbst versteckt. Oder, wie es Manne schreibt:

»Scham hat einen sozialen Sinn. Sie führt typischerweise zu einem Wunsch, die Sichtlinie zwischen sich selbst und dem anderen zu unterbrechen. Wir sprechen von dem Wunsch, das Gesicht zu verbergen, und vom typischen beschämten Aussehen – mit gesenktem Kopf und Blick. Das ist jedoch nicht die einzige Möglichkeit, eine solche Loslösung zu erreichen. Statt sich zu verstecken, kann man den Zuschauer beseitigen.«²⁵⁶

Die Zuschauenden beseitigen zu wollen, hat nun sehr viel von der verschlingenden Intention des Hasses. An diesem Punkt kommen Hass und Scham zusammen: Der Blick oder das Infragestellen der Anderen soll aufhören, und bei allen unterschiedlichen Wegen, dies zu erreichen, können Scham und Hass im Beseitigen der Anderen kulminieren.

Bezogen auf die obenstehenden Thesen kann man nun sagen, Hass und Scham verbinden sich, wenn man sich schämt, weil man selbst an der eigenen Überlegenheit zweifelt, ihr misstraut, es vor den Mitgliedern der eigenen Gruppe aber nicht äußern kann. Man schämt sich, nicht so selbstsicher zu sein, wie es beispielsweise von einem »männlichen Mann« erwartet wird. Dies ist die Scham davor, sich ändern zu müssen und der Hass auf ebendiese Veränderung: Scham, dass die, die einen in Frage stellen, Recht haben könnten; Scham davor, vor der eigenen Gruppe als Zweifler zu erscheinen und deshalb selbst gehasst zu werden, sowie auch Hass auf diejenigen, die sie in Frage stellen;

256 Manne: *Down Girl. Die Logik der Misogynie*. Berlin: Suhrkamp 2020, S. 205.

beispielsweise auf Frauen, Homosexuelle oder andere Mitglieder der LGBTQIA*-Community. Aber es ist eben »nicht nur« Hass, sondern ein schamvoll verstärkter Hass, der die Augen derjenigen schließen will, die das, wovor man sich schämt, am ehesten aufdecken könnten.

Ein Ende im Hass?

Hass ist immer nur Anfang und Fortsetzung der Verschlingung, der Vernichtung der Andersartigkeit, nie ein Ende. Obwohl, dass »Nie« sich so nicht halten lässt, denn es ist ebenfalls ein Vertrauen in die Zukunft. Es ist ein Vertrauen, dass der Hass nicht in ein Ende getrieben wird – nicht schon, nicht immer wieder und beständig. Es ist ein Vertrauen darin, dass wir uns aufhalten, bevor der Hass jede Andersartigkeit, jede Pluralität verschwinden lässt. Denn sollte der Hass ein Ende bereiten, dann nicht sich selbst, sondern allen Anderen, bis deren Vernichtung und Ausbeutung vollständig ist, das Leben als mannigfache Pluralität verschlungen wurde.

Eindrücklich zeigt sich diese Geschichte des Hasses und der Vernichtung der Andersartigkeit zum Erhalt der Privilegien und der bestehenden Hierarchie in den Überlegungen und dem zusammengetragenen, vielfältigen Wissen, das sich in der Geschichte der *Transgender Warriors* findet, die Leslie Feinberg verfasst und uns zur Stärkung überlassen hat. Es ist die Geschichte der Vielfalt von Geschlecht und Sexualität, die sich vor der Kolonisierung und Christianisierung, vor der ideologischen Installation der Heteronormativität überall finden ließ und sogar noch unter den strengsten Gesetzen, die diese Vielfalten unter Todesstrafe stellen, vorhanden waren und es ist die Geschichte der Menschen, die trotz all der Unterdrückung und Gewalt, den Morden und der Auslöschung ganzer Völker noch immer auf sich nahmen, für ihre und die Rechte Anderer zu kämpfen. Besonders in den Kapiteln »The Natural Becomes ›Unnatural«, »Holy War‹ Against Trans

People« sowie »Leading the Charge« wird das deutlich, und ich werde xir zu Ehre mit einer Zusammenstellung xirer Worte diesen Text beenden. Nicht mit Worten über Hass, sondern mit Worten in Verteidigung des Lebens, im Vertrauen, nicht in die Menschheit, aber in jene, die für die Andersheit der Anderen gegen den Hass der Unterdrückung kämpfen und so ein anderes Leben verteidigen und ermöglichen. Ich möchte diesen Teil des Buches beenden, indem ich das Vertrauen darstelle, das ich in den Worten Feinbergs gefunden habe, gegen den Hass zu stehen:

»Ich fragte mich, warum die römischen Erlasse und der Terror nicht ausgereicht hatten, um alle trans Personen in die streng definierten Kategorien des rechtlich angemessenen Verhaltens und der angemessenen Kleidung für Frauen und Männer hineinzuzwängen. Dann wurde mir klar, dass ich Teil einer großen Bewegung von Menschen bin, die wegen der Art und Weise, wie wir unser Geschlecht definieren oder ausdrücken, beschämt und bedroht, geschlagen und verhaftet wurden. Und viele von uns sind stärker und stolzer daraus hervorgegangen. [...] Diese Beispiele für die Führungsrolle von transgener Personen sind für mich von großer Bedeutung. Ich bin damit aufgewachsen, dass ich mich nirgendwo in der Geschichte wiederfinden konnte. Heute kenne ich Beispiele für Transgeschlechtlichkeit, die einen sozialen Wandel herbeiführten: Es gab Bauern, die ihre cross-genderd Anführer bejubelten und Momente in der Geschichte, in denen diese zu den Waffen riefen, Momente, in denen transsexuelle Menschen in vorderster Reihe für Gerechtigkeit kämpften. Dies ist ein Teil unserer Geschichte als trans Menschen. Und jedes einzelne Kind heute – unabhängig davon, wie sich sein Geschlecht entwickelt – muss von diesen kriegerischen Kämpfen und den Namen derer wissen, die sie anführten: Jeanne d’Arc, Rebecca, Mère Folle, Captain Alice Clark, Madge Wildfire, Molly Maguire, die Frauen von General Ludd. Hätte ich von diesen heldenhaften Kämpfen gewusst, hätte ich mir als Kind vielleicht vorstellen können, dass transsexuelle Arbeiterinnen und Arbeiter, die Crossdressing betreiben, ihre Gewerkschaftsschwestern und -brüder auf Streikposten anführen oder dass trans Wohnungs-

bauaktivistinnen und -aktivisten Mieterinnen und Mieter dazu inspirieren könnten, den Mietstreik aufrechtzuerhalten. Ich hätte mir vielleicht vorstellen können, in diesen Reihen zu stehen!«²⁵⁷

Vom Gefühl der notwendigen Überlegenheit zu Gewalt und Mordlust

»Meine Leute«, das heißt gutgestellte, weiße Deutsche und Europäer*innen, vereinen in ihrer Ruhe und Gelassenheit der Welt gegenüber das seit Generationen angehäuften Gefühl der Überlegenheit. Sich diesem Gefühl zuzuwenden heißt, ein Terrain betreten, in dem seit Langem niemand benennend, markierend oder eben Grenzen ziehend unterwegs war – niemand von denen zumindest, die sich dort am ehesten aufhalten, sich dort zu Hause fühlen. Sie – also wir Weißen – sind es, die in der Überlegenheit wohnen und alle davon abhalten wollen, dies zu benennen, seien es die, die wir als »Andere« bezeichnen – BI-PoC, Queers, Muslim*innen, Sinti*zze und Rom*nja. Eben alle,

257 Leslie Feinberg: *Transgender Warriors. Making History from Joan of Arc to Dennis Rodman*. Boston: Beacon Press 1996, S. 64, 81: »I wondered why the Roman edicts and terror hadn't been enough to reshape all trans people into the strictly defined categories of what was legally appropriate behavior and dress for women and men. Then I realized that I am part of a vast movement of people who have been shamed and threatened and beaten and arrested because of the way we define our sex or express our gender. And many of us emerged stronger and prouder. [...] These examples of transgendered leadership have great meaning for me. I grew up unable to find myself anywhere in history. Now I have examples of transgender in the leadership of social change. Here were peasants who cheered their cross-gendered leaders. Here were moments in history when transgender was a call to arms, when cross-dressed people fought for justice in the front ranks. This is part of our history as trans people. And every single child today – no matter how their sex or gender is developing – needs to know about these militant battles and the names of those who led them: Joan of Arc, Rebecca, Mère Folle, Captain Alice Clark, Madge Wildfire, Molly Maguire, General Ludd's wives. If I had known about these heroic struggles, I might have imagined as a child that cross-dressed workers could lead their trade union sisters and brothers on picket lines or that trans housing activists could inspire tenants to keep the rent strike strong. I might have pictured myself in those ranks!«

die nicht weiß, christlich, kaukasisch (vor allem westeuropäisch oder nordamerikanisch) sind – oder jene, die sich aus den eigenen Reihen heraus an einer Kritik unserer Überlegenheit versuchen. Dieses Terrain werde ich nun betreten und versuchen, darin nicht starre, immer gültige Grenzen zu ziehen, sondern aufzuzeigen, wie die Anderen es als Andere für Andere schon versucht haben, uns zu zeigen, wo wir etwas Erschreckendes und Bedrohliches fühlen, während wir noch glauben, in unemotionaler Rationalität die sinnvollsten Entscheidungen zu treffen. Diese Anderen sind Frauen*, LGBTQIA*-Personen, BIPoC sowie viele andere Gruppen, die sich Beleidigungen und gewaltvolle Fremdbezeichnungen zurück erkämpfen und erkämpft haben; Gruppen also, die durch Unterdrückung geschaffen, die – so muss man es unter den historischen Bedingungen, in denen wir leben, dem von Europa ausgehenden Kolonialismus, Kapitalismus, der zwanghaften Heteronormativität und christlichem Fundamentalismus, sehen – als Andere von Weißen geschaffen worden sind.

Befähigt sehe ich mich dazu, darüber das Wort zu ergreifen, da die Intersektionen dieser Unterdrückungsmechanismen die jeweiligen Unterdrückten treffen, aber auch jene, die unterdrücken. So bin ich als weiße*r Europäer*in mit einem Gefühl der Überlegenheit allen anderen Ländern und Menschen gegenüber groß geworden, ob ich es nun wollte oder nicht. In meinem Erleben stellt sich immer wieder etwas davon dar, denn dieses Gefühl der Überlegenheit ist nicht losgelöst. Es ist die erlebbare, raum-zeitliche Darstellungsform von strukturellem Rassismus und Kolonialismus sowie von Misogynie und LGBTQIA*-Feindlichkeit. All das stelle ich immer wieder in unterschiedlichen Formen dar – selbst jetzt noch, wo ich offen queer lebe. Und so sehe ich mich befähigt, das Wort zu ergreifen, weil es in seiner Positionalität gesprochen werden kann. Ich kann darüber sprechen, wie das Fehlen genauer Bestimmungen im Bereich sogenannter normaler weißer Verhaltensweisen dazu führt, die eigenen Gefühle nicht bestimmen, ja sie nicht mal als solche

erleben zu können, da ihnen ihr Gefühlsstatus von Beginn an abgesprochen wird, und ich kann darüber sprechen, wie es ist, als queere Personen das Ergebnis dieser Gefühle zu erleben.

Worüber ich nicht selbst sprechen kann, darüber lohnt es sich, den Erfahrungsberichten, dem Wissen, den Beschreibungen von Anderen, bestimmt für die Weitergabe, zuzuhören, sie zu lesen und ihren Darlegungen Gewicht beizumessen. Nicht zuletzt, sondern vor allem dann, wenn Dinge ausgesagt werden, die uns in Frage stellen lassen, was wir jeweils für normal gehalten haben. Besonders dann, wenn man selbst denkt, der Rest der Welt verdanke einer*m oder der Kultur, aus der man stammt, etwas – die Welt wäre angewiesen auf eine*n selbst und die S*ihren. Gerade für Europäer*innen werden dann die schon historisch gewordenen Worte Frantz Fanons ihre Bedeutung wieder entfalten – als Anklage, aber auch als Weckruf, die eigene Überheblichkeit und das Gefühl der Überlegenheit in Fragen zu ersticken: »Dieses Europa ist buchstäblich das Werk der Dritten Welt. Die Reichtümer, an denen es erstickt, sind den unterentwickelten Völkern gestohlen worden.«²⁵⁸ Dieser Diebstahl und die damit einhergehende Bewertung der Anderen als »unterentwickelt« sind Darstellungsweisen des Kolonialismus, zu denen es auch gehört, sich in der eigenen Position überlegen zu fühlen, gerade gegenüber den Gebieten, die früher zu den Kolonien, Protektoraten oder besetzten Gebieten gehört haben. Und dieses Überlegenheitsgefühl führt dazu, sich nichts sagen zu lassen und gleichzeitig zu denken, man könne alles bestimmen, alles sagen und benennen, wie es einer*m eben passt. Im Verhältnis zum Wissen darüber, was gut, richtig, wahr, sinnvoll, rational, eine angemessene Form des Zusammenlebens ist, bedeutet dies, sich in der Position des allwissenden, der umfänglich und über alles unterrichteten Lehrperson zu wähnen. Also in der Position

258 Frantz Fanon: *Die Verdammten dieser Erde*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1981, S. 83.

zu sein, die Lehre und so dasjenige zu bestimmen, was gewusst werden darf und auf welche Weise es gelebt werden muss, ohne selbst unterrichtet werden zu müssen.

Lernen von unten.

Wir Europäer*innen haben uns so lange als Lehrer*innen des einzig richtigen Lebens verstanden, dass es uns fast unmöglich zu sein scheint, dass es mehr zu lernen gibt, als was wir glauben, anderen aufzwingen zu müssen. Wir können so nicht weitermachen, sollte es das Ziel sein, sich dem eigenen Gefühl der Überlegenheit zu entledigen, um nicht mehr durch eine von uns ausgehende Gewalt etwas zu versuchen, sei es die Fortführung der Unterdrückung oder das Arbeiten gegen sie. Solange wir uns in der Überlegenheit sonnen, die wir selbst durch Gewalt und das Zwingen in Abhängigkeit verursachen, solange blenden wir uns selbst mit einer angeblich natürlichen oder ohne verantwortliches Zutun so historischen gewordenen Notwendigkeit dieser Überlegenheit. Dabei sollten wir dem zuhören, was Gayatri Chakravorty Spivak in den folgenden Zeilen schreibt, um danach oder dabei, im besten Fall natürlich schon vorher – aber das wäre dann schon ein guter Teil der zu erarbeitenden Veränderung –, denen zuzuhören, die für die Veränderung, für die Selbstbestimmung und Freiheit streiten:

»Denn die Lehrenden müssen lernen, von unten zu lernen, weil die Strategien zur Konfliktlösung im entrechteten kulturellen System unzweifelhaft verfügbar sind, wenn auch verborgen; doch dazu müssen sie ihre Überlegenheitsgefühle aufgeben.«²⁵⁹

Von unten lernen, also denen zuzuhören, die an der Basis des Problems leben, heißt, ihrem Leben nicht nur einen Wert bei-

259 Gayatri Chakravorty Spivak: *Righting Wrongs – Unrecht richten*. Zürich/Berlin: diaphanes 2008, S. 55.

zumessen, sondern einen gleichwertigen. Man muss wirklich aufhören, sich überlegen zu fühlen, wenn es darum geht, von denen zu lernen, die man nicht direkt als gleichwertig ansieht. So ergeht es auch unweigerlich einer nicht geringen, wenn nicht sogar übermäßigen Menge an Universitätsangehörigen des wissenschaftlichen Personals, sodass sie sich aus einem Gefühl der Überlegenheit heraus nicht mehr mit den Personen auf Augenhöhe sehen, deren Probleme, Kämpfe und Leben sie untersuchen. Besonders problematisch wird dies in den Geistes- und Sozialwissenschaften, da sich dort anderen Menschen zugewendet wird. Ihnen gilt es zuzuhören, ihre Umgangsformen und Problemstellungen von ihnen zu lernen und zu verstehen, ehe man sich daran macht, sie theoretisch in ein Schema einzuordnen, das konkret sein sollte und nicht abstrakt.²⁶⁰

Deshalb also die Aufforderung Spivaks zum Aufgeben der Überlegenheitsgefühle, denn diese verunmöglichen eine wirkliche Beschäftigung mit Problemstellungen, die das Leben uns bereitet, ob wir sie aktiv hervorrufen, sie uns widerfahren oder wir an ihrer Wiederholung unbemerkt performativ mitwirken. Blickt man nun auf das folgende Zitat, dann wird noch einmal deutlich, an wie vielen Stellen die Überlegenheitsgefühle Schranken für einen Umgang auf Augenhöhe schaffen. Denn sie betreffen nicht nur die Aktionen, die andere Lebensweisen direkt abwerten und reglementieren, sondern auch die Abwertungen und Verengungen der Möglichkeiten, mit der Überlegenheit selbst umzugehen:

»Während des Siegeszuges des Kolonialismus/Kapitalismus, als das indigene Bildungssystem mehr und mehr an sozialer Relevanz verlor, wurden zugleich Versuche unternommen, diese Entwicklung aufzuhalten. Doch wegen der Diskontinuität zwischen dem kolo-

260 Vgl. Hegel »Wer denkt abstrakt?« <http://www.zeno.org/nid/20009177116>, abgerufen am 13.09.2022.

nialen Subjekt und der armen Landbevölkerung wurden die Werkzeuge für einen solchen Versuch gedankenlos deaktiviert.«²⁶¹

Aus angeblicher Überlegenheit missachtet man die vorhandenen Lösungsmöglichkeiten und Gegenaktionen nicht nur, man nimmt sie nicht mal als solche wahr und verengt dadurch den eigenen Blick – sowie man die Taten, Vorschläge und Aktionen der Anderen nicht mal als solche erkennt, sondern sie, eher dem Rauschen des Windes gleich, als etwas versteht, das zwar da ist und irgendwie wirkt, aber ganz und gar ohne Intention und Bewusstsein abläuft. Man macht die Anderen aus Überlegenheit zur Sache, man stellt sie außerhalb des Menschlichen ab.

Ein Beispiel dafür, dass dies in aller Überlegenheit nicht gesehen wird, dass man die Anderen nicht nach ihrem eigenen Begehren und den schon vorhandenen Strategien zum Umgang mit Problemen behandelt, sondern ihnen etwas bringt, das als zeitgemäß und damit richtig empfunden wird, zeigt sich in folgender Wiedergabe Dipesh Chakrabartys:

»Die offiziellen Dokumente britischer Herrschaft in Indien – und die Tradition imperialer Geschichtsschreibung – stellten die Kolonialherrschaft stets so dar, als wirke sie zum Wohle Indiens und seiner Bevölkerung. Sie lobten die Briten dafür, dem Subkontinent die politische Einheit, ein zeitgemäßes Bildungssystem, moderne Industrien, ein Nationalgefühl, Rechtsstaatlichkeit und so weiter gebracht zu haben.«²⁶²

Alles Vorhandene – die Diskontinuität der Lebensentwürfe und Realitäten, der Formen von Wissensweitergabe und -Produktion, des Umgangs miteinander – wird aus einer einzigen Perspektive gewertet, berichtet und in die Geschichte auf-

261 Gayatri Chakravorty Spivak: *Righting Wrongs – Unrecht richten*. Zürich/Berlin: diaphanes 2008, S. 60.

262 Dipesh Chakrabarty: *Europa als Provinz. Perspektiven postkolonialer Geschichtsschreibung*. Frankfurt am Main: Campus 2010, S. 20 f.

genommen. Aus der Perspektive der Kolonisator*innen für die Kolonialmacht geschrieben, sind alle Berichte dieser Zeit Zeugnisse des Fehlens und des Missachtens der anderen Perspektiven. Denn diesen Anderen wurde ja unter allen Umständen Gutes gebracht, sie wurden zivilisiert, europäisiert und gleichzeitig von Europa ferngehalten. Wäre man der Meinung gewesen, diese Art der Dokumentation sei unvollständig, hätte man sich wohl um eine andere gekümmert, hätte man andere Perspektiven mit einbezogen, hätte es deutlich mehr Optionen gegeben, als nur die eigene Perspektive immer und immer wieder zu untermauern. Und das so lange, bis die anderen Perspektiven immer mehr und mehr verschwinden, sich nicht mehr als möglich darstellen und irgendwann nur noch als unvollständige Erinnerungen existieren, aus denen kein Bild mehr zusammengesetzt werden kann, das nicht Teile der Dokumentationen enthält, die von den ehemaligen Kolonialherr*innen gestaltet wurden.²⁶³

Die Überlegenheit der kolonialisierenden Nation, also zumindest die Geschichte der Überlegenheit, die erzählt und vorgeschoben wird, ist beispielsweise etwas, das sich unweigerlich einschreibt, wenn man permanent damit konfrontiert ist, ohne je selbst gefragt zu werden, da nur Angehörige der Nation als Menschen angesprochen werden. So entsteht dann auch folgendes Bild des Widerstandes auf eine Art und Weise, die ein Dokument des Kolonialismus bedeutet:

»Der Nationalismus dagegen erschien in einem ganz anderen, vorteilhafteren Licht: als eine regenerative Kraft, als die Antithese zum Kolonialismus, der ein ›indisches Volk‹ vereinte und produzierte, indem er die Menschen zum Kampf gegen die Briten mobilisierte.«²⁶⁴

263 Vgl.: Lalitha Chamakalayil: »Geschichten – eingeschrieben in Braune Körper«. In: bildungsLab* (Hg.): *Bildung. Ein Postkoloniales Manifest*. Münster: Unrast 2021, S. 17f.

264 Dipesh Chakrabarty: *Europa als Provinz. Perspektiven postkolonialer Geschichtsschreibung*. Frankfurt am Main: Campus 2010, S. 22.

Würde man jeden Widerstand darauf reduzieren, dass die Antithese des Überlegenheitsgefühls, das auch im Kolonialismus seine Darstellung findet, ein eigener Nationalismus sein müsse, um wirksam zu sein, dann würde wiederum der Fokus nur auf der Perspektive derjenigen liegen, die sich für überlegen halten.

Eine Kritik an dieser Form der Geschichtsschreibung erfolgt maßgeblich aus den sogenannten »Subaltern Studies« – einer Bewegung, die der Eurozentrierung der Geschichtsschreibung entgegenwirken will. Aus ihren Reihen werden beide gerade beschriebenen Formen des Zusammenlebens und Unterdrückens als elitäre Konzepte begriffen, die auf einem Glauben an die eigene Überlegenheit und Wichtigkeit beruhen, da Nationalismus und Kolonialismus als Errungenschaften elitärer Gruppen gelten, die die Beiträge der Menschen und die Vielfältigkeit der Andersartigkeiten selbst verdecken.²⁶⁵ So fällt etwa aus den Rastern, was über 100 Bauernrebellionen zwischen 1783 und 1900 in British Indien gemein hatten: Es wird durch Berichte klar, »dass die Bauern in allen Fällen bestimmte Kleider-, Sprach- und Verhaltenscodes benutzten, um die Codes der sozial überlegenen Gruppen, die ihr tägliches Leben beherrschten, auf den Kopf zu stellen«.²⁶⁶

Diese Praktiken der Verkehrung oder auch – um es mit Judith Butler zuzusagen – der *Parodie*, »des Begriffs des Originals als solchem«,²⁶⁷ stellen nicht nur etwas auf den Kopf, indem die Beherrschten tun, was die Herrscher*innen taten. Es ist die Infragestellung der Macht als solcher, denn sie rücken die Praktiken und die Figur der Herrscher*innen selbst aus dem Zentrum an die Peripherie, und durch diesen Ortswechsel der Praktiken der Macht wird das kohärente Bild der Überlegenen perspektiviert und vom Ganzen zu einem Fragment unter anderen.

265 Ebd. S. 24.

266 Ebd. S. 27.

267 Judith Butler: *Das Unbehagen der Geschlechter*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1991, S. 203.

In den nächsten Abschnitten dieses Kapitels über die Überlegenheit werde ich mich der Fragmentierung des angeblich Überlegenen widmen und dabei versuchen, sowohl einen Blick auf den Prozess der Dekolonisierung (des Wissens und der Geschichte) zu werfen, als auch die Geschichten der aus der Kohärenz der Heteronormativität verdrängten *Transgender Warriors* aufzuführen.

Der Weg zum Fragment

Um von der Geschichte des parodierenden Aufstandes und der Schreibung der Geschichte wieder zu Chakrabartys Gedanken und dem Fragment zurückzukehren, kann festgehalten werden, dass Geschichte sich ihrer Fragmentierung bewusst sein muss, dass der kohärenten Totalität die fragmentierte Perspektivität vorzuziehen sein sollte.²⁶⁸ Dem Fragment kann mehr beigemessen werden als der Totalität – in den oben stehenden Beispielen heißt das, mehr als der Nation, weil das Fragment zu schreiben bedeutet, sich der Unvollständigkeit und der Perspektivität der eigenen Perspektive bewusst sein, sich nicht von einem Gefühl der Überlegenheit dazu verleiten zu lassen, ein »Alles ist so und so« voll Überheblichkeit zu verfassen und dabei alle anderen Perspektiven auszuschließen.²⁶⁹ Warum also an den Perspektiven und deren Wert festhalten, wenn es dann nur Fragmente gibt? Weil diese Perspektiven real existierenden, lebenden Menschen zugehören, die Geschichte produziert haben. Die Fragmentierung zu verdecken, heißt, Menschen nicht als solche erkennen zu wollen, weil sie die Überlegenheit durch ihre bloße Existenz in Frage stellen.

268 Vgl. zur Kritik der Totalität: Paul Helfritzsch: *Als Andere unter Anderen. Darstellungen des Füreinander als Weg zur Solidarität*. Bielefeld: transcript 2020, S. 57–60.

269 Vgl. Chakrabarty: *Europa als Provinz. Perspektiven postkolonialer Geschichtsschreibung*. Frankfurt am Main: Campus 2010, S. 37.

So geschieht es auch, wenn Sozial- und Geisteswissenschaftler*innen ihre Forschung aus der Perspektive eines universalen Standpunkts, der Objektivität oder einer anderen Fragmentierung heraus betreiben, die ihr Fragment-Sein leugnet.

»Sie« verfassten ihre Werke in relativer Unkenntnis nichtwestlicher Geschichten, ohne dass dies offenbar die Qualität ihrer Arbeit beeinträchtigt. Das ist jedoch eine Geste, die ›wir‹ nicht erwidern können. Wir können uns auf dieser Ebene nicht einmal eine Gleichheit oder Symmetrie der Unkenntnis leisten, ohne Gefahr zu laufen, ›altmodisch‹ oder ›überholt‹ zu wirken.«²⁷⁰

Diese Diskontinuität, diese Ungleichheit der Möglichkeiten, zu forschen, die Chakrabarty hier anführt, resultiert daraus – und das sollte nach den bisherigen Ausführungen von Spivak, Feinberg und Chakrabarty niemanden verwundern –, dass »Sie«, weiße Europäer*innen wie ich, ihre Standpunkte mit Macht und Gewalt zu *den* Standpunkten gemacht haben. Der gewaltvolle und brutale Export der Art und Weise zu leben, Geschichte zu schreiben und damit zu dokumentieren, was geschehen ist, wie es von Europa ausgehend durch den Kolonialismus betrieben wurde, hat nicht nur furchtbare ökonomische, ethische und kulturelle Folgen in den Ländern verantwortet, die unter den Kolonisor*innen leben mussten. Sie haben vielmehr ein System der Veränderung der Geschichte gewaltvoll durchgesetzt, das es noch heute den Nachfahr*innen der Kolonisor*innen erlaubt, ihren Standpunkt als *den* Standpunkt zu verkaufen und weiterhin alle Menschen zu unterdrücken, die ihnen zufolge nur bestimmte Perspektiven einnehmen können, sei es aus eigener Betroffenheit durch das Thema oder durch nicht vorhandene oder verschlossene Zugänge zu bestimmten Dokumenten und Themenbereichen – oder dadurch, dass ihnen, egal was sie tun,

270 Ebd. S. 41.

eben die *eine richtige Perspektive* fehlt, die des weißen, europäischen, christlich sozialisierten, für gesund befundenen, ökonomisch abgesicherten, heterosexuellen Mannes.²⁷¹

So muss man, soll der Weg der Fragmentierung weiter beschritten werden, um sich den überlegen glaubenden Totalitäten in den Weg zu stellen und ihre Macht- und Gewaltposition zu verkehren, ihren gesamten Anspruch zu parodieren, wohl folgende Worte Frantz Fanons als Beschreibung eines Prozesses wahrnehmen, bei dem wir kämpfen müssen, dass er vorangeht: Dekolonialisierung.

»Die Dekolonisation geschieht niemals unbemerkt, denn sie betrifft das Sein, sie modifiziert das Sein grundlegend, sie verwandelt die Unwesentlichkeit abgesunkenen Zuschauer in privilegierte Akteure, die in gleichsam grandioser Gestalt vom Lichtkegel der Geschichte erfasst werden. Sie führt in das Sein einen eigenen, von den neuen Menschen mitgebrachten Rhythmus ein, eine neue Sprache, eine neue Menschlichkeit. Die Dekolonisation ist wahrhaft eine Schöpfung neuer Menschen. Aber diese Schöpfung empfängt ihre Legitimität von keiner übernatürlichen Macht: das kolonisierte ›Ding‹ wird Mensch gerade in dem Prozess, durch den es sich befreit.«²⁷²

Der weitreichende Einschnitt, die Veränderung, die durch die Kolonialisierung entstanden ist – was alles andere als eine neue Einsicht ist, die ich mitteile, vielmehr eine, die es zu wiederholen gilt, um ihre Bedeutung so lange zu sichern, wie sie im Kampf gegen das System gebraucht wird –, veränderte nicht nur die Kolonisierten, sondern auch jene Gesellschaften und die Menschen, die in ihnen leben, die kolonisierten. So ist das Be-

271 Ein Text, der versucht, diese Stellung westlicher Wissenschaftler*innen genauer zu analysieren, als ich es hier mit einem anderen Fokus tun werde, ist der 1991 in Ithaca bei der Cornell University Press erschienene Text *Whose Science? Whose Knowledge? Thinking from Women's Lives* von Sandra Harding, speziell das Kapitel »Common Histories, Common Destinies.«

272 Frantz Fanon: *Die Verdammten dieser Erde*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1981, S. 30.

merkenwerte, von dem Fanon im Prozess der Dekolonisierung spricht, das Akteur*in-Werden der Kolonisierten, aber nicht nur das »irgendwie Agieren«, sondern das »privilegiert Agieren«, was heißt, sich zu ermächtigen und dabei neue Menschen zu schaffen. Nicht nur sich selbst als neuen Menschen zu schaffen, sondern neue Formen zu schaffen, in denen Menschsein gelebt werden kann.

Das ist ein dramatischer Unterschied. Sich selbst als Mensch zu schaffen, könnte heißen, es nach dem Vorbild der Unterdrücker*innen als Totalität zu tun, die ebenfalls die Perspektiven, die Anderen ausblendet. Aber neue Menschen zu schaffen, wie es Fanon schreibt, den Plural schon mitzubedenken, das heißt, ein Bewusstsein für die Perspektiven und Fragmente zu erhalten in diesen neuen Formen der Menschen. Es heißt, dem Zwang und den Disziplinarmaßnahmen den Rücken zu kehren. Und für das hier immer wieder aufgeworfene Beispiel der Wissenschaftler*innen heißt das, ihre Arbeit zu verrichten, indem sie – mich eingeschlossen – ihr Sein, ihr Selbst immer wieder aufs Spiel setzen. Sich aufs Spiel zu setzen heißt dann, dass man sich unterrichten lässt von den Perspektiven Anderer, die man selbst nie hätte einnehmen können, und ihnen nicht den eigenen Wert aufzuzwingen, sondern ihren Wert für die Anderen zu verstehen versuchen. Dies wäre im Sinne dessen, was Fanon schreibt, ein neues Sein von Wissenschaftler*innen aus dem ein verändertes Arbeiten, Weitergeben von Wissen und auch Leben folgen würde. Es würde nicht mehr die Diskontinuitäten aus Überlegenheit in Kohärenz aufzulösen versuchen, sondern eine Geschichte der Fragmente entstehen lassen. Es würde geschehen, was in den *Subaltern Studies* und prominent durch Chakrabarty und Spivak gefordert wird: ein Lernen von unten.

An diese Beschreibungen dekolonialer Theorie und Aktivität möchte ich nun etwas knüpfen, was wiederum nicht meiner Kreativität entspringt, sondern das unter anderem von Riley

Snorton in *Black on Both Sides* nahelegt wird.²⁷³ Es ist die Verknüpfung des Kampfes gegen Kolonialismus und Rassismus, mit dem Kampf für geschlechtliche und sexuelle Selbstbestimmung. Die Ähnlichkeiten werden vor allem dann ersichtlich, wenn man benennt, worum in beidem gekämpft wird: Selbstbestimmung und Gleichberechtigung, Freiheit von Unterdrückung, Ausbeutung, Gewalt und Mord, die sich wegen der eigenen Identität gegen einen richten. Genauso zeigen sich Ähnlichkeiten im Vokabular, das genutzt wird, um diese Ungerechtigkeiten aufzuarbeiten und zu bekämpfen, ebenso wie die gefühlte Überlegenheit der Anderen.

So schreibt auch Butler, die Person, die ich hier als Referenz nutzen werde, bei Fragen der Kohärenz und Diskontinuität und dem Kampf gegen Totalität an:

»Die Konstruktion der Kohärenz verschleiert jene Diskontinuitäten der Geschlechtsidentität, wie sie umgekehrt in den hetero-, bisexuellen, schwulen und lesbischen Zusammenhängen wuchern, in denen die Geschlechtsidentität nicht zwangsläufig aus dem Geschlecht folgt und das Begehren oder die Sexualität im allgemeinen nicht aus der Geschlechtsidentität zu folgen scheinen.«²⁷⁴

Die Kohärenzerzeugung, oder eben die Überlegenheit demonstrierende Form des Umgangs mit Diskontinuität, Perspektiven und Anderen wird auch in den Worten Butlers zu einem Problem, das als Werkzeug dient, die wuchernden Vielfältigkeiten des Auslebens von Geschlecht und sexueller Orientierung zum Verschwinden zu bringen, und das nicht nur im Kontext der LGBTQIA*-Community, sondern auch im Kontext von Heterosexualität. Denn auch dort wird sich jeder Lust, jedem Be-

273 Vgl.: C. Riley Snorton: *Black on Both Sides. A Racial History of Trans Identity*. Minneapolis: Minnesota University Press 2017, S. IX.

274 Butler: *Das Unbehagen der Geschlechter*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1991, S. 199f.

gehren verwehrt (oder ihm nur im Geheimen nachgegeben), das in irgendeiner Form an die inkohärenten Perspektiven und Lebensformen erinnert, die aus der LGBTQIA*-Community permanent die Kohärenz der Heteronormativität und deren Überlegenheitsgefühl in Frage stellen.

Dass darüber hinaus auch die Praktiken der Unterdrückung gerade mit Bezug auf die Geschichte von trans Personen, Cross Dresser*innen, Drag Queens und Drag Kings Ähnlichkeiten zu dem gerade Vorgestellten haben, möchte ich im nächsten Abschnitt ausführen. In ihm wird es darum gehen, dass nicht eine Nation, ein Nationalgefühl und die Überlegenheit in der Dokumentation der Nationalgeschichte als Ausgangspunkt dienen, sondern die Geschichte der *Transgender Warriors* in der Form, in der Feinberg sie vorgelegt hat.

Die Fragmentierung der Seele

»In der Abenddämmerung des 13. Mai 1839 waren in der westwalisischen Landschaft Hörner, Trommeln und Schüsse zu hören. Der Schrankenwärter, der an die Beleidigungen der Bauern gewöhnt war, die für die Benutzung der Straßen Mautgebühren zahlen mussten, mag von den Geräuschen wenig gehalten haben. Bewaffnete männliche Bauern in Frauenkleidern stürmten zu Pferd heran und schwenkten Mistgabeln, Äxte, Sensen und Gewehre. Als sie das Tor stürmten, brüllte ihr Anführer: »Es lebe das freie Recht! Mautstellen frei für Kohlengruben und Kalköfen!« Diese Forderungen wurden von einer Kakophonie aus Musik, Rufen und Gewehrschüssen untermalt. Die aufständischen Truppen zerschlugen die Mautschranken und ritten siegreich davon.

Sie nannten sich »Rebecca und ihre Töchter.«²⁷⁵

275 Feinberg: *Transgender Warriors. Making History from Joan of Arc to Dennis Rodman* Boston: Beacon Press 1996, S. 75: »At dusk on May 13, 1839, a call of horns, drums, and gunfire could be heard across the western Welsh countryside. The turnpike gatekeeper, accustomed to insults from farmers who had to pay tolls to use the roads, may have thought little of the sounds. Armed male peasants,

Sie erkämpften sich an diesem Tag ihr Recht, und sie fragmentierten die Praktiken der Herrschenden. Sie parodierten sie und die überlegene Kavallerie und ihren Anspruch, die Straßen zu sichern, was nichts anderes bedeutet, als alle Personen an ihrem angestammten Platz und der auferlegten Art und Weise zu leben zu halten. »Rebecca and her daughters« parodierten die Herrschaft selbst, indem sie mehrere Grenzen nicht nur überschritten, sondern sie fragmentierten und die bestehende Ordnung fragmentierten.²⁷⁶

Was daran wirklich spannend ist, ist, dass speziell diese Fragmentierung der Rollenklischees unter der Landbevölkerung nicht zu absurden Hassreden, Gegenreden oder Angriffen führte, sondern zu Unterstützung und Solidarität.²⁷⁷ Genauso wie auch bei Jeanne d'Arc wurde der Wechsel zu einer Kleidung, die für ein anderes Geschlecht und später sogar solche, die für einen anderen Stand (Rüstung, Pelz und Schlachtross) vorgesehen war, nicht zu einem Grund, ihr und ihnen zu misstrauen – zumindest auf Seiten der Landbevölkerung und der Unterdrückten. Vielmehr war der Wechsel der Kleidung bei Jeanne d'Arc ein Grund dafür, dass sie von ihren Zeitgenoss*innen als von Gott gesegnet betrachtet wurde.²⁷⁸ Diese Kleidung und der Umstand, dass Jeanne d'Arc nicht nur die Kleidung des ihr

dressed as woman, thundered up on horseback, waving pitchforks, axes, scythes, and guns. As they stormed the gate their leader roared: ›Hurrah for free laws! Toll gates free to coal pits and lime kilns!‹ These demands were punctuated by a cacophony of music, shouts, and shotgun blasts. The rebel troops smashed the toll barriers and rode away victorious. They called themselves ›Rebecca and her daughters.‹

276 Es muss an dieser Stelle leider erwähnt werden – für den Hinweis danke ich meinem Lektor besonders – dass es deutliche Indizien gibt, dass es unter einigen der Mitglieder der »Rebecca and her daughters« gängig war, sich das Gesicht zu schwärzen. Damit zeigt sich leider nur zu deutlich, dass das Aufbegehren gegen ein Unrecht nicht mit einem Wissen oder Bewusstsein für andere mögliche Formen der Unterdrückung einhergehen muss. Vgl.: <https://www.historic-uk.com/HistoryUK/HistoryofWales/The-Rebecca-Riots/>, abgerufen am 13.09.2022.

277 Feinberg: *Transgender Warriors. Making History from Joan of Arc to Dennis Rodman* Boston: Beacon Press 1996, S. 75.

278 Ebd. S. 31.

zugesprochenen Geschlechts und Standes nicht tragen wollte, sondern sogar – immerhin war sie Heerführerin von 10 000 Personen – die Kleidung des Adels, Gold und Pelze trug und ein prächtiges Pferd in die Schlacht ritt, waren Anklagepunkte, die später zu ihrer Hinrichtung auf dem Scheiterhaufen beitrugen, bei der alles brennen sollte, was sie trug, damit deutlich sichtbar wurde, wie ihr Körper aussah.²⁷⁹

All das und noch mehr Indizien führt Feinberg an, um deutlich zu machen, dass nicht nur in Kulturen außerhalb von Europa ein Wissen und ein zumindest wertschätzender Umgang mit Personen stattgefunden haben muss, deren Darstellung von Geschlecht aus dem Rahmen der heteronormativen Binarität nicht nur herausfällt, sondern diese sogar völlig ad absurdum führt. Wie sollte es sonst verständlich sein, dass – gerade zu einer Zeit, in der in Europa die Kirche jede Anomalie der Geschlechter verbat und völlig unterdrückte – eine Verehrung von Jeanne d’Arc und Solidarität mit »Rebecca and her daughters« entstand. Es war nicht trotz ihres Cross-Dressings, sondern vielleicht sogar gerade wegen ihrer uneindeutigen oder gewandelten Geschlechtsidentität, so legen es die historischen Dokumente nahe, die dank Feinberg einer nicht heteronormativen Interpretation unterzogen wurden. Cross-Dressing und diverse Geschlechter könnten auch in Europa Teil der nichtchristianisierten Kulturen gewesen sein. Und die Hochachtung, Verehrung und große Solidarität für die Menschen, die in »unpassender Kleidung« Kämpfe anführten, spricht dafür, dass man nicht schon immer und überall in Europa trans Personen, Cross-Dresser*innen oder Drag Kings und Queens verachtet und verfolgt hat. Diese Indizien sollten natürlich nicht über die mordhungrige Gewalt und Verfolgung hinwegtäuschen, denen sowohl »Rebecca and her daughters« als auch Jeanne d’Arc ausgesetzt waren. Sie wurden von den herrschenden Verhältnissen eingeholt und verurteilt.

279 Ebd. S. 34–36.

Diese Perspektive erscheint in einer Reihe, die Feinberg mit der Geschichte der Two-Spirits der First Nations beginnt, nämlich eine der Geschlechtervielfalt, wie sie vor der Christianisierung (Monotheisierung) und den Anfängen der patriarchalen Ordnung vorhanden war. Mit der Möglichkeit zumindest, dass Geschlechtervielfalt und diejenigen, die sie explizit leben, nicht nur nicht verfolgt, diskriminiert und getötet worden, sondern dass man ihnen Respekt entgegenbrachte.²⁸⁰ Aus dieser Erzählung in *Transgender Warriors* erwächst auch ein weiterer, weit weniger erfreulicher Hinweis auf das Vorhandensein von Geschlechtervielfalt in Europa, in dem sich aber die Folgen von Überlegenheitsansprüchen und -glauben zeigen.²⁸¹

In den Berichten der europäischen Kolonisator*innen finden sich sehr detaillierte und erkennende Aufzeichnungen über »Two-Spiritedness«²⁸², in denen die angebliche Abscheulichkeit und das unchristliche Verhalten nur allzu deutlich und klarsichtig beschrieben werden. Woher kommt das Wissen darüber? Wie konnten diese ersten Dokumente der Kolonisierung der nord- und lateinamerikanischen Kontinente so klar benennen, was sie sahen, ohne schon ein Wissen davon zu haben, dass es so etwas gibt? Und – um noch weiterzugehen – wieso sollten monotheistische Religionen Verbote für und Disziplinarmaßnahmen gegen Geschlechtervielfalt erlassen, wenn es diese überhaupt nicht gegeben haben sollte?²⁸³

Die Geschichte von trans Personen und Geschlechtervielfalt wurde eliminiert. Sie wurde auf Grund eines Glaubens an die eigene Überlegenheit, die Überlegenheit der Heterosexualität und der Geschlechterbinarität gewaltvoll entfernt, um der postulierten Notwendigkeit dieses Glaubens gerecht zu werden. So

280 Vgl. ebd. S. 21 ff.

281 Vgl. Laura Miles: *Transgender Resistance. Socialism and the fight for trans liberation*, London: Bookmarks 2020, S. 20 ff.

282 Vgl. Feinberg: *Transgender Warriors. Making History from Joan of Arc to Dennis Rodman*. Boston: Beacon Press 1996, S. 29.

283 Vgl. ebd. S. 49 ff.

wurden Heteronormativität und Binarität als *die* richtige Form zu leben festgeschrieben und gleichzeitig andere Formen zu leben aus der Dokumentation entfernt, jedes Überschreiten hart bestraft, und das geschieht im Großen und Ganzen heute noch. Kein queeres Leben ist völlig sicher, keine Geschichte und Erlungenschaft aus und durch die Community vollständig abgesichert, nicht in einem Akt heteronormativen Zurückschlagens wieder der Vernichtung anheimzufallen, wenn sich wieder einmal die eigene geglaubte Überlegenheit manifestieren muss, da man es für eine biologische oder historische Notwendigkeit hält, über Anderen zu stehen, ihre Perspektiven und damit sie selbst eliminieren zu können.

Ganz im Gegenteil ist nun der Kampf gegen diese totalisierenden Versuche des Überlegenheitsgefühls einer, der nicht vereinheitlicht, nicht die eigene Perspektive zur überlegenen, notwendig einzigen macht. Auch und besonders dann nicht, wenn es darum geht, die Vielfalt der Perspektiven in ihrem Wert zu wahren, wenn man die eigene Geschichte und Ähnlichkeiten in den Kämpfen zu suchen bestrebt ist. Eindrucksvoll stellt Feinberg diese Fragmentierung der eigenen Perspektive und damit auch des eigenen Selbst und der eigenen Seele dar, wenn sie*r schreibt:

»Ich kann mir nicht vorstellen, dass die crossdressed Bauern und Arbeiter über sich selbst auf dieselbe Weise nachgedacht haben wie die heutigen Drag Queens, Transsexuellen oder heterosexuellen Crossdresser. Ich bin als Fabrikarbeiterin aufgewachsen, also kann ich mein Bewusstsein auch nicht mit dem eines Leibeigenen im Feudalismus vergleichen.

Aber ›Rebecca‹ war und ich bin Teil der großen, ausgebeuteten Arbeiterklasse. Das ist eine wichtige Verbindung zwischen einer crossdressed Bäuer*in und mir. Transgender wurde von den herrschenden Klassen unserer beiden Systeme geächtet – vom feudalen Adel ebenso wie von modernen Industriellen. Die Stonewall-Rebellion in Greenwich Village, angeführt von schwarzen und lateiname-

rikanischen Drag Queens, und der Aufstand von Rebecca und ihren Töchtern in Wales sind beides Aufstände gegen die Unterdrückung, angeführt von Crossdresser*innen.«²⁸⁴

Und natürlich kann auch ich mich nicht in ihre Reihen stellen und eine Übereinstimmung dessen, was erlebt wurde, mit dem, was ich erlebe und was mich aus der überlegenen Perspektive drängt, behaupten. Ich bin eine weiße, christlich sozialisierte Person mit einem abgesicherten ökonomischen Hintergrund aus einer deutschen Akademiker*innenfamilie. Ich erleide nicht dieselben Probleme, wie sie Feinberg durchmachen musste. Schon gar nicht kenne ich also die Erfahrungen von Bäuer*innen aus dem 15. oder 19. Jahrhundert. Ich haben nicht dieselbe Perspektive wie »Rebecca and her daughters«. Worin wir uns aber dennoch gleichen, ist in einer nicht in die Zwänge passenden Geschlechtsdarstellung und dem Kämpfen gegen die bestehende Ordnung. So verschieden und getrennt wir auch sind, sind wir doch Perspektiven einer sich nicht überlegen fühlenden Geschichte, deren multiple Perspektiven erst wieder aufgebaut und neu kreiert werden müssen, um in der Parodie der Herrschaft sowie ihrem Gefühl der Überlegenheit selbst fortzufahren und nicht eher innezuhalten, bis die angebliche Überlegenheit sich in der Parodie versteht und selbst beginnt, an ihrer Demontage zu arbeiten, indem sie zu- und hinhört, indem sie ihre eigene Seele fragmentiert.

284 Ebd. S. 81: »I don't imagine that the peasants and workers who cross-dressed for battle thought about themselves in the same way as modern-day drag queens or transsexuals or heterosexual crossdressers do. I grew up as a factory worker, so I can't compare my consciousness to that of a serf under feudalism, either. But »Rebecca« was, and I am, part of the huge, exploited laboring classes. This is an important connection between a cross-dressed peasant and me. Transgender has been outlawed by the ruling classes of both our systems – feudal nobility and modern industrialists alike. The Stonewall Rebellion in Greenwich Village led by Black and Latina drag queens and the insurgency of Rebecca and her daughters in Wales are both uprisings against oppression, led by cross-dressed individuals.«

Die Lust am Mord

Bis hierhin habe ich in diesem Versuch über Überlegenheit vorrangig versucht zu zeigen, welche Gewalttätigkeit darin liegt, sich aus einem Gefühl der Überlegenheit auf Andere zu beziehen und dabei ihre Perspektiven und Geschichten und dadurch die Anderen selbst zum Verschwinden zu bringen. In diesem letzten Abschnitt werde ich mich nun der extremsten Form des Sich-überlegen-Fühlens zuwenden, der Lust am Mord, der Mordlust.

Ich habe während des gesamten Versuchs immer wieder etwas über den Glauben an die notwendige Überlegenheit Einiger über Andere gesprochen. Ob diese nun biologistisch fabuliert wird, wie in Rassismus und Transfeindlichkeit, oder auf historische Entwicklungen als notwendige Gesetzmäßigkeit verweist, die einen heute nicht zu verkehrenden Status der Welt geschaffen haben sollen, wie im Neokolonialismus und Kapitalismus, spielt dabei für diesen Text keine übermäßige Rolle, da die Wirkung des Scheins das ist, was mich interessiert, nicht die fadenscheinige Geschichten, die zu seiner Begründung herangezogen werden und die doch nie mehr als Menschenfeindlichkeit und das Festhalten an der eigenen angeblichen Überlegenheit beweisen.

Das, worüber ich nun also auf den letzten Seiten dieses Buchteils zu sprechen kommen möchte, ist die Lust am Mord, die sich ausbildet, wenn man die Überlegenheit in vollem Umfang als Notwendigkeit versteht. Es geht also um ein Gefühl, über das bisher kaum geschrieben wurde. Hinweise darauf finden sich u. a. in den Texten von Klaus Theweleit und Susanne Kaiser, die beide untersuchen, welche Auswirkungen der Glaube an eine männliche Überlegenheit hat und wie aus dieser Sozialisation eine fast manische Lust am Mord entstehen kann.²⁸⁵ Das end-

285 Vgl. Kaiser: *Politische Männlichkeit*, S. 95 ff. Es wäre spannend, an dieser Stelle den englischsprachigen Diskurs, um den Begriff des *Entitlement* einzubeziehen, doch leider kann ich nicht beanspruchen, mich dafür auch nur ansatzweise

gültige, brutale Zerstören und Verstümmeln der Andersheit bleibt als einziges Mittel, das Selbst als Einheit zu erhalten, da alles Störende in den Akt der Vernichtung der Anderen gelegt werden kann, um es an ihnen auszumerzen.

Gegen die Fragmentierung des Selbst steht eine Lust daran, alles, wirklich alles, was dieses Selbst stören kann, was es hinterfragt und damit die Überlegenheit der eigenen Perspektive durch das Aufführen von Alternativen und Andersheit, durch das Vorhandensein von Anderen unterminiert, auszulöschen. Theweleit beschreibt detailliert und mit großer Hingabe an ein furchtbares Thema sowie dem Mut, die erschreckenden Erzählungen minutiös durchzuarbeiten, in einem Kapitel mit dem Titel »Lustmord« ein Verhalten bei Soldaten, in dem sich die Transformation des Begehrens zeigt.²⁸⁶ Es wird aus dem Begehren der Liebe ein »*Notwehrraffekt*« zusammengesetzt aus Angst und Lust.²⁸⁷ Was mich für diesen Text daran besonders interessiert, ist die Bezeichnung »*Notwehrraffekt*«. Denn was da als Notwehr betitelt wird, ist das strukturelle Angreifen von Gesäß, Mund, Hals und Unterleib weiblicher Körper durch die Soldaten zu Pferden, mit Peitschen, Gewehrkolben, mit allem, das als Verlängerung und Ergänzung des eigenen Körpers dienen kann.²⁸⁸

Theweleit interpretiert dies als Verschiebung des sexuellen Begehrens hin zu einem gewaltvollen Begehren, das den Höhepunkt in der Betrachtung der grausam getöteten Frau findet.²⁸⁹ Diese Studien Theweileits zur Transformation des Menschen in den soldatischen Mann und die Gräuel, die dadurch sowohl dem Soldaten, aber noch viel mehr denen angetan werden, die zu Opfern werden, sind nun nicht einfach nur Transformationen durch Gewalt, es sind Transformationen, die grundiert

genug mit diesem Diskurs auszukennen. Ich hoffe, dies an späterer Stelle irgendwo wieder aufgreifen zu können.

286 Vgl. Theweleit: *Männerphantasien*. Berlin: Matthes & Seitz 2019, S. 224.

287 Ebd.

288 Vgl. ebd. S. 234, 236.

289 Vgl. ebd. S. 237.

werden mit dem vollständigen Glauben an die zur Gewissheit stilisierten Überlegenheit der eigenen Art und Weise zu leben und die Erfahrungen richtig und zwar *alleinig richtig* zu deuten, die man macht. Der vermittelte Glaube an die Notwendigkeit der eigenen Überlegenheit, Stärke, Umsicht, Rationalität und die Wichtigkeit der eigenen Aufgabe und vor allem die Richtigkeit der Mittel, die man zur Erlangung der eigenen Ziele und der Bestätigung der eigenen Position einsetzt, führen zu einem Gewebe der Überlegenheit, das, je engmaschiger und vielfältiger es angelegt ist, stärkere und intensivere Abwehrreaktionen hervorruft, wenn die unhinterfragte Dokumentation der Überlegenheit nicht mehr einfach vonstattengehen kann.

Anders gesagt, wenn beispielsweise die vor diesem Kapitel beschriebenen Formen der Eliminierung von Perspektiven und Menschen durch die einseitige Dokumentation und das Radieren der Geschichte der Anderen nicht mehr reibungslos funktionieren, wenn es zu Widerspruch, Angriffen gegen die Dokumentator*innen und zur Erzählung anderer Geschichten kommt, die die Perspektivität wertschätzen, dann entstehen aus der Überlegenheit heraus Abwehrreaktionen, die, je intensiver die Verteidigung der Perspektiven die vollständige Überlegenheit in Frage stellt, eine Lust am Mord hervorrufen kann, daran, alles zu vernichten, was der Gewissheit der Überlegenheit widerspricht.

Lust am Mord ist es deshalb, weil es nach der Vernichtung der Anderen, der Perspektiven und der Fragen die Festigung der Gewissheit der Überlegenheit eine Genugtuung erzeugt. Es entsteht eine Erleichterung, da die Fragmentierung des eigenen Selbst, der glorreichen Nation, der einzig richtigen Vorstellung davon, wie Menschen ihr Geschlecht oder ihre Sexualität ausleben dürfen, Einhalt geboten wurde. Endlich stört – zumindest für den Moment – nichts mehr das Gefühl der Überlegenheit.

Um es mit einem Beispiel zu verdeutlichen, das gleichzeitig diesen Gedankengang und den Versuch über Überlegenheit abschließen soll: Ich bin gut, alles was ich tue, ist gut und dient

nur dem Wohle anderer Menschen, da ich Teil der großartigsten Nation überhaupt bin und für diese kämpfe. Unsere Gesetze und die Art und Weise, wie wir leben, sind die besten, die man sich vorstellen kann. Wie sollte also etwas, das ich tue, nicht das Richtige sein? Wieso sollte es nicht stimmen, dass wir den Anderen die Zivilisation und das gute Leben bringen? Wir tun das Gute und Richtige! Wie kann es also sein, dass diese Ungehörigen aufbegehren, dass sie uns vorwerfen, ihnen ihre Art zu leben genommen zu haben, ihnen gar Gewalt angetan zu haben? Wie können sie es wagen? Wie können sie nur in Frage stellen, was wir für sie tun und getan haben? Wie können sie es wagen, uns vorzuwerfen, wir hätten nichts Gutes gebracht, sondern nur Unheil, Verderben und das Ende ihrer Art zu leben? Sie wollen das Gute nicht sehen. Sie wollen uns weismachen, wir wären die Bösen, dass unsere Geschichte eine der Unterdrückung und Ausbeutung ist und nicht eine der Rechtschaffenheit. Wir sind doch gut. Und wenn sie das nicht sehen, müssen wir es ihnen beibringen, zur Not auch mit Gewalt! Und wenn das nicht reicht, dann müssen sie verstummen.

Kommt es dann wirklich so weit, dass die Anderen zum Verstummen gebracht werden, der Mord an ihnen das Ärgernis der gestörten Überlegenheit beseitigt, wird es wieder möglich, sich überlegen zu fühlen. Die als Gefahr erfahrene Fragmentierung der Überlegenheit führt im Äußersten zu einer Abwehrreaktion gegen diejenigen, die dies hervorrufen. Ich habe bisher darauf verzichtet, die wirklich schrecklichen Zitate aus Theweleits Buch anzuführen oder die umfänglichen Gräueltaten des Kolonialismus, des christlichen Fundamentalismus (wie beispielsweise durch die Inquisition), des Nationalismus oder anderer heteronormativer Totalitätsphantasien aufzuführen. Das liegt daran, dass sie mittlerweile deutlich benannt und bekannt sind, und hoffentlich zum Allgemeinwissen zählen.

Zuletzt möchte ich hier noch auf eine Besonderheit hinweisen, die ich dem Gefühl der Überlegenheit, das bis zur Mordlust

gehen kann, einräumen muss: Wer in dieser Weise die eigene Perspektive in einem Gefühl der Überlegenheit als notwendig beste und einzig richtige empfindet, die*r hängt etwas an, das so vollkommen verschieden von etwas Demokratischem ist, dass es mir schwerfällt, Überlegenheit als etwas anderes zu sehen als eine permanente Herausforderung für die Demokratie. Ein demokratischer Umgang wäre wohl der, sich in jedem Moment, in dem man darauf hingewiesen wird, dass man sich überlegen fühlt, auf den Hinweis zu hören. Es heißt, ernst zu nehmen, dass man Perspektiven übergehen könnte, nicht weil man sich mit ihnen beschäftigt hätte und sie so möglicherweise sinnvoll beiseitelassen kann, sondern, weil man die eigene sowieso für die einzig wahre hält. Dies wäre eine Möglichkeit, um sich am Schluss von diesem Gefühl der Überlegenheit zu lösen. Sollte dies nicht geschehen, begibt man sich in die Gefahr, die Perspektiven und damit die Anderen zu löschen.

Trotz Ausbildung

Bevor ich mich in den nachfolgenden Bereichen expliziter mit Bildung und Trotz beschäftige, möchte ich zu Beginn des letzten Teils dieses Buches noch einmal auf die Begriffe »Politisierung« sowie »Demokratie« zurückkommen, um dadurch den verstreuten Vorkommen im bisherigen Text einen gemeinsamen Fokus zu geben. In der Einleitung schrieb ich zur Politisierung, dass sie in Bezug auf Gefühle bedeutet, die kollektivierenden Eigenschaften zu gebrauchen, um sie auf ein politisches Ziel einzuschwören. Das heißt nicht, populistisch oder propagandistisch agieren zu müssen, sondern auch demokratisch agieren zu können. Zu politisieren bedeutet eben, den Bezug auf Emotionen aus einer angeblich von Politik befreiten, individualistischen Empfindsamkeit herauszuholen, genauso wie es eine Politisierung war, Gefühle aus dem Bereich des Sozialen und Kollektiven zu verbannen, um eine angeblich rein rationale, männliche, individualistische Politik zu schaffen. Politisieren heißt also eine heterogene Bestimmung des Bezugs – in diesem Fall auf Gefühle.

Dort anzuhalten, hieße aber, die Analyse abzubrechen, obwohl die Arbeit doch gerade erst einsetzt, die Vorbereitung weder abgeschlossen noch ein Weg, eine Möglichkeit damit beschrieben wäre. In den Worten von Donatella Di Cesare wäre es eine Verengung des politischen Handelns »auf die kommunikative Sphäre[,] in der es beweisen können muss, zwischen einander widerstrebenden Ideen, Interessen und Zielsetzungen zu vermitteln«. ²⁹⁰ Was überdies bisher schon deutlich geworden sein sollte, ist, dass ich – manchmal fast emphatisch – für die Demokratie plädiere. Nach den vorstehenden Worten Di Cesares, die sie in einem Kontext schreibt, der sich kritisch mit der unbedingten Identifikation der Philosophie mit demokratischem Denken auseinandersetzt, ²⁹¹ sei

290 Donatella Di Cesare: *Von der politischen Berufung der Philosophie*. Berlin: Matthes & Seitz 2020, S. 113.

291 Vgl. ebd.

noch Folgendes zu ihrer Theorie gesagt: Demokratie bedeutet für sie ein Identifizieren mit dem Aushandeln und einer vorgeblichen Vogelperspektive, also eine deliberative Haltung, die eine Involviertheit in den Prozess und das Verhandelte selbst künstlich verneint. Diese kluge und wichtige Kritik Di Cesares, die die Gemeinschaft der Philosophie mit den bestehenden Strukturen zeigt, gilt es für mich ernst zu nehmen – gerade, weil ich mit Demokratie etwas anderes verbinde. Nicht in dem Sinne, dass es nicht ebenfalls Teil demokratischer Prozesse wäre, Bestehendes zu erzeugen und gerade das, was einen demokratischen Anschein erhält, nicht fallen zu lassen, es nicht aufzugeben. Aber es gibt eben auch Momente der Demokratisierung, die neue Bereiche erst erschaffen, nicht in der Aushandlung zwischen undemokratischen, menschenfeindlichen und demokratischen Annahmen, sondern zwischen Anderen und deren jeweils anderen, nicht einander lebensgefährdenden demokratischen Ansichten.

Die Gemeinschaft mit der hegemonialen Vorstellung ergibt sich für den vogelperspektivischen, deliberativen Blick besonders deshalb, weil eine Aushandlung über die Themen geschieht, ohne explizit zu machen, dass man selbst Interessen für den einen oder den anderen Punkt hat, oder darin, dass keine der Parteien ihre Punkte zur Gänze durchsetzt. Das Finden eines Kompromisses geschieht dann ohne das Eingeständnis, selbst vom Ergebnis betroffen zu sein, vom bestehenden System zu profitieren, da man von ihm ja beauftragt wurde, zu vermitteln, und dadurch, wenn gleich nicht notwendig in den abzuwägenden Punkten, doch in der Praxis des Abwägens immer die eigenen Interessen vertritt. Dies führt natürlich nicht dazu, das Bestehende abzuschaffen oder über seine Überwindung nachzudenken, sondern das Bestehende in ein Licht zu rücken, in dem es sich – salopp gesagt – besser verkaufen lässt. Dieses Ende des Argumentes mag abgeschmackt scheinen, doch ist die Veränderung der Beleuchtung, damit es besser vermarktbar ist

in einem kapitalistischen System, nie nur eine zu oft gehörte Metapher, sondern immer auch angebracht. Wer profitiert, ist in diesem Beispiel, die im Angesicht der Ungerechtigkeit deliberativ philosophierende Person, die ihre Involviertheit außen vorlässt, und damit die Stellung sichert.

»Die Philosophie identifiziert sich mit der Demokratie.«²⁹² Dieser Satz ist in Di Cesares Ansinnen eher ein Vorwurf, als eine positive Bemerkung. Und doch möchte ich beschreiben, was es in meiner Vorstellung bedeutet, der Demokratie verschrieben zu sein. Es heißt, sich in einer pluralen, wertschätzenden, kämpferisch auf Freiheit und Gleichheit bedachten Art und Weise etwas oder jemandem zu zuwenden. Und dies bedeutet dann, der Vielheit, der Multiplikation, der nicht ausschließenden Andersheit des Unbewussten selbst gerecht werden zu können, weil es immer um die Sache selbst und die Involviertheiten mit ihr geht – und das heißt auch um das eigene Verstricksein mit ihr. Das heißt aber nicht, sich mit einer konkreten und gerade bestehenden staatlichen Ordnung identifizieren zu müssen. Diese Identifizierung mit dem Status quo verdiente tatsächlich nichts weiter als den Vorwurf, sich an der Naturalisierung des Unrechts zu beteiligen.²⁹³

Di Cesare führt ihre Argumentation darüber hinaus zu einer Formulierung, einer Definition, die lautet: »Politik [ist] eine Forderung nach Gerechtigkeit«,²⁹⁴ und damit verknüpft fordert sie, dass »es endlich der Artikulation eines Anarchismus der Verantwortung [bedarf]«. ²⁹⁵ Wenn ich richtig verstehe, was damit gemeint ist, dann heißt das nicht – worauf man mit einem argwöhnisch verkürzenden Blick wohl kommen könnte – eine Willkür der Verantwortung, bei der niemals klar wäre, wer, wie, wo und warum Verantwortung übernimmt. Vielmehr erscheint

292 Ebd.

293 Ebd. S. 152.

294 Ebd. 154.

295 Ebd.

es als die Forderung nach einer Form der Verantwortung, die nicht wie jetzt im Nirgendwo vergeht, in den Institutionen verschoben und bis zur Unkenntlichkeit bürokratisiert ist,²⁹⁶ sondern die kollektiv übernommen wird und werden kann, da auch die Beteiligung an dem, was verantwortet werden muss, durch kollektive Beteiligung am Prozess ermöglicht wird. Ich glaube, dass das zusammen mit Etienne Balibar gedacht werden kann, der schreibt – natürlich auf etwas anderes bezogen, aber doch an dieser Stelle sehr passend: »Dem entspricht eine Politik, die in der Emanzipation ebenso wenig aufgeht, wie in der Veränderung und deren ethischen Horizont, den ich als *Zivilität* bezeichnet habe.«²⁹⁷ Warum sehe ich eine Verbindung darin? Weil auch Balibar darauf besteht, keine Identifikation der Politik mit genau einem Ziel zu verfolgen. Die Forderung nach Gerechtigkeit, so wie Di Cesare es als Definition für Politik gibt, ist nun genau dies; nicht ein Ziel, sondern eine immer wieder entstehende und sich verändernde Menge an Zielen aus unterschiedlichen Richtungen, die nicht durch ein einziges Manöver oder eine einzige Stoßrichtung erreicht werden können.

Eine der Richtungen und Optionen, die in der Theorie erst völlig aus dem Blick geraten ist und nun aber, gedrängt von der politischen Praxis beispielsweise der Stonewall-Proteste und des Feminismus, wieder in den Ring des Diskurses und der Politik geführt wurde, auf die oben Gesagtes zutrifft, ist die, den Emotionen, den Gefühlen und der gemeinsamen, der kollektiven Empfindung und Aufarbeitung Raum zu bieten. Ein Beispiel dafür sind die in Wien nach jedem Femizid stattfindenden Demonstrationen und Demonstrationzüge, die durch *Claim the Space* und die *AG Feministischer Streik* organisiert werden. Bei diesen Veranstaltungen ist das verlautbarte Ziel, die Trauer über

296 Vgl. Paul*A Helfritsch: *Aus der Nacht in den Tag. Ein philosophisches Plädoyer für die plurale Gesellschaft*. Bielefeld: transcript 2022, S. 37 ff.

297 Étienne Balibar: *Der Schauplatz des Anderen. Formen der Gewalt und Grenzen der Zivilität*. Hamburg: Hamburger Edition 2006, S. 13.

den immer wieder erzwungenen Verlust von FLINTA*²⁹⁸ nicht im Stillen, nicht alleine und individualisiert, sondern gemeinsam auf die Straße zu tragen. Sie damit der Individualität und deren Schranken zu entreißen, sie gleichsam mit Wut in die Öffentlichkeit zu tragen, um kollektiv etwas in diese Öffentlichkeit zu zwingen, was wiederum gehört werden muss, weil es gerecht wäre, wenn alle es hören würden. Gerecht wäre es, weil die Strukturen unserer Gesellschaft solange besonders Gewalt bis zur Tötung gegen FLINTA* hervorbringen wird, wie diese Gesellschaft auf patriarchalen, sexistischen und anderen feindlichen Strukturen aufgebaut ist. Denn in diesen Strukturen gilt das Leben dieser Personen wenig – besonders dann, wenn sie zu Diensten sind. Fügen sie sich nicht in die gegebenen Rollenbilder, sind sie einer Gewalt frei ausgesetzt und werden gezwungen, diese zu erleiden. Dies trifft besonders für Österreich zu, das im Vergleich zu vielen anderen Ländern Europas eine höhere Mordrate an Frauen hat. Und so zeigt sich in mehreren Aspekten der Bezug zum oben Gesagtem, denn hier geht es um eine Politik, die nicht das Bestehende verwalten will, die aber auch nicht in der Emanzipation vollkommen aufgeht, sich am Horizont gleichberechtigter Zivilität bewegt und Emotionen im Raum der *Öffentlichkeit kollektiv erscheinen lässt*.²⁹⁹ So werden die Gefühle – hier das der Trauer und der Wut – auf der Straße im Ansinnen der Gerechtigkeit kollektiviert. Das könnte es heißen, sie zu politisieren, sie zu demokratisieren.

298 Die Abkürzung steht für Frauen, Lesben, Inter, Non Binary, Trans, Agender und *. Sie wird von der Gruppe selbst verwendet.

299 Vgl. Judith Butler: *Gefährdetes Leben. Politische Essays*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2005, S. 23.

Was heißt hier Politisierung? Wohin führt die Demokratisierung der Gefühle?

Bevor ich hier nun die Aufklärung dessen fortsetze, was ich unter Politisierung verstehe, will ich eine Kritik am Bereich des Politischen und der Tätigkeit der Politik aufführen, die sich aus dem nachfolgenden längeren Abschnitt ergibt, in dem Geoffrey de Lagasnerie über das politische Bewusstsein spricht, also über das, was sich in politischer Tat, politisiertem Körper und Gefühl, was sich im politischen Raum darstellt. Er schreibt:

»Wenn wir eine Eigenschaft unseres politischen Diskurses hervorheben sollten, dann wäre das die Tatsache, dass seine Sprecher – gleichsam systematisch – dadurch Positionen beziehen, dass sie Verzerrungs- und Mystifizierungsprozesse bedienen. Es ist, als ob der Wortschatz und die Sprache dieses Bereichs eine Funktion ausüben, die im Gegensatz zu ihrer eigentlichen Aufgabe steht, und nicht dazu dienen, etwas zu benennen, sondern zu verbergen. Sich selbst zu belügen, sich selbst gerade in dem Moment zu verfehlen, in dem man behauptet, über sich zu sprechen, wäre das Kennzeichen unserer Position als politisches Subjekt. Es ließe sich nicht einmal behaupten, dass in unserem politischen Diskurs eine Verzerrungslogik am Werk ist, vielmehr müsste man sagen, dass unser politischer Diskurs gänzlich auf der Grundlage von Verzerrungen erzeugt wird. Politisch zu denken, scheint zu implizieren: *in Fiktionen zu denken*.«³⁰⁰

In Fiktionen zu denken, diese zu erzeugen und dabei zu verfehlen, wen oder was man versucht, auszusprechen, das entbehrt nicht einer gewissen alltäglichen Evidenz, sobald man sich den politischen Diskursen zuwendet – seien es solche über Geschlecht, Herkunft, Migration, Zugehörigkeit, Rassismus oder weißen Terror.³⁰¹ Überall dort, wo Privilegierte sich anschicken,

300 Geoffrey de Lagasnerie: *Das politische Bewusstsein*. Wien: Passagen 2021, S. 20.

301 Mir ist natürlich klar, dass der Begriff *weißer Terror* gerade im deutschsprachigen Raum einen festen Platz und eine Geschichte hat, die beispielsweise von Klaus

die Anderen zu definieren, schlägt dieses Vorhaben fehl – und zwar in mehrfacher Hinsicht. Sie versuchen, die Anderen zu bestimmen, um sie beherrschen, sie an ihrem Platz halten zu können und ziehen so nicht nur mythisch fiktionale Grenzen für die Anderen, die sie auszusperren trachten, sondern sie schließen sich ebenfalls darin ein. Materialisierte Fiktionen, das ist es, was verteidigt wird.

Was ich vorschlage, wenn es um Politisierung von Emotionen und eine Demokratisierung geht, ist nicht weniger fiktiv. Aber es stellt die Frage, wie die Grenzen gezogen werden, neu. Im Speziellen stellt eine Demokratisierung von Gefühlen zuallererst eine Grenze in Zweifel, und zwar die zwischen dem Rational-Politischen und dem Emotionalem. Auf den bisherigen Seiten habe ich wiederholt deutlich gemacht, dass zwischen dem politischen und dem emotionalen Bereich des menschlichen Lebens kein fundamentaler Gegensatz besteht und schon gar nicht eine Trennung vollzogen werden muss, um gute politische Entscheidungen zu treffen. Ich würde an dieser Stelle nun sogar behaupten, dass ohne weitreichende Formen politischen Umdenkens es für uns nicht möglich ist, gute emotionale Entscheidungen zu treffen, beziehungsweise unsere Gefühle angemessen zu beurteilen.

Diese Unmöglichkeit der Trennung von Politischem und Emotionalem führt dazu, dass ich Brian Massumi völlig zustimme, wenn er schreibt: »Das Konzept des Affekts ist von vornherein politisch orientiert.«³⁰² Was heißt es aber, dass das Konzept beziehungsweise der Begriff der Gefühle von Beginn

Theweleit in *Männerphantasien* analysiert, kritisiert und eingeordnet wurde. Weshalb ich ihn gebrauche, hat folgenden Grund: Er steht für die Vorbereitung, für einen Strang, aus dem heraus sich der Nationalsozialismus entwickeln konnte, da er geduldet und verankert in den Institutionen seine Gewalt ausüben konnte. Vgl.: Klaus Theweleit: *Männerphantasien*. Berlin: Matthes & Seitz 2019, S. 834.

302 Brian Massumi: *Politics of Affect*. Cambridge: Polity Press 2015, S. viii: »The concept of affect is politically orientated from the get go.«

an politisch orientiert ist? Es bedeutet, dass Gefühle in dem Moment, in dem sie konzeptualisiert werden, im Rahmen des Politischen gedacht werden. Es bedeutet, dass Gefühle, egal wie sehr man sich auch anstrengt, nicht vom Politischen isoliert werden können. Selbst wenn man sie aus der Politik verbannen will, wie es der aktuell vorherrschende gesellschaftliche Diskurs tut, ist dieser Akt selbst eine Bindung an die Gefühle, auch wenn diese Bindung dazu führt, bestimmte Erlebnisbereiche abzutrennen, sie unverständlich zu machen, sie in eine Art kollektives Unbewusstes zu verlagern. Das heißt, dass wiederum mit Massumi gesagt werden kann, dass Gefühle politisch sehr wichtig sind.

»Aber die Verlagerung von Affekten in ein ›richtiges‹ politisches Register – die Arena der sozialen Ordnung und Neuordnung, der Ansiedlung und des Widerstands, der Niederschlagungen und Aufstände – erfolgt nicht automatisch.«³⁰³

Und genau dieses nicht Selbstverständliche ist es, was die politische Arbeit mit, durch und an Gefühlen möglich und nötig macht. Denn wären die Gefühle in einer bestimmten Form ein fester und eindeutig bestimmter Teil der Politik, dann müssten sie nicht zum Thema politischer Reflexion gemacht werden, sondern sie würden genutzt und man wüsste auch, wie und warum. Das ist nicht der Fall, und bisher wurde es nicht ausführlich und eingehend versucht, sie zu demokratisieren, also ihnen ihrer selbst willen nachzuspüren, um zu verstehen, was sie darstellen.³⁰⁴

Damit kommen wir zurück zur Beschreibung, was Gefühle sind, die schon mit Sara Ahmed zu Beginn dieses Buches gegeben wurde: Die Verwehung derjenigen, die sie fühlen, in die Zeit

303 Ebd. S. viiif: »But moving it [affects] onto a ›properly‹ political register – the arena of social order and reorderings, of settlement and resistance, of clamp-downs and uprisings – is not automatic.«

304 Vgl. ebd. S. ix.

und den Raum – die konkrete Situation also, die wir als Andere unter Anderen erleben. So ähnlich heißt es auch bei Massumi:

»Eine Veränderung anzustoßen, die das Affektive mitbedenkt, muss immer heißen, innerhalb der jeweiligen Beziehung anzusetzen, und das heißt wiederum, die sich gerade ereignende Situation als Ausgangspunkt zu nehmen.«³⁰⁵

Auf die Verwebungen in die Situationen mit und durch Andere zu achten, uns die Gefühle zugänglich zu machen, wäre ein politischer Schritt, weil er die Gesellschaft als solche betrifft. Und er wäre notwendig kollektiv, wenn er demokratisch sein sollte. Denn sich alleine dieser Verwebung zu stellen, hieße, ihr die eigene Perspektive aufzuzwingen und damit Andere auszuschließen. Es hieße, aus der Verwebung, dem Unter-Mit-Durch-Andere-Sein, wieder ein fälschliches Durch-Sich-Selbst-Sein machen.

Für diesen Umbruch hin zu einem anderen politischen Umgang mit Gefühlen müsste aber weit mehr getan werden, als sie einfach anders zu betrachten. Eine Demokratisierung der Gefühle würde bedeuten, die mit der Abwertung der Gefühle einhergehende Menschenfeindlichkeit abzulehnen, die Systeme des Kolonialismus, des Rassismus, des Patriarchats und der Misogynie, der LGBTQIA*-Feindlichkeit, des Antisemitismus, der weißen Vorherrschaft und des religiösen Extremismus, der Heteronormativität und der Binarität der Geschlechter. All diese Strukturen sind in unseren Gesellschaften verankert und reproduzieren sich durch uns alle beständig. Sich ihnen zu stellen, hieße, eine tatsächliche Demokratisierung zu erzielen, die in ihrer Radikalität uns alle als Andere unter Anderen zur Darstellung bringt und damit die Pluralität

305 Ebd.: »To begin affectively in change is to begin in relation, and to begin in relation is to begin in the event.«

der Perspektiven, die sie darstellenden Anderen, wertschätzt, nicht auslöscht.

Nun komme ich aber an dieser Stelle nicht umhin, auch wenn der vorhergehende Absatz auch gut das Ende des Buches hätte sein können – zumindest, wenn es um das enthaltene Pathos geht –, weiterzuschreiben, und zwar geleitet durch folgendes Zitat von Gayatri Chakravorty Spivak: »Bei dem Ausmaß an Unrecht überall auf der Welt müssen diejenigen, die dieses richten, ungeduldig sein.«³⁰⁶ Und mit Sabine Hark kann ergänzt werden: »Und dafür muss den Regierungen das Monopol, Wirklichkeit zu gestalten, ›Schritt für Schritt jeden Tag aufs Neue‹ entrissen werden.«³⁰⁷

Geduldig zu sein und ausdauernd, das sind die nur allzu bekannten Mahnungen, die, geht es um politische Transformationen, immer wieder gehört werden können. Doch sie sind nicht alles, was es zu bedenken gibt. Woran wir denken müssen, sind diejenigen, die in ihren Alltag verstrickt sind, die nicht Politik und politische Beschäftigung als den Großteil ihres Lebens erfahren. Denn selbst dann, wenn uns bewusst ist, dass Politik, politische Strukturen und Entscheidungen nicht von unserem alltäglichen Leben zu trennen sind, so erfahren wir es doch nicht in diesem Maße in jeder Sekunde unseres Lebens. Oder wie es de Lagasnerie schreibt:

»Die Formen des politischen Handelns, an dem wir manchmal teilhaben – Demonstration, Deliberation, Protest –, nehmen einen unendlich kleinen Teil unseres Daseins ein, und es hat keinen Sinn, sie zu Symbolen unseres Lebens zu erheben. Umso weniger, als wir alle sehr genau wissen, dass die Folgen solcher Handlungen oft nichts mit dem zu tun haben, was wir wollen – sofern sie nicht überhaupt zu nichts führen –, sodass diese Zeiten der Teilnahme eher Zeiten

306 Gayatri Chakravorty Spivak: *Righting Wrongs – Unrecht richten*. Zürich/Berlin: diaphanes 2008, S. 54.

307 Sabine Hark: *Gemeinschaft der Ungewählten. Umrisse eines politischen Ethos der Kobabitation*. Berlin: Suhrkamp 2021, S. 150.

sind, in denen uns etwas entgleitet, als Zeiten, in denen wir die Welt gestalten.«³⁰⁸

Warum ist dieser pessimistische Einfall nötig? Weil durch ihn auf etwas hingewiesen werden kann, was nur allzu einsichtig ist, aber in einem System, in dem der Alltag und unser Verwobensein in ihn nicht aktiv geschätzt und bedacht wird, Probleme aufwirft, soll der Alltag und das Leben durch ihn die Teilhabe vermitteln, die es bedeutet. Denn womit haben wir teil an der Struktur des Politischen, wodurch festigen und verändern sich die politischen Strukturen des Alltages? Durch Demonstrationen und Proteste? Sie sind ohne Frage wichtige Formen politischer Teilhabe, aber sie sind nicht ihre alltägliche Form. Sie sind vielmehr ihr ereignishafter Charakter. Im Gegensatz dazu sind Gefühle, so wie bisher beschrieben, in jeder Situation, in jedem Moment vorhanden, und sie sind von Beginn an politisch. Ich schlage also vor, dass sich Gefühlen zuzuwenden und sie zu demokratisieren, unseren Umgang mit ihnen umzulernen, bedeuten würde, einen sinnvollen Zugang zu den politischen Strukturen des Alltages zu öffnen, die sich nicht nur ereignishaft zeigen, sondern beständig immer und immer wieder, jede Sekunde die Verwebung in die Situation mit Anderen offenbaren. Setzt man hier an, so kann ein politisches Alltagsbewusstsein entstehen, dem die Dimension des Politischen nicht ausschließlich die vereinzelte Aktion oder Wahl wäre, sondern die beständige und ausdauernde politische Gestaltung der Wirklichkeit.

Ein weiterer Einwurf, der mit de Lagasnerie gemacht werden kann, ist einer, der die Bedeutung der Geschichte und der unwillentlichen Verstrickung in das Bestehende aufgreift, der wir alle notwendigerweise auf strukturelle Art und Weise anheimgefallen sind:

308 Geoffroy de Lagasnerie: *Das politische Bewusstsein*. Wien: Passagen 2021, S. 141.

»Das Subjekt, das zum politischen Bewusstsein gelangt, befindet sich in der unmöglichen Situation, in der es sich Problemen stellen muss, ohne sich auf eine Argumentation zu berufen, die so tut, als ob der Mensch, der die Wirkung des Gesetzes erfährt, diese Unterwerfung wollte. Die Politik ist ein Monolog.«³⁰⁹

Dem letzten Satz ist zuzustimmen, zumindest, wenn es um die momentane Situation geht. Denn die politischen Äußerungen unserer Zeit stellen sich im Großen und Ganzen als etwas dar, das eine bestimmte Perspektive ohne Unterlass vorträgt, ohne dabei an irgendeiner Stelle innezuhalten und den Raum für eine andere Perspektive zu öffnen, ohne einen Dialog oder gar einen Polylog zu wollen, kein Durcheinander unterschiedlichster Perspektiven, die alle verdienen, gehört und geäußert zu werden. Nichtsdestotrotz darf auch der Rest der Ausführungen nicht außer Acht gelassen werden. Es ist nämlich eine Warnung, dass diejenigen, die ein politisches Bewusstsein ausbilden – sei es eines, das den bestehenden Regeln folgt, oder eines, das sie verändern will –, in ihren Forderungen, Erklärungen, Taten und Verhaltensweisen nicht zum Ausdruck bringen oder vorhersehen können, dass diejenigen – sie selbst natürlich eingeschlossen –, die von den Gesetzen betroffen und beherrscht werden, die Auswirkungen dieser Gesetze wollten.

Wir können es nicht als Notwendigkeit annehmen, dass die diejenigen, die in den Gesetzen nicht einmal in Erscheinung treten können, von denen, die die Gesetze alltäglich reproduzieren, als solche Unbekannten, Unbenannten und Ungewollten gewollt werden, aber ausschließen lässt es sich auch nicht. Und diese doppelte Unmöglichkeit ist die Aufgabe, vor der eine Demokratisierung der Gefühle ebenfalls steht. Denn es kann nicht davon ausgegangen werden, dass die Abschottung mancher Gefühle, von dem, was als Gefühl erlebt werden kann (wie ich

309 Ebd., S. 197.

es beispielsweise in der Wut beschrieben habe), von denen, die so auf Grund politischer Strukturen und Verunmöglichkeiten nicht fühlen können, auch gewollt wird. Es kann also nicht im eigentlichen Sinne darum gehen, Schuldige zu identifizieren, die im Prozess besiegt werden müssen, sondern es muss durch die Fokussierung auf die alltäglichsten Strukturen, auf die Darstellungsform des Miteinanders, als Andere unter Anderen zu sein, danach gesucht werden, wie eine Demokratisierung der Gefühle und ein Kampf gegen die vielfältigen Intersektionen des Unrechts geführt werden kann. Das ist es, was ich auf den verbleibenden Seiten dieses Buches versuchen werde, zumindest in Ansätzen weiter auszuführen, nachdem ich mich bisher vor allem konkreten Emotionen zugewandt habe.

Ein Ansatzpunkt für das gerade Aufgeführte findet sich bei Achille Mbembe, wenn er schreibt:

»Der Andere, das ist Differenz und Ähnlichkeit in einem. Was uns vorschweben muss, ist eine Politik des Menschlichen, die zutiefst eine Politik des Ähnlichen und Unseresgleichen ist, aber in einem Kontext, in dem wir vor allem auch Differenzen miteinander teilen. Und diese Differenzen müssen wir uns paradoxerweise gemein machen. Das erreichen wir über die Korrektur, das heißt Erweiterung unserer Vorstellung von Gerechtigkeit und Verantwortung.«³¹⁰

In den Worten der vorliegenden Arbeit und bezogen auf Gefühle heißt das, dass ein Prozess der Demokratisierung – so interpretiere ich das von Mbembe Geschriebene – der Gefühle einer sein muss, der immer wieder offenlässt, ob das Gefühl, dem man versucht nachzuspüren, abschließend verstanden wurde. Es muss deutlich bleiben, dass die Etappen des Verstehens und die

310 Achille Mbembe: *Kritik der schwarzen Vernunft*. Berlin: Suhrkamp 2017, S. 324. Dieses Zitat nicht schon in meiner ersten größeren Arbeit über die Anderen, es nicht schon in *Als Andere unter Anderen* angeführt zu haben, muss ich meiner eigenen strukturell rassistisch verblendeten Recherche zurechnen. Es enthält Kerngedanken dieser Arbeit, vor allem des letzten Abschnitts ab Seite 211.

Perspektiven, die durch ein bestimmtes Gefühl eröffnet werden, nicht in der eigenen oder der fremden Perspektive aufgehen, damit diese sich weiterhin gegenseitig korrigieren können. Und dies müssen sie können, da ansonsten das Anrecht auf die Interpretationshoheit wieder verabsolutiert wird. Wenn wir also mit Interpretationen von Gefühlen leben, dann ohne Frage sehr gerne zusammen mit solchen Anderen, die diese Gefühle ähnlich erleben und nahezu intuitiv verstehen. Doch das ist nicht alles. Wollen wir uns wirklich einer Demokratisierung der Gefühle im Alltäglichen widmen, um sich ihnen selbst zu widmen, aber auch um der politischen Teilhabe ihren Ereignishaftigkeit etwas zu nehmen, dann hieße das, gerade solche Formen der Emotionalität besonders zu fokussieren, die Andere als solche bezeichnen, die wir selbst glauben in Gänze zu kennen, die sich aber in den Darstellungsformen, die sie uns beschreiben und zeigen Neues zu erleben erlauben.

Im Gegenteil gibt es aber auch – wie es Sabine Hark und Paula-Irene Villa herausstellen – etwas,

»[d]as es für das Zusammenleben in pluralistischen Demokratien [...] nicht braucht[. Es] ist eine Politik, die die Tat zum Wert an sich erhebt. Die weder reflexiv abwägt, noch differenziert begründet. Die das Gewinnen – und nicht etwa die beste Lösung oder die innovative Vision – zum Maßstab des Politischen macht. Und die alles verachtet, was nach Schwäche aussieht. Was es nicht braucht, ist ein Dezisionismus, der sich von Abwertung, Rache und Antagonismus nährt und von Empathie nichts wissen will.«³¹¹

Und um das zu erweitern: Was es nicht braucht, ist eine Politik, die alle Gefühle als irrational brandmarkt und jede Person abwertet, deren politisches Aufbegehren begleitet ist von einer Wut, die man aus der Perspektive der Herrschenden nur schwer

311 Sabine Hark & Paula-Irene Villa: *Unterscheiden und Herrschen. Ein Essay zu den ambivalenten Verflechtungen von Rassismus, Sexismus und Feminismus in der Gegenwart*. Bielefeld: transcript 2017, S. 126.

kennen kann, und motiviert von einem Trotz, der nur erlebt wird, wenn man unter unüberwindbar scheinenden Strukturen leidet.

Was Hark und Villa stattdessen als unabdingbar klassifizieren, erinnert stark an das, was mit Mbembe gerade ausgeführt wurde und was damit auch wieder in Verbindung mit einer Demokratisierung der Gefühle gebracht werden kann. Sie schreiben:

»Von Nöten ist dagegen die Offenheit für die Welt und die Bereitschaft, sich von dem, was sich in ihr ereignet, berührt und bewegt zu werden. Was es braucht, ist eine Grammatik für das Zusammen- und Miteinander-Sein der Verschiedenen und die Bereitschaft, sich einer Welt zu öffnen, die sich von der je eigenen Lebenswirklichkeit unterscheidet. Was es braucht, ist ein Ethos der Begegnung mit den Anderen, *ohne* deren Andersheit auszulöschen.«³¹²

Und das wissen wir spätestens seit Olympe de Gouges,³¹³ und auch Rosa Luxemburg³¹⁴ hat uns daran erinnert, ebenso wie Aimé Césaire³¹⁵ und noch so viele mehr, wie Marsha P. Johnson, die Schwarzen und Lateinamerikanischen Drag Kings und -Queens, die Queers, die während der Stonewall-Riots in der Christopher Street 1969 in Verteidigung der Anderen und ihrer Leben, ihre Leben gelebt haben und leben mussten und leider nur allzu oft davor und danach auch ihre Leben gelassen haben. Sie standen stolz für eine andere Gesellschaft ein, und sie haben nicht zurückgesteckt, weil sie in so vielen Schlachten zuvor geprobt hatten, was zur Aufführung kommen musste. Es zeigte sich und steht heute noch als graziler Akt des Widerstandes, der

312 Ebd.

313 Vgl. Olympe de Gouges: »Reflexionen über die versklavten schwarzen Menschen«. In dies.: *Die Rechte der Frau und andere Texte*. Stuttgart: Reclam Verlag 2019, S. 8.

314 Rosa Luxemburg: »Hundepolitik«. In dies.: *Friedensutopien und Hundepolitik. Schriften und Reden*. Stuttgart: Reclam Verlag 2018, S. 60 ff.

315 Aimé Césaire: *Über den Kolonialismus*. Berlin: Alexander Verlag 2017, S. 101 ff.

all jenen, die ihre Situation verstehen, mit Anmut und Kraft versichert, dass ihre Leben zählen. Dieser Widerstand war einer, aus dem jene, denen die Gesellschaft und das staatliche System ihr Recht auf freies Leben aberkennt, bis heute Kraft schöpfen. Sie zeigten der Welt, dass die Veränderung schon unter uns ist und sich nicht mehr verstecken wird.

Denkt man nun zurück an die widerspenstigen Gefühle, die im Vorhinein zu diesem Teil des Buches beschrieben wurden, so wird mit Blick auf das Gefühl der Überlegenheit und die Beschreibungen zum Hass recht einsichtig, was Jacques Rancière's Worte im Folgenden verdeutlichen wollen: »Die ›Regierung der Beliebigen‹ ist dem unendlichen Hass all jener ausgesetzt, die Ermächtigungen zur Regierung der Menschen – Geburt, Reichtum oder Wissen – vorzuweisen haben.«³¹⁶ Und von ihnen gibt es aufgrund der vielfältigen diskriminierenden Strukturen zur Genüge, selbst wenn sie die Gesetze nicht selbst gewählt und ihre Bevorzugung nicht gewollt haben, erklärt dies doch, dass sie die Veränderung abwehren wollen, da ihre für natürlich gehaltene oder historisch notwendig geglaubte Herrschaft durch das Leben Anderer in Frage gestellt und aufgehoben werden soll. Auf diese Veränderung – oder auch nur auf den Versuch der Veränderung – der Herrschaftsverhältnisse wird mit Hass reagiert, mit offenem Hass, aber auch mit solchem, der nicht direkt ersichtlich ist.³¹⁷ Und damit offenbart die Demokratie eine weitere ihrer Besonderheiten, die zwar schon angesprochen, aber hier in der wiederholten Frage, wie eine Politisierung (oder genauer eine Demokratisierung) von Gefühlen aussehen kann, noch nicht aufgeführt wurde. Es ist der Moment, in dem die Demokratie sich selbst als kontingente Form des Miteinanders enthüllt. Denn im Vergleich zu anderen Herrschaftssystemen kann die Demokratie sich auf nichts berufen als auf die Plurali-

316 Jacques Rancière: *Der Hass der Demokratie*. Berlin: August Verlag 2011, S. 139.

317 Vgl. ebd.

tät, nicht auf eine Notwendigkeit, nicht auf Natürlichkeit und nicht auf eine historische Bedingung, aus der sie hervorgehen muss. Sie behauptet nichts, was sie nicht einlösen kann, ihre Radikalität ist ihre Offenheit, und ihre Offenheit ist die Pluralität ihrer Perspektiven, die Vielfältigkeit der Anderen. Oder in den Worten von Rancière, die zugleich die Verfestigung der Strukturen und die Abwehr der Veränderung als auch den Trotz gegen das Bestehen des Undemokratischen verheißen:

»Sie [die Demokratie] wird von keiner historischen Notwendigkeit getragen und trägt selbst keine in sich. Sie ist nur der Konstanz ihrer eigenen Handlungen anvertraut. Das kann Angst hervorrufen, also Hass bei denen, die es gewohnt sind, die Macht über das Denken auszuüben. Doch bei denen, die mit jedem Beliebigen die gleiche Macht der Intelligenz zu teilen wissen, kann sie im Gegenteil Mut hervorrufen, also Freude.«³¹⁸

In diesen Worten Rancières, aber auch in denen von Hark und Villa, von Mbembe und Spivak und in den Worten und dem Erleben so vieler Anderer liegen schon die Ansätze und das Vorgehen der Demokratisierung. Und betrachtet man es genau, dann liegt hier auch schon ein Teil der Demokratisierung der Gefühle und damit die Möglichkeit, in der alltäglichsten Alltäglichkeit, in jedem Erlebten und damit gefühlten Moment des Lebens, die raum-zeitliche Gebundenheit an Andere als Korrektiv monoperspektivischer Politiken diesen entgegensetzen. Das ist möglich, indem Räume geschaffen werden, in denen den Gefühlen selbst in ihrer jeweiligen Differenz und Überlagerung nachgespürt werden kann, um so beispielsweise unterschiedliche Facetten von Hass, Angst, Ekel, Überlegenheit und Trotz darzustellen, so wie es hier geschehen ist. In diesen Versuchen sollte jeweils deutlich werden, was das Spezifische an diesen Gefühlen ist und was an ihrer Beschreibung notwendig offenbleiben muss.

318 Ebd. S. 142f.

Es geht in der Demokratisierung um die Versuche, sich den Gefühlen selbst zuzuwenden, auch wenn das heißen mag, sich nie wieder wirklich von ihnen abwenden zu können, weil ein Abschluss nicht in Aussicht steht.

Demokratisierung als Bildung

Auf den folgenden Seiten möchte ich mich nun, nachdem ich eine Form und Möglichkeit, wie die Demokratisierung aussehen kann, beschrieben habe, daran versuchen, eine Form zu beschreiben, in der die Demokratisierung erschaffen werden kann. Es geht um Bildung als Erschaffen, als performativer Prozess, durch den eine Demokratisierung der Gefühle entstehen kann. Dafür ist es sinnvoll, sich zu vergegenwärtigen, dass die Demokratie selbst nicht durch irgendeine Macht gerechtfertigt sein kann, nicht durch die Geschichte oder Sonstiges. Das liegt daran, dass sie etwas ist, was gewollt werden und wofür man sich einsetzen muss, weil sie nur die Form annehmen kann, die wir ihr zu geben vermögen.

Um das noch genauer und mit Bezug zur Bildung zu formulieren, lohnt ein Blick auf folgendes Zitat von Spivak:

»Man muss sich vor Augen halten, dass auch Demokratie ihre Rituale hat, die z. B. zur Schau gestellt oder sichtbar gemacht werden, wenn wir in unserem Leben in der Metropole danach streben, unsere politisch korrekten Umgangsformen zu ›natürlichen‹ Instinkten, zu Reflexen zu machen. Diese Gewohnheiten, Rituale neu zu kodieren (natürlich immer mit dem Ziel einer unerzwungenen Neuordnung von Wünschen), muss von den Lehrkräften als Reflex erlernt werden, um weitere PraktikerInnen auszubilden, statt immer weiter Wissen über Wissen zu produzieren.«³¹⁹

319 Gayatri Chakravorty Spivak: *Righting Wrongs – Unrecht richten*. Zürich/Berlin: diaphanes 2008, S. 70.

Um bei den Ritualen zu starten, von denen Spivak spricht, sei gesagt, dass auch Wissen über Wissen zu produzieren ein Ritual ist und zwar eines, das sich besonders dazu eignet, Ausschlüsse zu (re)produzieren. Denn das Wissen über Wissen zu produzieren, erschafft immer neues zwischen Wissen, das es zu beachten und auch zu kennen gilt, bevor ein Zugang und eine Gleichrangigkeit gewährt werden können. Erst dann, und auch nur, wenn es von denen, die das bisherige Wissen über Wissen anhäuferten, genehmigt wird, erlangt man Eintritt, wird man in die elitären Reihen aufgenommen, und zwar durch zusätzliche rituelle Verleihungen von Amt und Würden.

Dies ist ebenfalls eine Form, sich zu bilden, etwas zu erschaffen, und zwar eine elitäre und hierarchische Institution, in der man in notwendiger Abhängigkeit von der Willkür der schon Eingetretenen steht. Um nun einen Weg hin zu Ritualen einzuschlagen, die nicht ebenfalls elitär und hierarchisch und damit undemokratisch sind, heißt es zumindest, einen ersten Anhaltspunkt zu suchen, der sich nicht dort findet, wo schon unter solchen gesprochen wird, die von Institutionen, Politik und Gesetz anerkannt werden. Vielmehr sollte man mit Spivak und Butler schon bei der Suche nach politisch korrekten und radikal-demokratischen Ritualen nicht dort beginnen, wo immer schon gesprochen und teilgehabt werden konnte, sondern unter Anderen.³²⁰

Dies führt zu folgenden Fragen Butlers und zu einer Vermutung:

»Wie erlernen wir einen neuen Wortschatz? Und wie lernen wir, wann wir ein Vokabular fallen lassen müssen? Dies scheint mir eine Bildung zu sein, die nur innerhalb von Institutionen stattfinden kann, in einem kritischen Verhältnis zu jeder institutionellen Kon-

320 Vgl. Judith Butler: »Gender and Education«. In Norbert Ricken & Nicole Balzer (Hg.): *Judith Butler: Pädagogische Lektüren*. Wiesbaden: Springer 2012, S. 21. Sowie: Paul*A Helfritsch: *Aus der Nacht in den Tag. Ein philosophisches Plädoyer für die plurale Gesellschaft*, S. 46.

zeption von Bildung. Denn es handelt sich um ein Wissen, das nicht ohne weiteres institutionalisiert werden kann oder, wenn es institutionalisiert wird, die Gefahr der Normalisierung in sich birgt.«³²¹

Laut Butler wäre ein kritischer Umgang mit den Institutionen aus den Institutionen nötig, um das Wissen über die Veränderung nicht selbst wieder zu institutionalisieren. Ich würde an dieser Stelle jedoch lieber noch zusätzlich fragen, wo dieser kritische Umgang innerhalb der Institutionen herkommen kann? Denn die Kritik innerhalb der Institution des Wissens, gerade innerhalb der Universität, hat bisher wenig zur Instabilität des Bestehenden beigetragen – zumindest, solange sie sich selbst dann noch gegen dasjenige außerhalb ihrer eigenen Produktion verwehrt hat.

Ich möchte deshalb ergänzend zu Butler schreiben, dass das Wissen, das von Nöten ist, sich nicht bildet, solange es um sich selbst kreist und immer durch dieselben produziert wird.³²² Und dass Bildung unmöglich bleibt, solange sie nur unter denselben erfragt wird, denn sie entsteht als Frage durch Andere. Oder, wie es Käthe Meyer-Drawe schreibt:

»Bildung mündet nicht in ein kontrollierbares Resultat. Sie meint eher eine stets revidierbare Haltung zur eigenen Verhältnishaftigkeit und damit eine grundsätzliche Skepsis gegenüber den eigenen Einschätzungen. Das Selbstverständliche erregt Verdacht, das Gewohnte provoziert Bedenken. Bildung kann ermöglichen, dass man sich nicht nur als Produkt gesellschaftlicher Verhältnisse begreift, sondern sich diesen unter Umständen entgegenstellt. Sie markiert

321 Judith Butler: »Gender and Education«. In Norbert Ricken & Nicole Balzer (Hg.): *Judith Butler: Pädagogische Lektüren*. Wiesbaden: Springer 2012, S. 21: »How do we learn a new vocabulary? And how do we learn when to let a vocabulary fail? This strikes me as an education that only can take place from inside of institutions, in a critical relation to any institutional conception of education. Since this is knowledge that cannot easily become institutionalized or, when it is, runs the risk of normalization.«

322 Vgl. zu falschen oder problematischen Bildungsversprechen: Käthe Meyer-Drawe: *Die Welt als Kulisse. Übertreibungen in Richtung Wahrheit*. Paderborn: Schöningh 2018, S. 39.

damit, dass wir mehr sind, als wir können, und hält damit einen Möglichkeitsraum für unsere Selbstgestaltung offen.«³²³

Dieser Möglichkeitsraum ist nun immer und immer wieder nur deshalb gegeben, weil wir von Anderen – direkt oder indirekt, explizit oder implizit – gefragt werden, in Frage gestellt werden und damit von dem Gewohnten etwas verschieben, dem sich zu, nicht von ihm abgewendet werden sollte.

»Da wir uns weder eigenständig erschaffen noch umgestalten, und wir nie vollständig von sozialen oder biologischen Kräften bestimmt werden, die uns vorausgehen, haben wir nie die volle Kontrolle über die Umstände unserer Entstehung und unseres Fortbestehens.«³²⁴

Wir stehen nicht in der Verfassung, auch nur uns selbst alleine zu verändern führt zu diesem Zwang, diesem Ausgeliefertsein an Andere, die ich schon in als *Anderer unter Anderen* und *Gefragt durch Andere* ausführlich beschrieben habe und worauf auch Thompson und Weiß bestehen, wenn sie schreiben:

»Die Verfasstheit des Menschen, weder sich selbst noch Anderen gegenüber souverän sein zu können, aber dennoch handeln zu müssen, bedeutet eine prinzipielle Inkompetenz, welche als Ermöglichungsbedingung von Freiheit verstanden wird. Eröffnet wird damit ein Raum von Konflikt und Widerständigkeit gegenüber Gewohntem, Gewusstem und Gekonntem, ohne dass die dilettantischen Subjekte in ihrem Denken und Handeln einen Punkt der Sicherheit erreichen.«³²⁵

323 Ebd., S. 40

324 Judith Butler: »Gender and Education«. In: Norbert Ricken & Nicole Balzer (Hg.): *Judith Butler: Pädagogische Lektüren*. Wiesbaden: Springer 2012, S. 22: »Because we neither make nor remake ourselves singlehandedly, and we are never fully determined by social or biological forces that precede us, we are never fully in control of the circumstances of our formation and persistence.«

325 Christiane Thompson & Gabriele Weiß: »Zur Widerständigkeit des Pädagogischen. Eine Skizze«. In: Dies. (Hg.): *Bildende Widerstände – widerständige*

So komme ich hier nach dieser sich mehrere Seiten (und eigentlich das ganze Buch über) hinziehenden Hinleitung wieder zu dem, was schon mehrfach angesprochen wurde, nämlich zu der Frage, wie die Demokratisierung der Gefühle entstehen kann. Sie kann gebildet werden, weil Bildung als performativer Prozess des Erschaffens auch immer wieder aufzeigt, wo unsere Grenzen liegen, da das Erschaffene von Anderen in Frage gestellt wird. Sich dem positiv zuzuwenden und nicht in Abwehrreaktionen zu verfallen, ist, was ich hier Bildung nennen möchte, die sich als beständiger Prozess ohne ersichtliches Ende versteht.³²⁶ Bildung als ein beständiges Aufgreifen und eine fortwährende Zugewandtheit zu Anderen, nicht nur zu denen, die mit einer*m selbst gemein sind, sondern gerade auch zu jenen, die so völlig anders erscheinen als man selbst, wäre ein Ritual, das einer Demokratisierung der Gefühle einen Boden bereiten würde. Es wäre so möglich, unterschiedliche Empfänglichkeiten für die jeweilige Situationen zu verstehen, die unterschiedliche Gefühle unter denselben Namen zusammenfassen oder unter unterschiedlichen Namen Ähnliches erlebbar machen. In dem Sinne, dass diese Möglichkeit offen betrachtet wird und indem dies kein Hindernis für ein Miteinander bedeutet, sondern dessen Bedingung. Um der Alchemie der Gefühle gerecht zu werden, um uns ihren vielen Facetten zu stellen, auch wenn wir niemals alle erleben werden.

Es geht darum, den Gefühlen, die uns innerhalb der Situationen verorten, dadurch mehr Raum zu geben, dass sie geteilt werden. Ein Ritual der Kommunikation über und durch das, was sich – so heißt es oft³²⁷ – schwer in Worte fassen lässt. Es wäre ein Austausch nicht ohne Emotionen, wie in der Dystopie

Bildung. Blickwechsel zwischen Pädagogik und Philosophie, Bielefeld: transcript 2008, S. 14.

326 Vgl.: Käte Meyer-Drawe: *Die Welt als Kulisse. Übertreibungen in Richtung Wahrheit*. Paderborn: Schönigh 2018, S. 41.

327 Ebd., S. 40f.

der Politik, von welcher ich hier ausgegangen bin, sondern einer voller Emotionalität und einer gegenseitigen Annäherung im Moment der Unsicherheit, des Trotzes oder der Wut einer anderen Person, bei der nur eines gewiss sein sollte: Man selbst ist nicht das Ziel, die Widerständigkeit der anderen Person kein Problem, sondern gemeinsamer Ausgangspunkt, so wie dann hoffentlich die eigene Widerständigkeit innerhalb des Erlebens der spezifischen Emotion auch der Ausgangspunkt für gemeinsamen Austausch für Andere ist.³²⁸ Das meine ich also, wenn ich von einer Demokratisierung von Gefühlen spreche: einen offenen, emotionalen Umgang miteinander, bei dem das Ritual (das gebildet werden kann, um ihn zu gewährleisten) dasjenige wäre, denjenigen, denen man kein Gehör schenkt, das eigene Ohr leiht, so wie man den Gefühlen, denen nur schwer Gehör zu schenken ist, während ihnen jegliche Artikulation versagt bleibt.

Auch hier sieht man die Verbundenheit der erlittenen Ungerechtigkeiten, zwischen den ins Ungehörte Gedrängten und dem emotionalen Erleben der Situation in ihrer spezifischen Verwobenheit in sie, dem ebenso vor allem in patriarchalen und kapitalistischen Gesellschaften nicht ihrer selbst willen Aufmerksamkeit geschenkt wird, maximal des Profits und der Lenkung wegen. Das Gegenteil wäre Folgendes:

»Eine Welt, die uns etwas zu sagen hat, die uns etwas angeht, kann in Bildung lebendig werden. Bildung meint dann vor allem Empfänglichkeit, Sensibilität oder Affizierbarkeit, eine riskante Offenheit gegenüber den Botschaften aus der subsemantischen Unterwelt, die uns empfindsam macht für die Kontingenzen, die Fragilität und Verletzlichkeit unserer Welt, in der wir leben, bevor wir sie denken oder bedenken.«³²⁹

328 Vgl. Christiane Thompson & Gabriele Weiß: »Zur Widerständigkeit des Pädagogischen. Eine Skizze«. In: Dies. (Hg.): *Bildende Widerstände – widerständige Bildung. Blickwechsel zwischen Pädagogik und Philosophie*, Bielefeld: transcript 2008, S. 12.

329 Käte Meyer-Drawe: *Die Welt als Kulisse. Übertreibungen in Richtung Wahrheit*. Paderborn: Schönigh 2018, S. 42.

Das entspricht einem trotzigem Festhalten an der Demokratie, das ihr Entstehen, ihre Bildung fortsetzen kann, denn es ist völlig richtig, was bell hooks schrieb: »Demokratische Bildung basiert auf der Annahme, dass Demokratie funktioniert, dass sie die Grundlage für jedes echte Lehren und Lernen ist.«³³⁰ Trotziges Festhalten an der Demokratie ohne sie in Vollendung zu kennen, das ist das Festhalten an der Offenheit, an der unvollendeten und kommenden Demokratie – wie es Derrida sagen würde –, um die Demokratie selbst vorzubereiten, sie zu bilden.

Für eine Überleitung, nach dieser wohl doch noch immer recht dürftigen Beschreibung, wie eine Demokratisierung von Gefühlen aussehen könnte, möchte ich auf ein Zitat von Étienne Balibar zu sprechen kommen, das sehr gut verdeutlicht, was diese offene emotionale Kommunikation bewirken kann und welches Risiko gleichzeitig in ihr liegt:

»Man kann kommunizieren, um die normale Kommunikation zu unterbrechen, durch eine ›Gegenkommunikation‹. *Es ist entweder riskant oder lächerlich.* Es kann alles verändern oder sinnlos sein.«³³¹

Sich trotzig in den Weg zu werfen, sich für die demokratische Offenheit, die Unsicherheit und das Hinterfragt-Werden durch Andere einzusetzen, gegen die Strukturen, gegen die Übermächtigkeit zu opponieren, sich vor sie zu werfen und nicht aufzuhören, das Anprangern der Probleme und Ungerechtigkeiten, das Fordern nach Offenheit nicht zu unterlassen, das birgt ein Risiko, sich lächerlich zu machen.³³² Das ist das Risiko der Demokratisierung, weil es um eine Offenheit geht, die entblößt, die deutlich macht, wo die Lücken sind, die eine Gegen-

330 bell hooks: *Teaching Critical Thinking: Practical Wisdom*. New York: Routledge 2010, S. 18: »Democratic education is based on the assumption that democracy works, that it is foundation of all genuine teaching and learning.«

331 Étienne Balibar: *Freie Rede*. Zürich: diaphanes 2019, S. 101.

332 Paul Helfritzsch: *Als Andere unter Anderen. Darstellungen des Füreinander als Weg zur Solidarität*. Bielefeld: transcript 2020, S. 227.

kommunikation eröffnet, die nicht verständlich sein muss. Man liefert sich den Anderen aus, nicht nur durch die Veränderung der Kommunikation in eine gewollte Richtung, sondern auch dadurch, dass man von dieser Veränderung selbst nicht völlig weiß, wohin sie führt. Man gibt sich völlig preis und diesem Risiko gilt es zu trotzen, es ist die Übermacht des Lächerlichen, der Selbstaufgabe an die Anderen, der man sich stellen muss, will man Gefühle demokratisieren, will man eine radikalere Demokratie.

Trotz in demokratischer Form

Für dieses letzte Kapitel innerhalb dieses Buches habe ich mir vorgenommen, anhand von einem konkreten Textbeispiel aus dem Kontext der Universität und der Bildungsarbeit zu beschreiben und noch einmal explizit auszuführen, wie Trotz in demokratischer Form aussehen kann. Das erste Beispiel, das ich dafür ausführen möchte, ist eines, das Caroline Heinrich in ihrem Buch mit dem treffendem Untertitel *Mikrophänomenologie der Macht am Beispiel des Referendariats* anführt. Es geht um ihre Erfahrungen während dieser Zeit, die strukturellen Widrigkeiten, denen sie ausgesetzt war und den Abhängigkeiten in der Beurteilung und der Zulassung zu den Insignien der Lehrtätigkeit. Es ging ihr vor allem darum durchzuhalten, bis es geschafft war, und keine übermäßigen Probleme zu erfahren. Doch dies war, folgt man ihrer Erzählung, nicht möglich. Ihr Verhalten war der Versuch der Vermeidung von Problemen, es war das Nicht-mehr-Wissen, was zu sagen bleibt, und damit wohl noch mehr die Kommunikation zu stören, als es eine Antwort vermocht hätte:

»Ich wählte also nicht die Strategie der ›Kommunikationsverweigerung‹, um den Ausbilder anzugreifen, sondern wusste nichts zu

sagen. Ich entschied nicht, ihn zu provozieren, ihn zu verhöhnen, zu verspotten, sondern sah in dem, was er Diskurs nannte, eine Verhöhnung des Diskurses, in dem, was er Kommunikation nannte, eine Verspottung der Sprachfunktion, und wenn ich eben das spiegelte, so war die ›Macht‹ zu untergraben, nicht der beabsichtigte Zweck (schon deshalb nicht, weil, eine Macht darin zu sehen, ja gar nicht möglich ist), sondern der zwangsläufige Effekt.«³³³

Die Sprachlosigkeit artikulierte ihre ganz eigene Form der Kritik, des Hinterfragens der Macht und des Aufstands. Und durch diese Untat, durch die Ohnmacht selbst, verrieten sich die Strukturen, sie setzten nach und schoben der Ohnmacht eine Absicht zu, um ihr selbst noch die Aktivität zuzuschreiben, der man sich erwehren muss. Ihr wurde attestiert, dass man sie abwehren muss. Ganz so, als wäre sie noch nicht Teil derer, die einen Platz verdient hätten, sondern nur eine beständige Anwärterin, einem Kind gleichgestellt, dessen Erleben und Durchleben von Situationen nicht ernst genommen werden kann.

Oder wie Astrid Albrecht-Heide über diesen Zustand schreibt:

»Ich bin in einer Zeit aufgewachsen, in der mehrheitlich noch davon ausgegangen wurde, dass bei kleinen Kindern der Trotz gebrochen werden muss, und meines Wissens spricht man auch heute noch von der so genannten Trotzphase, anstatt von einer Zeit, in der Kinder ihren Weltzugang auf neue Weise erproben.«³³⁴

Und genau wie es der Trotz in dieser Ausführung Albrecht-Heides ist, ist auch Heinrichs Bericht ein Zeichen dafür, vielleicht nicht eine neue Weise der Erprobung des Weltzuges, wohl

333 Caroline Heinrich: *Was denkt ein New Yorker, wenn er in einen Hamburger beißt. Mikrophänomenologie der Macht am Beispiel des Referendariats*. Wien: Passagen 2015, S. 163 f.

334 Astrid Albrecht-Heide: »Weißsein und Erziehungswissenschaft«. In: Maureen Maisha Eggers, Grada Kilomba, Peggy Piesche & Susan Arndt: *Mythen. Masken. Subjekte. Kritische Weißseinsforschung in Deutschland*. Münster: Unrast 2005, S. 449.

aber die Erprobung eines Trotzens. Sowohl im beschriebenen Moment, weil sie nicht nachgeben kann (weil es schlicht unmöglich ist, sich in diesem Moment zu fügen), als auch dann, wenn die Entscheidung fällt, es in einem Text wiederzugeben, sich diesen Momenten der ungerechten Machtausübung nicht nur zu widersetzen, indem man Erfolg hat, sondern auch dadurch, dass das Erleben nachvollziehbar wird, indem es preisgegeben wird. Was heißt, sich dem Risiko zu stellen, dass das Erlebte und die eigene Bewertung für Andere möglicherweise doch nur lächerlich erscheint und nicht als ein entscheidender Moment des Widerstehens gewertet wird.

Nach allem, was ich nun bisher geschrieben habe, ist dies eine Geste, die als demokratischer Umgang mit dem Gefühl der Ohnmacht und der Befreiung des Nichtsprechens gewertet werden kann, die dadurch entsteht, dass der Ohnmacht und den Strukturen, sowie denen, die sie erhalten, getrotzt wird, und das nicht vereinzelt, sondern auf eine Weise, die es ermöglicht, sich dem Erlebten selbst zu nähern. Es wird das kollektive Element der Gefühle eröffnet, und zwar indem es mitgeteilt und damit verstanden oder abgelehnt werden kann. Es bleibt die Offenheit, durch die entschieden und sich füreinander eingesetzt werden kann.

Und diese so wichtige Offenheit der Demokratie, sie gilt es zu verteidigen

Das ist es, was ich versucht habe, in diesem Buch für den Bereich der Gefühle zu tun, damit an folgende Worte von bell hooks erinnert wird, ein Teil von ihnen aber nicht für immer wahr bleiben muss. Sie schreibt mit Blick auf die Situation ihrer Zeit Folgendes:

»Heutzutage gibt es unter den Student*innen kaum einen öffentlichen Diskurs über das Wesen der Demokratie. Heutzutage gehen die meisten Student*innen einfach davon aus, dass es ihr Geburts-

recht ist, in einer demokratischen Gesellschaft zu leben; sie glauben nicht, dass sie für die Erhaltung der Demokratie arbeiten müssen. Sie assoziieren die Demokratie womöglich nicht einmal mit dem Ideal der Gleichheit. In ihren Köpfen sind die Feinde der Demokratie immer und ausschließlich fremde ›Anderer‹, die darauf warten, das demokratische Leben anzugreifen und zu zerstören. [...] Sie lesen nicht John Dewey. Sie kennen seine kraftvolle Erklärung nicht, dass ›die Demokratie‹ in jeder Generation neu geboren werden muss, und die Bildung ist ihre Hebamme.«³³⁵

Und diese Situation ist eine, in der kein öffentlicher Diskurs über Demokratie und unsere Verantwortung für sie herrscht, die in gleicher Weise, wie sie eine Gefahr für die Demokratie verdeckt, die aus ihr selbst erwächst, auch Gebot ihrer Offenheit ist. Denn nur diese beständige Gefahr, die Demokratie aus sich selbst heraus abzuschaffen, was durch das Fehlen eines offenen Diskurses verdeckt wird, erhält die für die Demokratie notwendige Offenheit. Denn die Offenheit kann nicht anders erhalten werden, als in beständiger Gefahr, sie zu verlieren, indem man sie auf die eine oder andere Weise einschränkt. Wäre sie Gesetz oder Zwang, dann wäre sie nicht mehr offen, dann wäre sie nichts mehr, für das man sich entscheiden muss – Tag für Tag –, und sie wäre nichts mehr, das erst durch die Taten, die in ihrem Namen verübt werden, zu dem wird, was sie sein kann. Und genau dies ist die strukturelle Verbundenheit der Demokratie mit der Offenheit, die wir Anderen entgegenbringen können – ganz besonders auch ihren Gefühlen. Es ist die strukturelle Dopplung

335 bell hooks: *Teaching Critical Thinking: Practical Wisdom*. New York: Routledge 2010, S. 14: »There is little public discourse among students today about the nature of democracy. Nowadays, most students simply assume that living in a democratic society is their birthright; they do not believe they must work to maintain democracy. They may not even associate democracy with the ideal of equality. In their minds, the enemies of democracy are always and only some foreign ›other‹ waiting to attack and destroy democratic life. [...] They do not read John Dewey. They do not know his powerful declaration that ›democracy has to be born anew in each generation, and education is its midwife.«

unseres Risikos und der Gefahr, die die Demokratie und damit unsere Möglichkeit, offen miteinander füreinander einzustehen bedeutet.

Deshalb gilt es, die Möglichkeiten zu bilden, die diese Offenheit bestehen lassen, sie zumindest ermöglichen. Es gilt, Rituale zu bilden und fortzuführen, die der Verhärtung, der Verainseitigung, der Verslossenheit trotzen, sich den Normen in den Weg zu werfen, wenn sie versuchen, uns voneinander als Andere abzubringen; uns vom Leben unter Anderen abzuschneiden. Nicht aus einer Notwendigkeit heraus, sondern im klaren Fühlen der Offenheit und der Veränderbarkeit auch des Übermächtigen, selbst dann, wenn die Aussicht auf Erfolg noch so gering ist, da die Strukturen, die uns als Bestimmte erscheinen lassen, dieselben sind, die Gefahr laufen, uns in Gewalt und nicht in Offenheit aneinander zu binden:

«Denn manchmal binden uns die Normen der Anerkennung in einer Weise, die unsere Lebensfähigkeit gefährdet: Was, wenn das Geschlecht, das die Normen für unsere Erkennbarkeit voraussetzt, uns auch Gewalt antut, unser Überleben gefährdet? Dann nehmen uns genau die Kategorien, die uns scheinbar Leben versprechen, das Leben weg. Es geht darum, ein solches Doublebind nicht zu akzeptieren, sondern an der kritischen Grenze des Erkennbaren, um neue Lebensformen zu ringen, und trotzdem zu leben.»³³⁶

Und gerade diese letzte Aufforderung Butlers ist das Moment, in dem ich den Trotz sehe, das Weitermachen, das Demokratisieren unseres Umgangs miteinander, das Streben nach Offenheit

336 Judith Butler: »Gender and Education«. In: Norbert Ricken & Nicole Balzer (Hg.): *Judith Butler: Pädagogische Lektüren*. Wiesbaden: Springer 2012, S. 27: »[Because s]ometimes the norms of recognition bind us in ways that imperil our capacity to live: what if the gender that establishes norms require in order for us to be recognizable also do violence to us, imperil our very survival? Then the very categories which appear to promise us life take our life away. The point is not to accept such a double bind, but to struggle for new modes of life on the critical edge of the recognizable, and yet still live.«

füreinander – ohne einen Grund, eine Notwendigkeit, eine Rechtfertigung: Das ist die Form des Trotzes, die ein Prinzip sein kann:

»Das Prinzip Trotz ist ein Schritt aus der passiven Verzweigung zur reaktiven Antwort, die die Anderen trifft, sie erreichen kann, um ihre Übermacht zu hinterfragen und sich denen zu zeigen, die ebenfalls verzweifelt sind und trotzen wollen.«³³⁷

Und sodann müssen wir trotzig auch die letzte Konsequenz ziehen: Die politischen Strukturen, unter denen wir leben, haben manches Demokratische an sich, sind aber als Ganze keinesfalls demokratisch. Und vielleicht muss auch so weit gegangen werden, zu sagen, dass die Strukturen des Politischen, wie sie heute gedacht werden, keinen Raum bieten, um Demokratien zu bilden, wohl aber bilden sie den Rahmen – nicht aus Offenheit, sondern aus der Gefahr heraus, im Zwang zu vergehen – durch den Demokratie und Offenheit zu erkämpfen möglich und notwendig bleibt. Denn wir haben keinen anderen Startpunkt als diesen, von dem wir ausgehen können.

Ich habe mit diesem Buch versucht, im Beschreiben des möglichen demokratischen Umgangs mit Gefühlen einen Beitrag zu dem Weg zu leisten, dessen Ziel nicht eine eindeutige Form der Demokratie ist, sondern der selbst versuchen will, eine Möglichkeit der Demokratie vorzustellen, die nicht abschließt, sondern ins Offene weist, während man voranschreitet.

337 Helfritzsch: *Gefragt durch Andere*, S. 40.

Literaturverzeichnis

- Adorno, Theodor W. & Horkheimer, Max: *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*. Frankfurt am Main: Fischer 1988.
- Ahmed, Sara: *Queer Phenomenology. Orientations, Objects, Others*. Durham/London: Duke University Press 2006.
Dies.: *The Cultural Politics of Emotion*. Edinburgh: University Press 2014.
- Albrecht-Heide, Astrid: »Weißsein und Erziehungswissenschaft«. In: Maureen Maisha Eggers, Grada Kilomba, Peggy Piesche & Susan Arndt (Hg.): *Mythen. Masken. Subjekte. Kritische Weißseinsforschung in Deutschland*. Münster: Unrast 2005.
- Améry, Jean: *Jenseits von Schuld und Sühne. Bewältigungsversuche eines Überwältigten*. Stuttgart: Klett-Cotta 1977.
- Anders, Günther: »Brecht konnte mich nicht riechen.« In: Fritz J. Radatz (Hg.): *ZEIT-Gespräche 3. Dialoge mit Günther Anders, Raymond Aron, Jorge Luis Borges, Willy Brandt, Günther Grass, Milan Kundera, Jack Lang, Siegfried Lenz, Claude Lévi-Strauss, Hans Mayer, Paul Wunderlich*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1986.
- Arendt, Hannah: *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft. Antisemitismus, Imperialismus, totale Herrschaft*. München: Piper 1986.

- Dies.: *Über das Böse. Eine Vorlesung zu Fragen der Ethik*. München: Piper 2007.
- Arruzza, Cinzia; Bhattacharya, Tithi & Fraser, Nancy: *Feminismus für die 99%. Ein Manifest*. Berlin: Matthes & Seitz 2019.
- Baecker, Dirk: »Einleitung: Wozu Gefühle?« In: *Soziale Systeme. Zeitschrift für soziologische Theorie*, Heft 1. Stuttgart: Lucius & Lucius 2004.
- Balibar, Étienne: *Der Schauplatz des Anderen. Formen der Gewalt und Grenzen der Zivilität*. Hamburg: Hamburger Edition 2006.
- Ders.: *Freie Rede*. Zürich: diaphanes 2019.
- De Beauvoir, Simone: *Das andere Geschlecht. Sitte und Sexus der Frau*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt 1992.
- Ben-Ze'ev, Aaron: *Die Logik der Gefühle. Kritik der Emotionalen Intelligenz*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2009.
- Berninger, Anja: *Gefühle und Gedanken. Entwurf einer Adverbiale Emotionstheorie*. Münster: Mentis 2017.
- bildungsLab* (Hg.): *Bildung. Ein Postkoloniales Manifest*. Münster: Unrast 2021.
- Butler, Judith: *Das Unbehagen der Geschlechter*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1991.
- Dies. Person: »Critically Queer«. In Shane Phelan (Hg.): *Playing with Fire. Queerpolitics, Queertheory*. New York/London: Routledge 1997.
- Dies. Person: *Kritik, Dissens, Disziplinarität*. Zürich: diaphanes 2011.
- Dies. Person: »Gender and Education«. In: Norbert Ricken & Nicole Balzer (Hg.): *Judith Butler: Pädagogische Lektüren*. Wiesbaden: Springer 2012.
- Dies. Person: *Gefährdetes Leben. Politische Essays*. Berlin: Suhrkamp 2015.
- Dies. Person: *Die Macht der Gewaltlosigkeit*. Berlin: Suhrkamp 2020.

- Canguilhem, Georges: *Das Normale und das Pathologische*, Berlin: August Verlag 2013.
- Chamakalayil, Lalitha: »Geschichten – eingeschrieben in Braune Körper«. In: bildungsLab* (Hg.): *Bildung. Ein Postkoloniales Manifest*. Münster: Unrast 2021.
- Chakrabarty, Dipesh: *Europa als Provinz. Perspektiven postkolonialer Geschichtsschreibung*. Frankfurt am Main: Campus 2010.
- Césaire, Aimé: *Über den Kolonialismus*. Berlin: Alexander Verlag 2017.
- Cixous, Hélène: *Hypertraum*. Wien: Passagen 2013.
- Clough, Patricia Ticineto & Halley, Jean (Hg.): *The Affective Turn. Theorizing The Social*. Durham/London: Duke University Press 2007.
- Deleuze, Gilles & Guattari, Félix: *Anti-Ödipus. Kapitalismus und Schizophrenie I*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1977.
- Demmerling, Christoph: »Hermeneutik der Alltäglichkeit und In-der-Welt-sein«. In: Thomas Rentsch (Hg.): *Klassiker Auslegen: Martin Heidegger: Sein und Zeit*. Berlin: Akademie Verlag 2007.
- Ders. & Landweer, Hilge: *Philosophie der Gefühle. Von Achtung bis Zorn*. Stuttgart: Metzler 2007.
- Despentes, Virginie: *King Kong Theory*. Köln: Kiepenheuer & Witsch 2018.
- Dreyfus, Hubert L.: »Being-with-Others«. In: Mark A. Wrathall (Hg.): *The Cambridge Companion to Heidegger's Being and Time*. Cambridge: University Press 2013.
- Di Cesare, Donatella: *Von der politischen Berufung der Philosophie*. Berlin: Matthes & Seitz 2020.
- Diehl, Ulrich: »Lebensekel, Sinnkrise und existenzielle Freiheit, Philosophische Bemerkungen zu Jean-Paul Sartres Roman ›Der Ekel««. In: Hermes A. Kick (Hg.): *Ekel, Darstellung und Deutung in den Wissenschaften und Künsten*. Hürtgenwald: Pressler 2003.

- Eggers, Mauren Maisha: »Ein Schwarzes Wissensarchiv«. In: Dies., Grada Kilomba, Peggy Piesche & Susan Arndt (Hg.): *Mythen. Masken. Subjekte. Kritische Weißseinsforschung in Deutschland*. Münster: Unrast 2005.
- Eribon, Didier: *Überlegungen zur Schwulenfrage*. Berlin: Suhrkamp 2019.
- Ders.: *Der Psychoanalyse entkommen*. Wien/Berlin: Turia + Kant 2017.
- Ernaux, Annie: *Die Scham*. Berlin: Suhrkamp 2020.
- Fanon, Frantz: *Die Verdammten dieser Erde*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1981.
- Feger, Hans & Hackel, Manuela (Hg.): *Existenzphilosophie und Ethik*. Berlin: De Gruyter 2014.
- Feinberg, Leslie: *Transgender Warriors. Making History from Joan of Arc to Dennis Rodman*. Boston: Beacon Press 1996.
- Fraser, Nancy: *Die halbierte Gerechtigkeit. Schlüsselbegriffe des postindustriellen Sozialstaates*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2001.
- Dies. & Honneth, Axel: *Umverteilung oder Anerkennung? Eine philosophische Kontroverse*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2003.
- Dies.: »Anerkennung bis zur Unkenntlichkeit verzerrt. Eine Erwiderung auf Axel Honneth«. In: Dies. & Honneth, Axel: *Umverteilung oder Anerkennung? Eine philosophische Kontroverse*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2003.
- De Gouges, Olympe: *Die Rechte der Frau. Und andere Texte*. Stuttgart: Reclam 2018.
- Hackenesh, Christa: *Selbst und Welt. Zur Metaphysik des Selbst bei Heidegger und Cassirer*. Hamburg: Meiner 2001.
- Harding, Sandra: *Whose Science? Whose Knowledge? Thining from Women's Lives*. Ithaca: Cornell University Press 1991.
- Harmange, Pauline: *Ich hasse Männer*. Hamburg: Rowohlt 2020.
- Hark, Sabine: *Gemeinschaft der Ungewählten. Umrisse eines politischen Ethos der Kohabitation*. Berlin: Suhrkamp 2021.

- Dies. & Villa, Paula-Irene: *Unterscheiden und Herrschen. Ein Essay zu den ambivalenten Verflechtungen von Rassismus, Sexismus und Feminismus in der Gegenwart*. Bielefeld: transcript 2017.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaft III*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2003.
- Heidegger, Martin: *Sein und Zeit*. Tübingen: Niemeyer 2006.
- Heinrich, Caroline: »Was denkt ein New Yorker, wenn er in einen Hamburger beißt?« *Mikrophänomenologie der Macht am Beispiel des Referendariats*. Wien: Passagen 2011.
- Helfritzsich, Paul: *Als Andere unter Anderen. Darstellungen des Füreinander als Weg zur Solidarität*, Bielefeld: transcript 2020.
- Ders.: *Gefragt durch Andere. Über digitale Vernetzung, Wertschöpfung, Pathos und Identität*. Bielefeld: transcript 2021.
- Ders. & Müller Hipper, Jörg (Hg.): *Die Emotionalisierung des Politischen*. Bielefeld, transcript 2021.
- Helfritzsich, Paul*A: *Aus der Nacht in den Tag. Ein philosophisches Plädoyer für die Plurale Gesellschaft*. Bielefeld: transcript 2022.
- Heller, Ágnes: *Theorie der Gefühle*. Innsbruck: University Press 2020.
- Heitmeyer, Wilhelm: *Autoritäre Versuchungen. Signaturen der Bedrohung I*. Berlin: Suhrkamp 2018.
- Ders.: Freiheit, Manuela & Sitzer, Peter: *Rechte Bedrohungsallianzen. Signaturen der Bedrohung II*. Berlin: Suhrkamp 2020.
- Honneth, Axel: *Die Armut unserer Freiheit. Aufsätze 2012–2019*. Berlin: Suhrkamp 2020.
- Hooks, bell: *Teaching Critical Thinking: Practical Wisdom*. New York: Routledge 2010.
- Horkheimer, Max: *Kritik der instrumentellen Vernunft*. Frankfurt am Main: Fischer 2007.
- Illouz, Eva: *Der Konsum der Romantik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2007.

- Dies.: *Die Errettung der modernen Seel. Therapien, Gefühle und die Kultur der Selbsthilfe*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2009.
- Jensen, Uffa: *Zornpolitik*. Berlin: Suhrkamp 2017.
- Kelly, Daniel Ryan: *Yuck! The nature and moral significance of disgust*. Cambridge: University Press 2011.
- Kierkegaard, Sören: *Die Krankheit zum Tode. Furcht und Zittern. Die Wiederholung. Der Begriff der Angst*. München: dtv 2005.
- Kilomba, Grada: *Plantation Memories Episodes of Everyday Racism*. Münster: Unrast 2020.
- Kolnai, Aurel: *Ekel, Hochmut, Haß. Zur Phänomenologie feindlicher Gefühle*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2008.
- Laclau, Ernesto & Mouffe, Chantal: *Hegemony and Socialist Strategy. Towards a Radical Democratic Politics*. London/New York: Verso Books 2014
- Landweer, Hilge & Renz, Ursula (Hg.): *Handbuch klassische Emotionstheorien. Von Platon bis Wittgenstein*. Berlin/Boston: De Gruyter 2012.
- Dies.: »Struktur und Funktion der Gefühle. Zur Einleitung«. In: Dies. (Hg.): *Gefühle – Struktur und Funktion. Deutsche Zeitschrift für Philosophie. Zweimonatsschrift der internationalen philosophischen Forschung, Sonderband 14*. Berlin: Akademie Verlag 2007.
- Dies.: *Scham und Macht. Phänomenologische Untersuchungen zur Sozialität eines Gefühls*. Tübingen: Mohr Siebeck 1999.
- Lacan, Jacques: *Meine Lehre*. Wien/Berlin: Turia + Kant 2005.
- Ders.: *Die Objektbeziehung. Das Seminar. Buch VI*. Wien/Berlin: Turia + Kant 2011.
- De Lagasnerie, Geoffroy: *Das politische Bewusstsein*. Wien: Passagen 2021.
- Laplanche, Jean: *Die unvollendete kopernikanische Revolution in der Psychoanalyse*. Frankfurt am Main 1996.
- Ders.: *Essays on Otherness*. London/New York: Routledge 1999.

- Liessmann, Konrad Paul: »Ekel! Ekel! Ekel! – Wehe mir!«. In: Enzensberger, Hans Magnus & Michel, Karl Markus (Hg.): *Kursbuch*. Berlin 1997.
- Lorde, Audre: *Sister Outsider*. München: Hanser 2021.
- Luxemburg, Rosa: *Friedensutopien und Hundepolitik. Schriften und Reden*. Stuttgart: Reclam 2018.
- Lütkehaus, Ludger: »Dieses wahre innere Afrika«. *Texte zur Entdeckung des Unbewussten vor Freud*. Frankfurt am Main: Fischer 1989.
- Manne, Kate: *Down Girl. Die Logik der Misogynie*. Berlin: Suhrkamp 2020.
- Marquard, Odo: *Der Einzelne. Vorlesungen zur Existenzphilosophie*. Stuttgart: Reclam 2013.
- Massumi, Brian: *Politics of Affect*. Cambridge: Polity Press 2015.
- Mbembe, Achille: *Ausgang aus der langen Nacht. Versuch über ein entkolonisiertes Afrika*. Berlin: Suhrkamp 2016.
- Ders.: *Kritik der schwarzen Vernunft*. Berlin: Suhrkamp 2017.
- Ders.: *Postkolonie. Zur politischen Vorstellungskraft im gegenwärtigen Afrika*. Wien/Berlin: Turia + Kant 2016.
- Menninghausen, Winfried: *Ekel. Theorie und Geschichte einer starken Empfindung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2002.
- Merker, Barbara: »Die Sorge als Sein des Daseins«. In: Thomas Rentsch (Hg.): *Klassiker Auslegen: Martin Heidegger: Sein und Zeit*. München: Akademie Verlag 2007.
- Mesner, Maria & Mesquita, Sushila (Hg.): *Eine emotionale Geschichte. Geschlecht im Zentrum der Politik der Affekte*. Wien: Zaglossus 2018.
- Meyer-Drawe, Käte: *Die Welt als Kulisse. Übertreibungen in Richtung Wahrheit*. Paderborn: Ferdinand Schöningh 2018.
- Miles, Laura: *Transgender Resistance. Socialism and the fight for trans liberation*. London: Bookmarks 2020.
- Modelog, Ilse: *Die zwei Ordnungen. Industrielles Bewusstsein und Subjektanarchie*. Opladen: Westdeutscher Verlag 1989.

- Mouffe, Chantal: *Agonistik. Die Welt politisch denken*. Berlin: Suhrkamp 2014.
- Dies.: *Das demokratische Paradox*. Wien/Berlin: Turia + Kant 2015.
- Nancy, Jean-Luc: *Die fragile Haut der Welt. Mit einem Beitrag von Juan Manuel Garrido und Versen von Jean-Christophe Bailly*. Zürich: diaphanes 2021.
- Nietzsche, Friedrich: *Die Geburt der Tragödie*. Hamburg: Meiner 2013.
- Phelan, Shane (Hg.): *Playing with Fire. Queerpolitics, Queertheory*. New York/London: Routledge 1997.
- Peng, Fuchun: *Das Nichten des Nichts. Zur Kernfrage des Denkwegs Martin Heideggers*. Frankfurt am Main: Peter Lang 1998.
- Preciado, Paul B.: *Testo Junkie. Sex, Drogen und Biopolitik in der Ära der Pharmapornographie*. Berlin: b_books 2016.
- Ders.: *Ein Apartment auf dem Uranus. Chroniken eines Übergangs*. Berlin: Suhrkamp 2020.
- Ders.: *Can The Monster Speak?* London: Fitzcarraldo Editions 2021.
- Rancière, Jacques : *Der Hass der Demokratie*. Berlin: August Verlag 2011.
- Rapp, Christoph: »Aristoteles: Bausteine einer Theorie der Emotionen«. In: Hilge Landweer & Ursula Renz (Hg.): *Handbuch klassische Emotionstheorien. Von Platon bis Wittgenstein*. Berlin/Boston: de Gruyter 2012.
- Rosenkranz, Karl: *Die Ästhetik des Hässlichen*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1989.
- Russell, Francey: »The Space of Pathos: Angst and Ethics«. In: Hans Feger & Manuela Hackel (Hg.): *Existenzphilosophie und Ethik*. Berlin: De Gruyter 2014.
- Sartre, Jean-Paul: *Der Ekel*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt 1982.
- Ders.: *Die Transzendenz des Ego. Philosophische Essays 1931–1939*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt 1997.

- Ders.: *Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt 2014.
- Ders.: *Fragen der Methode*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt 1999.
- Von Scheve, Christian: *Emotionen und soziale Strukturen. Die affektiven Grundlagen sozialer Ordnungen*. Frankfurt/New York: Campus Verlag 2009.
- Schröder, Hendrik: *Emotionen und politisches Urteilen. Eine politikdidaktische Untersuchung*. Wiesbaden: Springer VS 2020.
- Serres, Michel: *Der Parasit*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1987.
- De Spinoza, Baruch: *Die Ethik*. Wiesbaden: Marixverlag 2012.
- Spivak, Gayatri Chakravorty: *Righting Wrongs – Unrecht richten*. Zürich/Berlin: diaphanes 2008.
- Snorton, C. Riley: *Black on Both Sides. A Racial History of Trans Identity*. Minneapolis/London: University of Minnesota Press 2017.
- Thompson, Christiane & Weiß, Gabriele (Hg.): *Bildende Widerstände – widerständige Bildung. Blickwechsel zwischen Pädagogik und Philosophie*. Bielefeld: transcript 2008.
- Vogl, Joseph: *Über das Zaudern*. Zürich/Berlin: diaphanes 2007.
- Voss, Christiane: *Narrative Emotionen. Eine Untersuchung über Möglichkeiten und Grenzen philosophischer Emotionen*. Berlin/New York: de Gruyter 2004.
- Waldenfels, Bernhard: *Sozialität und Alterität. Modi sozialer Erfahrung*. Berlin: Suhrkamp 2015.
- Ders.: *Erfahrung, die zur Sprache drängt. Studien zur Psychoanalyse und Psychotherapie aus phänomenologischer Sicht*. Berlin: Suhrkamp 2019.
- Winker, Gabriele & Degele, Nina: *Intersektionalität. Zur Analyse sozialer Ungleichheiten*. Bielefeld: transcript 2009.
- Weber-Guskar, Eva: *Die Klarheit der Gefühle. Was es heißt, Emotionen zu verstehen*. Berlin/New York: de Gruyter 2009.

Internetquellen:

<https://www.instagram.com/p/CLXblhZrMqu/?igshid=1od1hmboct2xr>, zuletzt abgerufen am 13.09.2022.

@kdm_rap_official: <https://www.instagram.com/p/CeqMBqBqjYe/>, zuletzt abgerufen am 13.09.2022.

<https://genderdings.de/familie/fruehsexualisierung/>, zuletzt abgerufen am 13.09.2022.

<http://www.zeno.org/nid/20009177116>, zuletzt abgerufen am 13.09.2022.

<https://www.derstandard.at/story/2000136283306/wien-rechtsextreme-betonierten-buechereieingang-vor-lesung-einer-dragqueen-zu>, zuletzt abgerufen am 13.09.2022.

<https://www.historic-uk.com/HistoryUK/HistoryofWales/The-Rebecca-Riots/>, zuletzt abgerufen am 13.09.2022.

