

Behinderte Sexualität?

Zum Anspruch der doppelten Fremdheit für eine responsive Forschung

Barbara Schellhammer

I. Vorbemerkung

Von Beginn an habe ich es mir im Rahmen unseres Forschungsprojekts zur Aufgabe gemacht, auch philosophisch über unsere Herangehensweise Rechenschaft abzulegen, was einerseits bedeutet, aus der neugierigen Distanz des Staunens heraus das Projekt zu begleiten und andererseits daraus auch etwas für die Philosophie zu gewinnen, also zu philosophischen Erkenntnissen zu gelangen. Neben den Schwierigkeiten, die ein Projekt mit sich bringt, das sowohl von Anfang an interdisziplinär angelegt ist, als auch an der Schnittstelle von empirischer Forschung und theoretischer Durchdringung arbeitet, standen wir vor der doppelten Herausforderung, dass wir an erster Stelle die Menschen, um die es uns geht, zu Wort kommen lassen wollten, diese sich aber aufgrund ihrer Behinderung anders ausdrücken, als wir dies gewohnt sind, und zugleich mit einem Thema konfrontiert waren, das vielfach tabuisiert und im Kontext von Behinderung auf besonders drastische Weise missachtet wird: das Bedürfnis nach körperlicher Nähe und erfüllter Sexualität. Das Thema der Sexualität potenziert sich, wenn es in vermeintlich „abnormen“ Formen auftritt. Dazu zählen naive gesellschaftliche Annahmen, was sexuelle Bedürfnisse von Menschen mit Beeinträchtigungen angeht.

Gerade als Philosophin westlicher Manier gerät man hier an empfindliche Grenzen: Grenzen der Sprache, Grenzen der Rationalität und, insbesondere wenn es um Sexualität geht, auch an Grenzen der eigenen Selbstbestimmung. In der europäischen Tradition gelte Sex als Gegenteil von Kultur, und Kultur sei das Bollwerk gegen das Tier, von dem es sich unbedingt abzugrenzen gelte, schreibt Bettina Stangneth in ihrem mutigen Plädoyer für eine bewusst gelebte *Sexkultur*.¹ Nun beschäftige ich mich

1 Stangneth, *Sexkultur*, 2. Aufl. 2020, 10.

schon seit einer Weile mit Grenzphänomenen in der Philosophie,² die immer auch damit zu tun haben, dass Fremdes beunruhigend in Eigenes hineinragt. Dabei zeigt sich, dass Grenzen nicht fest sind, sondern prozesshaft und wandelbar. Denn Fremdes fordert uns wie die Stechfliege Sokrates auf, unser Denken und Handeln zu verändern. Auch darum ging es uns und geht es uns bis jetzt, uns durch den Anspruch des Fremden verändern zu lassen. Damit verbinden wir eine erkenntnistheoretische Hoffnung mit einer responsiven Haltung, d.h. einer Haltung, die bereit ist, sich von der Unruhe erfassen zu lassen, die einen trifft, wenn eigene Grenzen empfindlich in Frage gestellt werden.³

Der Zugang meiner Wahl ist ein phänomenologischer, d.h. mein Forschungsfeld ist die Erfahrung und die Frage, die mich bewegt, ist, wie sich die Sache, um die es geht, zeigt – genauer: wie sie sich zeigen kann, ohne schon im Vorfeld eingeordnet, kategorisiert und analysiert zu werden. Bernhard Waldenfels führt dazu aus:

„Erfahrung bedeutet zunächst ein Geschehen, in dem die ‚Sachen selbst‘ von denen jeweils die Rede ist, zutage treten. (...) Empirie meint hier nicht das Vorhandensein von Daten und auch nicht deren Sammlung in Datenbanken, sondern diese Vokabel weist zurück auf die aristotelische *empeiria*, die im wiederholten Umgang mit den Dingen Gestalt annimmt. Dazu gehört auch, daß wir durch Leiden und Enttäuschungen lernen. ‚Erfahrung machen‘ heißt etwas durchmachen und nicht etwas herstellen.“⁴

Ein solcher Zugang wirft uns in das seltsame Paradox, einer forschungsethischen sowie epistemischen *epoché* zu folgen, also die eigene natürliche Einstellung auszuklammern, sodass sich die fragliche Sache von sich aus zeigen kann, und zugleich völlig auf sich selbst zurückgeworfen zu sein, weil man – zumindest was die Forschungsmethode anbelangt – relativ mittellos ist und dem eigenen Getroffensein in der Erfahrung nicht ausweichen kann.

Es geht mir in der Folge darum, vorsichtig zu skizzieren, was es heißt, sich den Herausforderungen eines Forschungsprojekts mit dem Anspruch einer doppelten Fremdheit zu stellen und zu fragen, wie wir ihm responsiv und nicht bloß reaktiv oder vereinnahmend begegnen können. Mit der

2 Schellhammer/Schützle, Philosophie der Grenze, 2022.

3 Vgl. Waldenfels, Grundmotive einer Phänomenologie des Fremden, 5. Aufl. 2016, 15.

4 Waldenfels, Topografie des Fremden, 1997, 19.

„doppelten Fremdheit“ meine ich die befremdliche Steigerung einer „behinderten Sexualität“, die gerade aufgrund ihres pathischen Charakters meist in problematische Formen einer „gehinderten Sexualität“ mündet, um sicheren Grenzen und bekannten Ordnungen zu entsprechen. Ziel unseres Projekts ist es, eben diese Ordnungen beispielsweise in institutionalisierten Settings der sog. „Behindertenhilfe“ kritisch zu hinterfragen, um Räume zu schaffen, die erfüllte Sexualität ermöglichen und zugleich vor Übergriffen schützen.

II. Einführung – Begrifflichkeiten und Ziel

Als eine Art kritischer „Disclaimer“ möchte ich vorwegschicken, dass ich ein nicht unerhebliches Unbehagen empfinde, wenn wir allzu schnell von „Menschen mit geistiger Behinderung“ sprechen und damit eine bestimmte Personengruppe meinen. Ähnliches erlebte ich, als ich zu Beginn meines Berufslebens mit so genannten „benachteiligten Jugendlichen“ arbeitete. Stan Wilson, einem indigenen Ältesten und emeritierten Professor aus Kanada, muss es ähnlich ergangen sein, als er mich auf seine vorsichtige Art darauf hinwies, dass die Rede von „privilegierten Personen“ als eine Art Selbstdeklaration in wissenschaftlichen Texten schwierig sei, denn wer könne schon sagen, wann genau jemand „privilegiert“ sei oder sich so empfinde und wann nicht.

Derartige Zuschreibungen trennen, ohne Bezüge, Kontinuitäten oder Wechselwirkungen zu sehen. Sie wollen ordnen, um Verunsicherungen zu entgehen und produzieren dabei eine gehörige Portion Außerordentliches. Sie kategorisieren und bündeln Menschen in vermeintlich homogene Gruppen, die – im Fall von Behinderung oder anderen Verhaltensauffälligkeiten – auch institutionell vom Rest der Gesellschaft separiert werden. Ronald Laing spricht von den gewaltvollen Folgen einer gesellschaftlichen und persönlichen Entfremdung, wenn wir Andersartiges und „Ver-rücktes“ ausgrenzen.⁵ Die Gesellschaft schätze ihren „normalen Menschen“, meint er, daher würde alles, was der bürgerlichen Ordnung nicht entspreche, etikettiert und entsprechend sozialer Vorschriften behandelt. Dieses soziale Faktum sei auch ein Politikum, es bestünde darin, dass die etikettierte Person mit Definitionen und Konsequenzen belastet werde.⁶ Diejenigen,

5 Laing, Phänomenologie der Erfahrung, 9. Aufl. 1977, 20 ff.

6 Ibid., 110.

die jedoch zum „ordentlichen“ Teil der Gesellschaft gehören, also rechtlich sanktioniert, pädagogisch oder medizinisch befähigt und moralisch verpflichtet seien, müssten für den oder die Etikettierte:n die Verantwortung übernehmen. Laing bezieht sich hauptsächlich auf Menschen, die psychiatrisch auffällig werden – vieles trifft aber genauso auf Menschen mit sonstigen geistigen Auffälligkeiten zu. Er führt aus:

„Der Etikettierte wird nicht nur in eine Rolle, sondern in eine Karriere als Patient inauguriert durch die gemeinsame Aktion einer Koalition (einer ‚Verschwörung‘) von Familie, Arzt, Beamten des Gesundheitsamtes, Psychiatern, Krankenschwestern, Sozialhelfern und oft auch Mitpatienten. [Er, der Etikettierte] wird von seinem existenziellen und legalen Vollstatus als verantwortlich handelnder Mensch degradiert. Er kann sich nicht länger selbst definieren (...) und hat seine Entscheidungsfreiheit darüber abzugeben, wen er trifft und was er tut. Seine Zeit gehört nicht mehr ihm, und der Raum, den er einnimmt, ist nicht mehr der seiner Wahl.“⁷

In dieser systemischen Dynamik werden vermeintliche Defizite zementiert – beispielsweise von Rationalität, Autonomie, emotionaler Reife oder Beziehungsfähigkeit und verstellen den Blick auf Möglichkeiten. Sie verweisen auf einen Unterstützungsbedarf mit der klaren Grenze zwischen Unterstützer und Unterstützungsbedürftigen – so wird das befremdliche Verhalten, das uns *anspricht*, überführt in etwas, das sich *besprechen* und behandeln lässt.⁸ Bei dieser Markierung – Erving Goffman spricht noch treffender von „Stigmatisierung“⁹ – richtet sich der Blick immer von „Gesunden“, „Privilegierten“, „Zivilisierten“ auf diejenigen, die als benachteiligt betrachtet werden. Standard ist, was „wir“ als „normal“ und „in Ordnung“ betrachten. Bezugnehmend auf Merleau-Ponty spricht Waldenfels von einem „dreifachen Monopol der Vernunft“: „Der Erwachsene hat recht gegenüber dem Kind, der Zivilisierte gegenüber dem sogenannten Primitiven, der Gesunde gegenüber dem Kranken.“¹⁰ Mit den Analysen Michel Foucaults sind uns die damit zusammenhängenden Machtdynamiken der Ein- und Ausgrenzung gut bekannt. Die Sprache der Psychiatrie sei ein „Monolog

7 Ibid., 110 f.

8 Waldenfels, *Topografie des Fremden*, 1997, 51.

9 Goffman, *Stigma. Über Techniken beschädigter Identität*, 1975.

10 Waldenfels, *Der Stachel des Fremden*, 1990, 62.

der Vernunft *über* den Wahnsinn“¹¹ schreibt er – gleiches könnte man wohl über Menschen mit kognitiven Beeinträchtigungen sagen. Die westlich-philosophische Reflexion hantiert in entsprechenden Diskursen mit Begriffen wie „Subjekt“, „Differenz“ oder „Autonomie“ und macht damit immer auch Politik und schafft Recht – eine Tatsache, die die Juristen und Juristinnen in unserem Team immer wieder deutlich zu spüren bekommen, wenn beispielsweise Staatsanwälte und Richterinnen überfordert sind, bei sexuellen Übergriffen die Betroffenen selbst zu Wort kommen zu lassen und Verfahren ohne eine Chance auf Veränderung der Situation einstellen.

Dass das erkenntnisleitende Interesse an meinem Part in unserem Projekt nicht nur eines ist, das die Situation der Menschen, um die es uns geht, verbessern möchte, sondern auch ein philosophisches Anliegen hat, zeigt sich in der phänomenologischen Reflexion auf eben diese Begriffe, die Politik machen, aber auch unbewusst Eingang finden in gesellschaftliche Selbstverständlichkeiten und Machtstrukturen, allen voran der Begriff der Selbstbestimmung bzw. spezifischer, der sexuellen Selbstbestimmung. Dabei geht es mir vor allem auch um ein Verständnis von Ethik, das sich nicht egologisch gebiert oder einer selbstverständlichen Moral folgt, sondern sich immer wieder neu herausfordern lässt. Hier zeigt sich ein Ethik-Verständnis, das nicht regelgeleiteten Schemata oder universalen Systemen folgt, sondern sich selbst aussetzen möchte. Denn wir haben es mit einer *Provokation des Ethischen*¹² zu tun, die ihren Ausgang gerade nicht in der Autonomie des Eigenen nimmt, sondern in der Fremdheit des Anderen. Hier wird die Erfahrung zu einem Laboratorium mit transformativer Wirkung, die vor unserem Denken und ganzen Sein kein Halt macht.

Ich möchte also in meinem Beitrag erste Gedanken zu den Erfahrungen der doppelten Fremdheit teilen, mit der wir es in unserem Projekt zu tun hatten: mit der Fremdheit geistiger Behinderung und der Fremdheit von Sexualität, um dann zu fragen, was dieser doppelte Anspruch für unsere Forschung bedeutet und auch für das Philosophieren im Kontext von „behinderter Sexualität“ und darüber hinaus bedeuten könnte. Die Phänomenologie des Fremden von Bernhard Waldenfels wird dabei in besonderer Weise Beachtung finden.

11 Foucault, Wahnsinn und Gesellschaft, 1973, 8.

12 Hetzel, Provokation des Ethischen. Diskurse über Behinderung und ihre Kritik, 2007.

III. Fremdheit geistiger Behinderung

Die Erfahrung von geistiger Behinderung ist ein „Stachel“, um einen zentralen Begriff von Waldenfels zu bemühen. Er beschreibt damit ein Widerfahrnis von Fremdheit, dem wir nicht entkommen können, weil selbst ein Wegblicken, ein Nichthandeln oder ein bewusstes Ignorieren Reaktionen auf dieses Widerfahrnis sind. Was empfinden wir, wenn wir einem Menschen mit Behinderung begegnen? Wie verhalten wir uns daraufhin?

Die Erfahrung von Fremdheit hat mit Ordnungen und Sicherheiten zu tun. Fremdheit ist immer relational. Das heißt, der Stachel des Fremden sitzt umso tiefer, er reizt umso mehr, desto weiter weg etwas von meiner gewohnten Ordnung ist. Zugleich ist gerade das besonders befremdlich, was an Bekanntes rührt.

„Das halbvertraute Grinsen eines Schimpansen löst eine stärkere Beunruhigung aus als das Hüpfen der Grasmücke, und die gespenstischen Bewegungen eines Roboters, der in der Figur des Golem oder in Goethes Zauberlehrling mythische Gestalt annimmt, erscheinen uns fremder als Hammer oder Besen, die ruhig auf ihre Handhabung warten.“¹³

Physisch oder psychisch beeinträchtigte Menschen sind Menschen – ihre Bewegungen, ihre Form der Kommunikation, ihre Glieder erinnern an meine. Die Metapher des Stachels ist gut gewählt, denn Fremdes bleibt nicht außen vor, die Beunruhigung dringt in mich ein – meine Erfahrung ist im wahrsten Wortsinn ver-rückt, ich stehe neben mir. Ich erlebe mich in meiner Antwort auf die Behinderung behindert und merke das an meiner Hilflosigkeit und Unbeholfenheit Menschen mit Behinderung gegenüber. Eine „responsive Rationalität“ gesteht sich „geistige Behinderung“ ein – vielleicht war es für Bernhard Waldenfels anfänglich deshalb nicht ganz leicht, mit seinem Ansatz in der Philosophie zu landen. Denn sie tut sich schwer mit befremdlichen Phänomenen, die sie nicht rational und argumentativ einfangen kann, und stellt dabei fest, dass sich immer ein Überschuss an Ungeordnetem entzieht, welches nicht in ein abgestimmtes System integriert oder in ein größeres Ganzes aufgehoben werden kann.

Waldenfels beschreibt zwei problematische Formen des Umgangs mit außer-ordentlichen Erfahrungen: die *Aneignung* auf der einen und die *Enteignung* auf der anderen Seite.¹⁴ Im Kontext von Behinderung könnte man mit

13 Waldenfels, *Topografie des Fremden*, 1997, 44.

14 Vgl. Waldenfels, *Der Stachel des Fremden*, 1990, 60 ff.

Gerhard Gamm von einem Selbst- und Fremdverständnis sprechen, das zwischen „Behinderte sind Menschen wie andere auch“ und „sie sind ganz anders“ schwankt.¹⁵ Wenn sie „ganz anders“ sind, trennen wir zwischen Eigenem und Fremdem. Zugleich messen wir das Fremde am Eigenen – bzw. an einem bestimmten Bild vom Eigenen, das alles Fremde ausgrenzt. Waldenfels spricht von „Ego“- sowie „Logozentrik“,¹⁶ beides trifft auf den Umgang mit Behinderung zu. Wir tendieren zum Griff nach ordnenden Systemen, nach Handreichungen und Anleitungen. Mit der Einordnung von Behinderung in Zahlen, Daten, Fakten und Bemessungsgrundlagen wie Diagnose und Schweregrad erlangen Fachleute das Handwerkzeug und Wissen im Umgang mit „unnormalen“ Verhaltensweisen – damit bewahren sie zugleich eine sichere Distanz zur Behinderung und können sie gewissermaßen von außen „bändigen“. Der allzu glatten Positivität von Ordnungen haftet immer etwas Gewalttätiges an. Mir scheint, je weniger Menschen mit ihrer eigenen präordinalen Unordnung umgehen können, desto stärker wird ihr Drang nach Aneignung des Fremden. Die Enteignung auf der anderen Seite – „Behinderte sind Menschen wie andere auch“ – bedeutet lediglich eine Umkehrung: Die Grenzen zwischen Eigenem und Fremdem werden verwischt. In ihr steckt häufig eine Form der Überreaktion auf die Anmaßung einer verengten Rationalität, die ebenfalls nicht hilft, weil sie die Bedürfnisse der Menschen mit Einschränkungen nicht wahrnimmt. Der Ausgangspunkt ist auf eine paradoxe Art wieder das Eigene, das sich ent-eignet, indem es das Fremde überhöht. „Das Kind wird zum rettenden Kind“, schreibt Waldenfels, „der Wilde zum guten Wilden, Krankheit zur heiligen Krankheit“¹⁷ – auf den Umgang mit Behinderung trifft wohl von jedem etwas zu.

Bezogen auf die Sexualität drohen beide Extreme in Formen von Gewalt auszuarten. Wenn behinderte Menschen „ganz anders“ sind, dann muss man auch deren Sexualität eingrenzen und behandeln – indem man sie beispielsweise nachts kontrolliert oder medikamentös ruhigstellt. Wenn sie „genauso sind, wie wir“, lässt man sie machen – was auch zu Übergriffen und Peer-Missbrauch führt. Oder man führt ihnen eine „Sexualassistentz“ zu, d.h. eine Person, die sexuelle Handlungen an ihnen vornimmt – ohne jedoch genau zu verstehen, was sich der behinderte Mensch selbst wünscht.

15 Gamm, Vorwort, in: Hetzel, Provokation des Ethischen, 2007, o. S.

16 Waldenfels, Der Stachel des Fremden, 1990, 61.

17 Ibid., 63.

Ein weiteres Begriffspaar, das im Kontext von Behinderung eine wirkmächtige Rolle spielt, ist das von „normal“ und „anormal“. Hier zeichnen sich ganz ähnliche Dynamiken ab, denn durch die scharfe Trennung zwischen beiden versuchen wir dem unbehaglichen „Zwischen“ auf der Schwelle von normal zu anormal zu entkommen. Auch hier finde ich bei Waldenfels wertvolle Hinweise – so meint er, es gelte zunächst zu fragen, ob das Verhältnis von „normal“ und „anormal“ dem Bereich des *präskriptiven* oder des *deskriptiven* Sprachgebrauchs angehört: Zeigt die Norm an, was „in Ordnung“ und „die Regel“ *ist* oder legt sie fest, was richtigerweise geschehen *soll*.¹⁸ Beides hängt wechselwirkend zusammen, denn die *Sollens*vorstellung geht aus der *Seins*vorstellung hervor und umgekehrt. Deutlich wird dies in den Ausführungen von Clifford Geertz, der zeigt, wie sich kulturelle Systeme durch Symbolhandlungen etablieren und aufrechterhalten.¹⁹ Dabei fungieren Symbole immer zugleich als „Model *für*“ und „Model *von*“ Wirklichkeit, d.h. sie repräsentieren *Ethos* und *Weltbild* einer bestimmten Gruppe oder Gesellschaft. Im Vollzug der Symbolhandlung (allem voran der Sprache) bestätigt sich beides wechselwirkend: Dadurch dass Menschen einer bestimmten Norm entsprechen wollen, dabei alles „anormale“ (auch in sich selbst) ausgrenzen, bestätigen sie ein bestimmtes Weltbild und eben dieses Weltbild legt wiederum fest, was als „normal“ gilt und wie man sich verhalten soll.

Alles das geschieht größtenteils unbewusst und führt zu Brüchen zwischen dem, was wir als „normal“ und dem, was wir als „anormal“ bezeichnen.²⁰ Foucault zeigt, wie sich diese Brüche historisch und kulturell in Institutionen, Umgangsformen und Techniken materialisieren. Dabei, so zitiert er Pascal, wird man sich seinen eigenen gesunden Menschenverstand nicht dadurch beweisen können, dass man seinen Nachbarn einsperrt²¹ – ganz im Gegenteil: Man kann Normales nicht von Anormalem trennen, denn immer haben beide miteinander zu schaffen. Die wechselseitige Bezogenheit der Begriffe „normal“ und „anormal“ führt dazu, dass die Grenze zwischen ihnen dynamisch und durchlässig ist. Waldenfels meint dementsprechend, dass es gute Gründe dafür gebe, die Reichweite der Unterscheidung

18 Waldenfels, Grenzen der Normalisierung, 1998, 10.

19 Geertz, Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme, 1983, 52 f.

20 Vgl. Finkelde, Das Objekt, das zu viel wusste. Eine Einführung in die Philosophie nach Lacan, 2022, 22.

21 Foucault, Wahnsinn und Gesellschaft, 1973, 7.

von „normal“ und „anormal“ einzuschränken.²² Es gelte, der Tendenz zu widerstehen, sich einseitig auf die Seite des Normalen oder ebenso einseitig auf die des Anormalen zu schlagen. Wir seien vielmehr auf den ständigen Balanceakt angewiesen, der sich an den Rändern der Normalität bewegt.²³

Ich komme zu meinem zweiten Punkt dessen Ausgangspunkt die Frage nach einer selbstbestimmten Sexualität von Menschen mit kognitiven Einschränkungen ist. Dabei beschäftigt mich insbesondere die Frage, inwiefern wir überhaupt – nicht nur im Falle von Behinderung – von „selbstbestimmter“ Sexualität sprechen können und was mögliche Antworten darauf für unser Projekt bedeuten.

IV. Fremdheit Sexualität

Meine These ist, dass wir in der Sexualität der Grenzen unserer Selbstbestimmung auf besondere Weise gewahr werden. Waldenfels spricht von der „Fremdheit des Eros“.²⁴ Ich finde es bemerkenswert, dass wir darum ringen, Menschen mit geistigen Einschränkungen so etwas wie „sexuelle Selbstbestimmung“ zu ermöglichen und uns dabei doch selbst eingestehen müssen, wie sehr es gerade die Sexualität vermag, unsere Autonomie auszuhebeln. Vielleicht hilft es, hier zwischen „Selbstbestimmung“ und „Autonomie“ zu unterscheiden und damit in gewisser Weise an die philosophische Tradition anzuknüpfen – auch wenn die Begriffe vielfach schillern. *Autonomie* heißt Eigengesetzlichkeit, sie basiert nach Kant auf dem Vernunftvermögen und der Vernunfttätigkeit des Menschen und begründet dessen (Willens-)Freiheit. Der Begriff der Selbstbestimmung ist weiter, denn er wirft die Frage auf, wer oder was gemeint ist mit dem „Selbst“ der Selbstbestimmung. In der Philosophie müssen wir spätestens seit Nietzsche, Freud und Foucault einsehen, dass gerade im Eros die Achillesferse unserer Rationalität steckt, wie Waldenfels bemerkt.²⁵ Denn unserer „Autonomie“ als „gesunde“ Menschen und damit unserer „Freiheit“ steht nicht nur die Natur außer uns, sondern auch eine Natur in uns entgegen.²⁶ Wir sind leibliche, emotionale und „geistige“ Wesen, immer verstrickt in die Geschichte unserer Herkunft, vielfach verwoben in das Gewebe unserer Kultur.

22 Waldenfels, Grenzen der Normalisierung, 1998, 10.

23 Waldenfels, Responsive Ethik zwischen Antwort und Verantwortung, 2010, 80.

24 Waldenfels, Grenzen der Normalisierung, 1998, 150.

25 Vgl. *ibid.*, 151.

26 *Ibid.*, 10.

Feministische Philosophinnen prägten daher auch den Begriff der „relationalen Autonomie“, um den stark individualistisch und rationalistisch geprägten Begriff der Autonomie aufzubrechen. Meine indigenen Gesprächspartner:innen in Kanada sprechen von „self-as-relationship“ und gehen damit noch weit über das feministische Konzept hinaus, denn sie meinen damit unsere Verflochtenheit mit der Natur.²⁷ Das heißt, es gilt nicht nur dem fremden Anspruch von außen zu antworten, sondern auch dem, was sich urwüchsig *in uns* selbst regt. Dann könnte „Selbstbestimmung“ vielleicht auch heißen, von dem bestimmt zu werden oder sich von dem bestimmen zu lassen, was wir leiblich oder emotional empfinden – selbst wenn es unserer rationalen Einschätzung oder Bewertung entgegensteht. Vielleicht bedeutet Freiheit dann gerade, auch das zu leben, was wir zu leben verlernt haben. Eine Aufklärung, die es ernst meine, so schreibt Stangneth, „sollte auch zum Mut auffordern, sich seiner eigenen Sinnlichkeit ohne die Leitung eines anderen zu bedienen“.²⁸ Wenn wir uns in dieser Weise ehrlich mit uns selbst befassen, könnte die Fremderfahrung unserer eigenen Sexualität vielleicht als Brücke zu den Menschen dienen, um die es uns geht – denn hier sind auch wir nicht Herr und Frau unserer Selbst. Hier sind auch wir in unserer Autonomie eingeschränkt und „behindert“. Gerade diese Einschränkung ist jedoch das Signum der Sexualität – könnten wir über sie verfügen, wäre alles verloren, was wir in ihr suchen. Treffend formuliert Waldenfels: „Ein normalisierter Eros wäre wie ein eingeplanter Gast oder ein vorberechnetes Geschenk. Er würde uns nicht überraschen, nicht beflügeln, und ent-setzen.“²⁹

Der Eros ist ebenso wie Tod, Rausch oder Schlaf ein Grenzphänomen, das sich jeglicher Ordnung entzieht, Raum und Zeit aushebelt und sich als Überschuss oder Exzess zu einem Augenblick verdichtet.³⁰ Zugleich bleibt er aber bezogen auf bestimmte Ordnungen, denn wir suchen Formen der Kultivierung, die uns – mit Freud gesprochen – immer auch „Unbehagen“ bereiten. Denn die kulturellen Über-Ich-Gebote schränken unseren Drang nach freier Triebabfuhr ein.³¹ Als das „nicht festgestellte Tier“ hegen wir unsere Sexualität ein und führen sie in ordnende Bahnen. Diese können kulturell unterschiedlich aussehen und zu großem Befremden führen. Des-

27 Wilson, Self-as-Relationship in Indigenous Research, Canadian Journal of Native Education 25/2 (2001), 91.

28 Stangneth, Sexkultur, 2020, 30.

29 Waldenfels, Grenzen der Normalisierung, 1998, 166.

30 Vgl. Waldenfels, Topografie des Fremden, 1997, 37.

31 Vgl. Freud, Das Unbehagen in der Kultur, 2015

halb wohl muss man auch mit Widerständen rechnen, wenn man außergewöhnliche Wege geht, um Menschen mit kognitiven Einschränkungen erotische Momente zu ermöglichen.

Der Eros wird getragen von unauflöslichen, manchmal auch schmerzhaften, im wahrsten Wortsinn „leidenschaftlichen“ Paradoxien: die Anwesenheit des Anderen in seiner erotischen Präsenz zeigt sich gerade in seiner unverfügbaren Abwesenheit. Die Spannkraft des Eros entstamme dem Überschuss dessen, was sich in der Beziehung entzieht, schreibt Waldenfels.³² Die Anarchie des Erotischen bildet einen Unruheherd, zugleich zeugt sie von einer großen Kraft. Denn „[w]enn wir sagen: ‚Es ist stärker als ich,‘ dann kann das auch heißen, dass ich offenbar stärker bin, als ich es dachte.“³³ Indigene Autor:innen sprechen von „sovereign erotics“,³⁴ die hetero-patriarchale und imperialistische Machstrukturen aufzubrechen vermag – mit dieser Kraft bekommen wir es in unserem Projekt immer wieder zu tun. Die Frage ist, wie wir auf den anregenden, aufreizenden Stachel reagieren.

V. Antworten auf den doppelten Anspruch – Forschung zwischen Pathos und Response

Ich würde sagen, eine „Reaktion“ ist nicht genug: Wir müssen uns in Antwortlichkeit üben. Immer wieder spricht Waldenfels von einem Zweitakt von Pathos und Response. Mit „Pathos“ meint er ein Widerfahrnis, es ist der Anspruch des Fremden, auf den wir zu antworten haben – „Antworten heißt, anderswo beginnen“. ³⁵ Bezogen auf unser Projekt zeigt sich diese „zu-stoßende“, uns widerfahrende Fremdheit zum einen in der Begegnung mit Menschen, die unsere gewohnten Kommunikationsmuster durchbrechen und zum anderen mit dem Phänomen der Sexualität, der „Fremdheit des Eros“.

Der Antwortcharakter der Response steckt in einer winzigen, aber maßgeblichen Differenz: Fremdes kommt zum Ausdruck nicht als etwas *wor-*

32 Waldenfels, Grenzen der Normalisierung, 1998, 166.

33 Stangneth, Sexkultur, 2020, 246.

34 Vgl. Schellhammer, Reading “Split Tooth” – Lessons of the Sovereign Erotic I take away and still grapple with, Zeitschrift für Kanada-Studien 73 (2023), 94.

35 Waldenfels, Bewährungsproben der Phänomenologie, Philosophische Rundschau 57/2 (2010), 57.

über wir sprechen, sondern *worauf* wir antworten.³⁶ Das heißt, wir müssen uns der doppelten Fremdheit stellen. Dabei – und jetzt komme ich zum Kern einer responsiven Ethik als Grundlage für unsere Forschung – dürfen wir die Grenzen dessen, was wir als „normal“ erachten, nicht allein von uns aus ziehen. Wir sollten uns vielmehr um eine, wie Waldenfels es nennt, „Normalisierung ‚von unten‘“³⁷ bemühen. Dabei ginge es ebenso wenig um eine arbeitsteilige Ergänzung wie um eine Bekämpfung der Normalität, die jeder brauche. Vielmehr ginge es „um die Voraussetzungen, Folgen und Grenzen der Normalität, um eine entsprechende Gewichtung des Normalisierungsgeschehens“.³⁸ Diese Gewichtung kann nicht allein von außen an die Menschen, um die es uns geht, herangetragen werden. Sie kann nur als eine Antwort auf deren Bedürfnisse erfolgen.

Das heißt, dass sich unsere Forschung *zwischen* Pathos und Response vollziehen muss, was keineswegs etwas mit einem reaktiven Automatismus zu tun hat, denn: „Jeder Anspruch lässt einen Spielraum. Es liegt nicht an uns, *ob* wir antworten, wohl aber, *wie* wir antworten“.³⁹ Pathos und Response sind wie zwei Glieder in einer Kette, die sich *nicht* schließt, sie erweisen sich ebenso eigensinnig wie aufeinander bezogen. Ein *Pathos ohne Response* wäre bloß ein momentaner Ausbruch, ein Aufschrei, den niemand weiter interessiert. Eine *Response ohne Pathos* wäre eine leere Floskel oder eine ignorante Behauptung.⁴⁰ In beiden Fällen findet kein Dialog statt. Foucault bringt dies auf den Punkt, wenn er schreibt:

„Mitten in der heiteren Welt der Geisteskrankheit kommuniziert der moderne Mensch nicht mehr mit dem Irren. Auf der einen Seite gibt es den Vernunftmenschen, der den Arzt zum Wahnsinn delegiert und dadurch nur eine Beziehung vermittelt der abstrakten Universalität der Krankheit zulässt. Auf der anderen Seite gibt es den wahnsinnigen Menschen, der mit dem anderen nur durch die Vermittlung einer ebenso abstrakten Vernunft kommuniziert, die Ordnung, physischer und moralischer Zwang, anonymer Druck (...), Konformitätsforderung ist.“⁴¹

36 Vgl. Waldenfels, Sozialität und Alterität. Modi sozialer Erfahrung, 2015, 22.

37 Waldenfels, Grenzen der Normalisierung, 1998, 11.

38 Ibid.

39 Waldenfels, Sozialität und Alterität. Modi sozialer Erfahrung, 2015, 22.

40 Vgl. *ibid.*, 23.

41 Foucault, Wahnsinn und Gesellschaft, 1973, 8.

In der Response, die Waldenfels meint, „verwandelt sich das *Worauf* des Antwortens in das *Was* einer Antwort.“⁴² Dafür müssen wir uns dem Stachel aussetzen und das, was über die Ordnung hinausgeht, thematisieren. Treffend führt er aus: „Als Außerordentliches verliert das Unordentliche seinen rein negativen Klang und rückt neben das Ordentliche und Unordentliche, indem es sie überbietet.“⁴³ In diesem Außer-Ordentlichen scheint genau die Kreativität auf, die wir brauchen, um sowohl der je besonderen Behinderung als auch der Sexualität ihren Raum zu geben. Lisbeth Lipari spricht hier von „listening otherwise“: „When we (...) listen otherwise, we listen from a space of unknowing, loss of control, loss of ideas and concept; an opening to what is, not shrinking away, *being there*.“⁴⁴ Von hier aus eröffnen sich Verständigungsmöglichkeiten zwischen den verschiedenen Lebenswelten und zwischen Erfahrungen, die sich alle nur mehr oder weniger im Griff haben. „Die Welt mit ihren überschüssigen Möglichkeiten erschließt sich nur mit einem *schrägen Blick* und einer *schrägen Rede*“, schreibt Waldenfels.⁴⁵

Das heißt, dass wir unsere methodischen Zugänge „schräg“ und „kreativ“ antwortend entlang des doppelten Anspruchs entwickeln müssen. Dazu gehört auch, sich mit dem eigenen Befremdetsein sowie der eigenen (Un-)Fähigkeit zu antworten, zu befassen. Denn: „Wir verstehen Fremdes nur in dem Maße, wie wir das Eigene nicht völlig verstehen.“⁴⁶ Es geht um die Entwicklung einer „responsiven Forschungsmethode“, welche so gut und direkt wie möglich, die Bedürfnisse der Menschen zu Wort kommen lässt – und zwar sowohl was ihr Sexualitäts- und Nähebedürfnis angeht, als auch ihre Schutzbedürfnisse sowie ihre je eigenen Modi der Bedürfnisbefriedigung. Damit erweist sich die „responsive Ethik“ als permanentes Korrektiv für unser Vorgehen.⁴⁷ Sie erweist sich vielleicht sogar als eine Möglichkeit, der „ge-hinderten“ Sexualität in uns selbst zu begegnen.

42 Waldenfels, Sozialität und Alterität. Modi sozialer Erfahrung, 2015, 22.

43 Waldenfels, Ordnung im Zwielficht, 1987, 174.

44 Lipari, Listening Otherwise. The Voice of Ethics, The International Journal of Listening 23 (2009), 57.

45 Waldenfels, Topografie des Fremden, 1997, 65.

46 Ibid.

47 Vgl. ibid., 81.

