

Genüssliche Bewegung oder unbehagliche Reibung? Queer(-Theory) im Spannungsfeld: Eve Kosofsky Sedgwick und Sara Ahmed

Matteo Colombi

1. Schräg-Sein als Dasein: Das existentielle Potential des Queeren

Eine der besten Möglichkeiten für Forschende, die eigene Beschäftigung mit einem Thema auf den Punkt zu bringen, ist über dessen Inhalte vor Studierenden zu referieren – denn erst dann erkennt man, was unbedingt gesagt werden muss, und zwar jenseits aller strategischen Positionierungen im akademischen Forschungsfeld. Ich habe mich mehrmals mit der Problematik dieses Beitrags in Form von Vorlesungen beschäftigt und die Erfahrung der Unumgänglichkeit von Queer und Gender als Grundgegenstand der humanistischen Forschung und Lehre gemacht; so ist es kein Zufall, dass ich mich in diesem Aufsatz allgemeinen Implikationen des Phänomens des Queeren widmen möchte, die über die spezialisierte Forschung hinausgehen und die allgemeine Wichtigkeit dieses Themas für das humanistische Denken betonen.¹ Es scheint mir dabei wichtig, gleich an dieser Stelle darauf hinzuweisen, dass weder das Queere noch die *queer theory* ein Hauptforschungsfeld von mir bilden: Sie sind aber – wie die Geschlechterforschung im Allgemeinen –

1 Ich verwende hier den Terminus Humanismus ganz im Allgemeinen als »Denken und Handeln im Bewusstsein der Würde des Menschen« (Duden online 2021), wobei ich das axiologisch wertende Konzept der Würde durch den axiologisch nicht wertenden Begriff des Daseins ersetze: Es sind insofern für mich all jene Diskurse und Praktiken humanistisch, die ein Bewusstsein für die menschliche Existenz als Ganzes erzeugen. Der humanistische Ansatz ist in der Postmoderne bekanntermaßen kritisiert worden, unter anderem durch den Begriff des *posthuman* (vgl. u.a. Herbrechter 2013). Ich kann auf diese Debatte hier nicht eingehen, obwohl sie auf wichtige Probleme innerhalb der humanistischen Denktradition aufmerksam macht. Ich möchte hier nur so viel sagen, dass ich den humanistischen Ansatz immer noch relevant finde, da die Menschen konstitutiv dazu neigen, über die eigene Existenz als Ganzes zu reflektieren – und das selbst dann, wenn sie das posthumanistisch, d.h. aus nichtanthropozentrischer Perspektive tun (bzw. erkenntnistheoretisch gesehen aus poststrukturalistischer Perspektive, die Bewusstsein als Konstrukt betrachtet und dessen interne Kohärenz in Frage stellt).

Untersuchungsgebiete, zu denen ich regelmäßig wiederkehre, weil ihre kulturelle Relevanz dafür sorgt, dass sie häufig zu einem zentralen Aspekt verschiedenster Forschungen werden.

Es geht mir vor allem darum zu zeigen, dass alle Bereiche des queeren Lebens oder seine Theorien – die programmatisch all das in den Mittelpunkt rücken, was eine Kultur im Bereich des Geschlechtlichen als schräg betrachtet – äußerst weitreichende Konsequenzen haben können, und zwar für die gesamte Gesellschaft. Das ist eine Ansicht, die mittlerweile auch in der breiten Öffentlichkeit kursiert, da zahlreiche Denker:innen und Aktivist:innen des Queeren immer wieder auf die Tatsache hinweisen, dass die Praxis und Theorie des geschlechtlich Schrägen in all jenen Kulturen, die sich traditionell auf die Geradlinigkeit des geschlechtlich Normativen stützen, keineswegs nur für das *queer folk* einen heuristischen und selbst-reflexiven Wert haben können – denn sie eröffnen vielmehr neue Horizonte für alle Individuen einer Gesellschaft, da ihre Infragestellung des kulturell hochnormierten Bereichs des Geschlechtlichen als Ansporn zur Hinterfragung beliebig anderer Normen dienen kann. Dieser Zusammenhang scheint mir zentral, wenn man über die allgemeine Bedeutung des Queeren für die Kultur spricht – und ich möchte ihn hervorheben, indem ich an ausgewählten Stellen »(hetero-)normativ« mit dem ersten Teil des Wortes in Klammern schreibe. Es geht mir nämlich in diesem Aufsatz in erster Linie um die prinzipielle Auseinandersetzung des Queeren mit der Welt jedweder Normen, und nicht nur der geschlechtlichen. (Dennoch bilden die geschlechtlichen Normen den Ausgangspunkt queerer Praktiken und Theorien, was ich wiederum dadurch markieren möchte, dass ich »heteronormativ« immer dort ohne Klammer schreibe, wo der argumentative Bezug zum Bereich des Geschlechtlichen besonders stark ist.)

Ein Aspekt aus dem hier zusammengefassten Zusammenhang zwischen Queer und Normen, der in der Öffentlichkeit stärker diskutiert werden könnte, ist, dass der Mehrwert des Schrägen gegenüber dem Geradlinigen zwar ein Postulat der queeren Kultur bildet, aber dass dieses Postulat je nach Positionierung in der Praxis und Theorie des Queeren unterschiedliche Ausprägungen haben kann: Diejenige Positionierung, die derzeit am sichtbarsten ist, betrachtet das Queere als agile, befreiende Subversionskultur, die sich in ihrer offenen Beweglichkeit von keiner Struktur der normativen Kultur vereinnahmen lässt. Es gibt aber auch andere Positionierungen, die vielmehr auf den »Doppelknoten« hinweisen, welcher die queere mit der normativen Kultur und ihren Strukturen verbindet, sodass sich keine der beiden von der anderen befreien kann, ohne mit ihr wirklich harmonisieren zu können. Es ist eben dieses Spannungsfeld zwischen agilen, die Beweglichkeit betonenden Queer-Ansätzen einerseits und der »beißenden« Reibung mit dem (Hetero-)Normativen hervorhebenden Queer-Herangehensweisen andererseits, das ich in diesem Aufsatz unter die Lupe nehmen möchte. Denn solch ein Spannungsfeld bestätigt, dass das Queere zum anregenden Ausgangspunkt für grundsätzlich

humanistische Fragen wird: Welche Rolle spielen (hetero-)normative Strukturen bzw. deren Überwindung für den Menschen? Ist eine Daseinsform außerhalb oder zwischen den (hetero-)normativen Strukturen überhaupt möglich? Gibt es Emanzipation ohne Konfrontation? Wie verhalten sich in der menschlichen Erfahrung Freiheitsgenuss und die mit jeder zwischenmenschlichen Auseinandersetzung verbundene Anstrengung (bzw. gar Leid)? Die Betrachtung dieses existentiellen Spannungsfeldes innerhalb des queeren Handelns und Denkens ist umso aufschlussreicher, als sich queere Praktiken und Theorien nicht zuletzt voneinander unterscheiden, weil sie sich auf heterogene Aspekte des Kulturguts der 1960er und 1970er Jahre beziehen, aus dem sie alle zwar stammen, aber mit dem sie jeweils anders umgehen. Einige Überlegungen über den Sinn des Schrägseins zu stellen, heißt also auch über das Erbe jener sehr lebendigen Zeit nachzudenken, die für die Zivilgesellschaften dieser Welt in den letzten Jahrzehnten bestimmend war und (womöglich?) noch ist.

Die erste Frage, welche die Darstellung des existentiellen Potentials (und Hintergrundes) des Queeren mit sich bringt, ist sicherlich, woran man dieses am besten zeigen soll. Jede mögliche Antwort führt hier zwangsweise zu starken inhaltlichen Einschränkungen, sodass ich mich entschieden habe, mich auf die *queer theory* zu konzentrieren und die Welt der (aktivistischen) Praxis beiseitezulassen. Dieser Beschluss hat keineswegs damit zu tun, dass ich eine feste Hierarchie zwischen den beiden Bereichen der Theorie und der Praxis sehe, sondern damit, dass ich mich mit dem Feld der Queer-Theorie besser auskenne. Diese theoretische Einstellung soll jedoch nicht bedeuten, dass die Praxis für die folgenden Betrachtungen keine Rolle spielt, im Gegenteil: Denn die Kluft zwischen Praxis und Theorie ist im Queeren, wie in anderen Lebensbereichen, weniger tief als man denkt, in erster Linie einfach nur deshalb, weil sich jede theoretische Weltanschauung aus der Praxis des Auf-der-Welt-Seins speist und diese modelliert. Kunst (darunter auch Literatur) spielt bei dieser Modellierung eine große Rolle, da sich Theorien sehr häufig auf die Welt der Praxis durch das Prisma derer künstlerischer Darstellung beziehen. Insofern ist es kein Zufall, dass einer der ersten Texte (wenn nicht der erste überhaupt), der aus *queer* einen theoretischen Begriff macht und gleichzeitig unter Aktivist:innen relativ bekannt ist, die Rolle der Literatur hervorhebt. Es ist der vielzitierte Text *Queer Theory: Lesbian and Gay Sexualities. An Introduction* der in den USA tätigen Forscherin Teresa de Lauretis (1991). Die queertheoretische Forschung, die aus oder im Kontext von de Lauretis Studie entstanden ist, stellt ein sehr breites Feld dar, das sich – selbst wenn man sich nur auf den literarischen Bereich beschränken möchte, ohne andere Künste in Betracht zu ziehen – nur von Spezialist:innen dieses Gebiets und nur mit Schwierigkeit überblicken lässt. Ich habe mich deswegen bevorzugt für die punktuelle Analyse des Queer-Begriffs bei zwei ausgewählten Forscherinnen entschieden, die beide viel mit Literatur arbeiten und meines Erachtens stellvertretend für die Konzeptualisierung des Queeren

als agile und bewegliche bzw. beißende und reibende Kraft stehen. Es handelt sich zum einen (beim agil-beweglichen Queer-Konzept) um die in den USA tätige Literaturwissenschaftlerin Eve Kosofsky Sedgwick (1950-2009), die wie de Lauretis zu den Pionier:innen der *queer studies* gehört, und zum anderen (beim beißend-reibenden Queeren) um die um eine Generation jüngere, im Vereinigten Königreich arbeitende Philosophin Sara Ahmed (geboren 1969). Ich werde im Folgenden anhand der Untersuchung ausgewählter Texte dieser Theoretikerinnen deren Auffassungen zum Queeren vor- und gegenüberstellen – und dabei zeigen, wie ihre jeweiligen Konzeptionen auch ihre Herangehensweisen an Literatur und ihre Interpretation beeinflussen. Im Anschluss sollen die Unterschiede zwischen beiden Positionen mit Hinblick auf die oben präsentierten existentiellen Fragen einerseits historisiert und andererseits kritisch abgewogen werden. Es ist nämlich nicht so, dass Kosofsky Sedgwick nur das Bewegliche am Queeren sieht und Ahmed umgekehrt ausschließlich das Reibende berücksichtigt, sondern beide zeigen sich der jeweils anderen Perspektive offen und beide räumen ihr auch eine gewisse Wichtigkeit ein. Beim Vergleich ihrer Auffassungen erweist sich deshalb besonders anregend, dass sie die vielschichtige Daseinslage des Queeren dennoch unterschiedlich nuancieren und priorisieren.²

2. Flink-Sein als Dasein: Das Queere nach Eve Kosofsky Sedgwick

Eve Kosofsky Sedgwick tritt mit einer eigenen Definition von Queer bereits 1993 hervor, das heißt nur zwei Jahre nach Erscheinen des oben erwähnten Aufsatzes von de Lauretis. Ihre Definition befindet sich in der Einleitung zum Sammelband *Tendencies* (betitelt *T Times*), in dem die Forscherin einige ihrer Studien über Literatur und das Nicht-(hetero-)normative sammelt und dabei die klare Absicht verfolgt zu zeigen, dass das Nicht-(hetero-)normative nicht nur ein literarisches Thema ist, sondern auch eine nicht-(hetero-)normative Interpretationsmethode, die eine eigene konzeptionelle Metaebene besitzt. Kosofsky Sedgwicks Charakterisierung des Queeren beginnt bei der Etymologie des Wortes *queer*, um dessen Eigenschaften darzulegen:

-
- 2 Ich möchte noch präzisieren, dass dieser Aufsatz keinen Anspruch darauf erhebt, die Gesamtentwicklung von Kosofsky Sedgwicks und Ahmeds Denken über das Queere darzustellen. Die Gegenüberstellung ihrer Auffassungen von Queer anhand der Begriffe Bewegung und Reibung bezieht sich auf die hier berücksichtigte Auswahl ihrer Texte und nicht auf ihr Gesamtwerk. Es wird nichtsdestotrotz am Ende der Studie versucht, auf dynamische Elemente im Werk beider Autorinnen hinzuweisen, die über den theoretischen Horizont des Queeren als Bewegung bzw. Reibung hinausgehen.

»Queer is a continuing moment, movement, motive – recurrent, eddying, *troubant*. The word ›queer‹ itself means *across* – it comes from the Indo-European root *-twerkw*, which also yields the German *quer* (transverse), Latin *torquere* (to twist), English *athwart*. [...] [Queer] tend[s] toward ›across‹ formulations: *across genders, across sexualities, across genres, across ›perversions‹* [...]. The *queer* of these essays is transitive – multiply transitive. The immemorial current that *queer* represents is antiseparatist as it is antiassimilationist. Keenly, it is relational, and strange.« (Kosofsky Sedgwick 1993, xii. Kursivierung im Original)

Die Feststellung, dass das Queere ein Phänomen ist, das sich über bzw. durch die hochnormierten Bereiche von Gender und Sexualität positioniert, gehört zu den Grundsätzen der *queer theory*, genauso wie die Vorstellung, dass diese erratische Kraft Verwirrung stiftet: Denn auch das Wort »perversions« wird von Kosofsky Sedgwick mit Hinblick auf dessen Ursprung aus dem Lateinischen *pervertere* (umkehren) verwendet. Die Tatsache, dass dieses Verb bereits bei den Altrömern die zweite Bedeutung von verderben besitzt, zeigt dabei auf, dass Quer-über- und Quer-durch-Positionierungen häufig misstrauisch wahrgenommen werden, da sie das Potential haben, festgelegte Ordnungsverhältnisse umzudrehen (»twist«) bzw. umzustürzen. Kosofsky Sedgwick betont diesen Aspekt, indem sie im obigen Zitat anmerkt, dass das Queere als Standpunkt (»the queer of these essays«) mehrfach transitiv ist, d.h. es verlangt nach Akkusativobjekten bzw. nach Dingen, die es affektieren und durch Umkehrung verändern kann. Besonders interessant in Bezug auf die Rolle des Queeren in der Kultur- und Literaturgeschichte ist schließlich die Anmerkung, dass das Queere eine Strömung darstellt, die seit undenklichen Zeiten (»immemorial«) vorhanden ist – ein Hauptziel von *Tendencies* ist es nämlich aufzuzeigen, dass das Queere als Phänomen Bestandteil des menschlichen Daseins und der menschlichen Kultur (quer) über und (quer) durch die Epochen ist. Es bildet also eine eigene Tradition, obwohl diese, anders als die Tradition in ihrer herkömmlichen (hetero-)normativen Auffassung, weder auf Ausschluss- noch auf Assimilationsmechanismen basiert: weswegen das, was nicht zur Tradition gehört, entweder abgesondert oder einverleibt werden muss. Der Weg des Queeren ist gerade aus diesem Grund – als Tradition, die sich allerdings weder »separatist« noch »assimilationist« verhält – laut Kosofsky Sedgwick so »strange«, denn er ist durch eine selten zu treffende Offenheit gegenüber der Welt und allen möglichen Auswirkungen der Relationsmöglichkeiten mit ihr geprägt. Diese seltsame Offenheit bestimmt darüber hinaus nach Kosofsky Sedgwick die bewegliche Energie des Queeren als eine sprudelnde (»edding«) Kraft, die an sich etwas besonders Genussvolles hat – und die letzten Endes die Ursache dafür ist, dass die queere Tradition sehr häufig eine versteckte bleiben muss, denn ihre ›behagende‹ Beweglichkeit wird von jedem (hetero-)normativen System als potentiell destabilisierend angefeindet und unterdrückt.

Es reicht hier auf eine der Studien aus *Tendencies* hinzuweisen, *Jane Austen and The Masturbating Girl*, eine Untersuchung von Jane Austens Roman *Sense and Sensibility* (1811), um zu veranschaulichen, wie Kosofsky Sedgwick die versteckte Tradition des Queeren in der Kultur nachzuverfolgen versucht – und zwar genau mit der Absicht, das genussbringende Destabilisierungspotential dieser Tradition durch Sichtbarmachung aus der Latenz herauszuholen und deren Energie zu entfesseln bzw. transitiv zu machen. Ziel ist es, die traditionelle Interpretation des Romans aus queerer Perspektive vollkommen umzudrehen. Die traditionelle Auslegung des Romans, die Kosofsky Sedgwick subvertieren möchte, kann hier mit Wolfgang G. Müllers Worten beschrieben werden:

»Den beiden gegensätzlichen Begriffen im Titel des Romans – ›sense‹ (Vernunft/Verstand) und ›sensitivity‹ (Gefühl) – entsprechen in antinomischer Präsentation die beiden Hauptfiguren: Elinor Dashwood, die vernunftgemäßes Verhalten repräsentiert, und ihre Schwester Marianne, die vom Gefühl beherrscht wird. Diese beiden Positionen werden am Beispiel der Liebesbeziehungen der zwei Schwestern expliziert: Elinors zumindest nach außen hin kontrolliertem Umgang mit den Enttäuschungen und schließlich mit dem Glück ihrer Liebe zu dem angehenden Geistlichen Edward Ferrars und Mariannes gesellschaftliche Normen missachtendem, exzessiv emotionalem Verhalten in ihrer Liebe zu Willoughby, der sich als charakterloser Verführer [...] erweist.« (Müller 2020)

Kosofsky Sedgwick polemisiert gegen ein solch moralisches Interpretationsschema des Romans, nach dem *sense* gegenüber *sensitivity* höhergestellt wird, bzw. nach dem vernünftiges Handeln Figuren mit starkem Willen charakterisieren soll, wohingegen emotionales Benehmen auf Charakterschwäche hindeutet:

»Most of the love story of *Sense and Sensibility*, no simple one, has been rendered all but invisible to most readers, leaving a dryly static tableau of discrete moralized portraits, poised antitheses, and exemplary, deplorable, or regrettably necessary punishments, in an ascetic heterosexualising context. This tableau is what we now know as ›Jane Austen‹.« (Kosofsky Sedgwick 1993, 127–128)

Das Zitat nimmt schon vorweg, dass der Sprengkraft des Romans laut Kosofsky Sedgwick in der Möglichkeit liegt, diesen aus der Perspektive der anderen, verborgenen und queeren Tradition zu lesen, indem man zeigt, wie sich die Handlung quer über/quer durch das Heteronormative und dessen vernünftig-selbstenthaltende, fast asketische Kodierung im Besonderen hinwegsetzt:

»*Sense and Sensibility* resists such ›progress‹ [der traditionellen Interpretation, M.C.] only insofar as we can succeed in making narratively palpable again, under the pressure of our own needs, the great and estranging force of the homoerotic

longing magnetized in it by the radiant and inattentive presence – the female figure of the love that keeps forgetting its name.« (Kosofsky Sedgwick 1993, 129)

Das homoerotische Begehren ist nach Kosofsky Sedgwick in *Sense and Sensibility* sogar zweifach vorhanden. Es handelt sich zum einen um Mariannes frei ausgelebten Selbsterotismus (sie ist nämlich das masturbierende Mädchen aus dem Aufsatztitel) und zum anderen um Elinors verdrängte inzestuöse homoerotische Anziehung zu ihrer Schwester. Kosofsky Sedgwick veranschaulicht die Präsenz des Masturbationsthemas im Roman durch eine Gegenüberstellung von literarischen und medizinisch-psychologischen Diskursen der damaligen Zeit. Marianne wird in der Geschichte grundsätzlich als jemand charakterisiert, der durch eine »restless, insulting, magnetic, and dangerous« Geistesabwesenheit auffällt (Kosofsky Sedgwick 1993, 121), wobei insbesondere das Merkmal der Rastlosigkeit laut Kosofsky Sedgwick Aufmerksamkeit verdient:

»Addict to ›rapidity‹ (p. 75) and ›requiring at once solitude and continual change of place‹ (p. 193), she responds to anything more sedentary with the characteristic ejaculation ›I hardly keep my seat‹ (p. 51). Sitting is the most painful and exciting thing for her. Her impatience keeps her ›moving from one chair to another‹ (p. 266) or ›[getting] up, and walk[ing] about the room‹ (p. 269).« (Kosofsky Sedgwick 1993, 119; eckige Klammern im Original)³

Mariannes Aussage über ihre Unfähigkeit zum Stillsitzen bezeichnet Kosofsky Sedgwick nicht zufällig als »Ejakulation«, denn Mariannes Darstellung in Austens Roman entspricht zahlreichen wissenschaftlichen Schilderungen von weiblichen Patientinnen aus der Zeit, die aufgrund ihrer intensiven selbsterotischen Tätigkeit unter medizinischer und psychologischer Beobachtung standen. Diese Frauen wurden im damalig herrschenden wissenschaftlichen Diskurs genauso dargestellt wie Marianne, als rastlos, unverschämt in ihrer Haltung und doch magnetisch anziehend und dadurch bedrohlich. Die Bedrohung der Masturbation liegt dabei darin, dass diese sexuelle Praktik, wie auch die homosexuelle Liebe selbst, einerseits nicht zeugungsorientiert ist, und andererseits, noch mehr als die homosexuelle Liebe, transversal zu allen sexuellen Identitäten zirkuliert und diese relativiert. Deswegen zeigt Kosofsky Sedgwick den Selbsterotismus als einen mächtigen queeren Faktor, der von der heteronormativen Kultur häufig eingeschränkt und tabuisiert wird.

Die Darstellung Mariannes als masturbierendes Mädchen könnte theoretisch auch die traditionelle Interpretation des Romans bekräftigen, erstens weil sie als etwas Unangebrachtes eben implizit bleibt (»the love that keeps forgetting its name«); Selbsterotismus wäre in diesem Fall eine der Eigenschaften, die Marianne

3 Sedgwick zitiert in ihrem Aufsatz aus Austen 1967.

nach der herkömmlichen Interpretation zum schlechten Vorbild, zum *bad girl* im Vergleich zum guten Mädchen Elinor machen. Aber gerade an dieser Stelle dreht Kosofsky Sedgwick die Bedeutung des Romans um bzw. queert ihn, indem sie darauf verweist, dass Marianne in Austens Geschichte trotz ihres Unglücks mit den Männern doch die glücklichere der beiden Schwestern sei, denn sie weiß sich selbst zu befriedigen. Elinor dagegen unterdrückt ihre erotische Anziehung und gar Liebe zu Marianne und heiratet am Ende des Romans. Elinors inzestuöse Hingabe zu Marianne bleibt dabei ein Motiv, das im Roman nie direkt offenbart wird: Kosofsky Sedgwick konzentriert sich auf jene Szenen, in denen Elinor ihre Schwester anschaut, und kommentiert diese mit folgenden, die herkömmliche Interpretation des Romans stark herausfordernden Worten: »Elinor's pupils, those less tractable sphincters of the soul, won't close against the hapless hemorrhaging of her visual attention flow toward Marianne« (Kosofsky Sedgwick 1993, 124). Elinors *gaze* auf die Schwester wäre somit ein sexuell begehrender und könne mit sexualisierenden Metaphern wie den »wenig lenkbaren Schließmuskeln der Seele« und »dem unseligen Bluten ihrer visuellen Aufmerksamkeit« in der Interpretation adäquat dargestellt werden.

Das Bild von Elinors »sphincters of the soul« scheint mir deswegen wichtig, weil es sehr deutlich herausstellt, was das Queere und die darauf basierende *queer theory* mit unserer Wahrnehmung als Rezipient:innen machen: Elinors Charakter wirkt in der Formulierung Kosofsky Sedgwick nämlich äußerst »strange«, denn deren metaphorische Sprache scheint die schützende Zuneigung Elinors für die Schwester – so wie man diese aus der traditionellen Interpretation des Romans kennt – enorm aufzuladen und ins Beliebige zu übertreiben. Gerade das ist für Kosofsky Sedgwick jedoch das Transitive am Queeren: Es wirkt sich auf die Texte aus, dreht sie um und öffnet den Blick für das Unerwartete. Dabei scheint, dass Kosofsky Sedgwick mit Absicht offen lässt, ob die queeren Elementen in *Sense and Sensibility* tatsächlich im Roman implizit und versteckt präsent sind, oder aber von ihr als Leserin in den Roman (zumindest teilweise) hineinprojiziert werden: Während das Motiv der Masturbation durch die Parallelisierung mit historischen Quellen plausibel wird, stützt sich Elinors Begehren lediglich auf Kosofsky Sedgwick's rhetorische und argumentative Interpretationskunst. Kosofsky Sedgwick's Beschreibung von Elinors Augen als »sphincters of the soul« kann zwar von den Leser:innen als Überstrapazierung von Austens Text wahrgenommen werden, ist aber in ihrer Subvertierung der klassischen Darstellung Elinors als Heldin der Vernunft so schelmisch expressiv, dass man sie gerne ernst nehmen möchte. Kosofsky Sedgwick wartet meiner Meinung nach auf nichts Anderes: Denn sich auf das Queere einzulassen bedeutet, so wie ich *Jane Austen and the Masturbating Girl* verstehe, zu akzeptieren, dass die queere Tradition in der Kulturgeschichte nicht nur ermittelt, sondern auch imaginiert werden muss – und dass der queere Blick und die queere Theorie zugleich Entdeckung und Erfindung von queeren Spuren in der Kultur

darstellen. Die Beweglichkeit des Queeren ist also jenseits des Geschlechtlichen auch eine, die sich auf erkenntnistheoretischer und ästhetischer Ebene zwischen *facta* und *ficta* bewegt, wobei *ficta* als etwas Wahrscheinliches im aristotelischen Sinne zu verstehen sind, das heißt als mögliche Zusammenhänge, die es vielleicht nicht gegeben hat, aber die es durchaus hätte geben können. Diese Mobilität zwischen Fakt und Fiktion lässt sich mit dem oben erwähnten relationalen Nicht-ausschließend- und Nicht-assimilierend-Sein des Queeren in einen Zusammenhang bringen. Denn Kosofsky Sedgwicks Text lädt dazu ein, die Möglichkeit von Elinors homosexuellem Begehren nicht auszuschließen. Gleichzeitig stellt sie diesen Zusammenhang aber nicht als Fakt dar, sondern gestaltet ihre Argumentation als Imaginationsspiel mit dem aristotelisch Wahrscheinlichen. Dabei vertuscht sie dieses Spiel mit dem Wahrscheinlichen nicht, sondern exhibiert es durch die Metapher der »sphincters of the soul«. Es steht also allen Leser:innen frei, gemeinsam mit Kosofsky Sedgwick *Sense and Sensibility* zu queeren, indem man die Fiktion von Elinors homosexuellem Begehren als Entdeckung und Erfindung des Möglichen betrachtet, oder nicht, indem man sich bei der Interpretation des Romans an das hält, was in der Geschichte faktisch geschieht. Der Gewinn des Mitqueerens liegt nach Kosofsky Sedgwick eben in dem sprudelnden Genuss, sich auf andere Vorstellungen als die der (Hetero-)Normativität einzulassen; Vorstellungen, die deshalb so lustvoll sind, weil sie sich keinem Ordnungssystem verschreiben. Denn Kosofsky Sedgwick neigt offensichtlich dazu, das Queere aufgrund seiner radikalen Offenheit für flinker als jedes Ordnungsprinzip zu halten und betont gerne seine Nichteinholbarkeit sowie seine Nichteinverleibbarkeit vonseiten des (Hetero-)Normativen.

Es ist nicht schwierig, hinter Kosofsky Sedgwicks Konzeptualisierung des Queeren bestimmte Komponenten der Kultur der 1960er Jahre festzustellen: Es geht natürlich um den allgemeinen Emanzipationswunsch dieser Zeit, der sich bei ihr als eine nicht auf schematisierenden Normen reduzierte Kraft zeigt. Man kann sicherlich einen Vergleich zwischen dem nichtbinären Queer-Begriff Kosofsky Sedgwicks und den politischen Vorstellungen der *New Left* anstellen, sowie vieler damit mehr oder weniger verbundenen sozialen Bewegungen dieser Zeit, die über (»across«) die dichotome politische Landschaft des Kalten Kriegs hinübergehen wollen – aber die direkteste Verbindung zwischen Kosofsky Sedgwick und der Kultur der 1960er Jahre besteht wahrscheinlich auf der theoretischen Ebene, und zwar mit dem starken poststrukturalistischen Impetus, der sich zu dieser Zeit in der westlichen Forschungslandschaft immer mehr verbreitet. Kosofsky Sedgwick betrachtet das Aufbrechen fester Strukturen genauso wie Jacques Derrida und die Dekonstruktivist:innen, oder wie Gilles Deleuze und Félix Guattari, Michel Foucault und viele andere Poststrukturalist:innen: als eine Operation, die nicht nur auf intellektueller und politischer Ebene rational notwendig ist, sondern immer eben auch lustvoll und genussbringend. Man hat nämlich bei der Lektüre

von Kosofsky Sedgwick den Eindruck, dass das Aufbrechen der Normativität, die bei ihr die Gestalt der *across*-Bewegung annimmt, zwar eventuell mühsam, aber letzten Endes nichts Anderes als behagend sein kann – und es gehört zu der Vorstellung von Dekonstruktivist:innen und Poststrukturalist:innen, dass die Menschen einerseits über viel Lebensenergie verfügen und andererseits diese durch den Genuss des Normenaufbrechens steigern können, sodass sie, wenn sie sich des Zwangs des Normativen bewusst werden, immer wieder genug sprudelnde Kraft in sich spüren, um diesen Zwang mit Genuss zu subvertieren und sich davon wegzubewegen.⁴

3. Unbequem-Sein als Dasein: Das Queere nach Sara Ahmed

Ahmeds Definition des Queeren nimmt ihren Ausgang bei Kosofsky Sedgwicks Überlegungen, aber sie entwickelt sie in eine etwas andere Richtung, die nicht so sehr das Darüberhinaus des Queeren in Bezug auf die (hetero-)normative Kultur, sondern ganz im Gegenteil dessen Reibungspotential am (Hetero-)Normativen hervorhebt. Ahmeds Hinweis auf Kosofsky Sedgwicks Position ist dabei in ihrem Werk explizit, zum Beispiel in der Studie *Willful Subjects*:

»As Eve Kosofsky Sedgwick has elaborated, the word ›queer‹ derives from the Indo-European word ›twerk‹, to turn or to twist, also related to the word ›thwart‹ to transverse, perverse, or cross [...]. That this word came to describe sexual objects is no accident: those who do not follow the straight line [...] are the perverts: swerving rather than straightening, deviating from the right course. To queer the will is to show how the will has already been given a queer potential.« (Ahmed 2014, 11)

Das Zitat zeigt, dass Ahmed wie Kosofsky Sedgwick das Schrägsein des Queeren gegenüber der Geradlinigkeit des (Hetero-)Normativen behauptet – ihre Darstellung der Lage des Schrägen ist allerdings eine, die nach meinem Verständnis diejenige Kosofsky Sedgwicks implizit hinterfragt, was die folgende Textstelle aus einer anderen Untersuchung Ahmeds, *The Cultural Politics of Emotion*, veranschaulicht:

»[Queer] idealises movement and detachment, constructing a mobile form of subjectivity that could escape from the norms that constrain what it is that bodies can do. Others have criticised queer theory for its idealisation of movement [...]. As Epps put it: ›Queer theory tends to place great stock in movement, especially when it is movement against, beyond, or away from rules and regulations, norms and conventions, borders and limits [...] it makes fluidity a fetish« (Epps 2001: 413).

4 Siehe zur Kulturgeschichte der 1960er Jahre Klinke/Scharloth (2008), die diese Zeit sowohl auf der politischen als auch auf der theoretischen und künstlerischen Ebene charakterisieren.

The idealisation of movement, or transformation of movement into a fetish, depends upon the exclusion of others who are already positioned as *not free in the same way* [zum Beispiel die Heterosexuellen, M. C.].« (Ahmed 2014, 152; Kursivierung im Original)⁵

Hinsichtlich der Queer-Konzeptualisierungen à la Kosofsky Sedgwick stellt Ahmeds zwei kritische Fragen, welche die Beweglichkeit des Queeren als lustvolles Prinzip beleuchten. (Zwar wird der Begriff des Genusses im obigen Zitat nicht explizit erwähnt, die Bezeichnung der Bewegung als »fetisch« bezieht ihn aber mit ein):⁶ Ahmed hinterfragt erstens, dass Bewegung ein *per definitionem* positives und genussbringendes Prinzip ist und sie fordert zweitens das queere Denken heraus, indem sie ihm einen diskriminierenden Umgang mit der heterosexuellen Kultur vorwirft, als ob diese *per se* der Beweglichkeit unfähig wäre. Ahmed unterscheidet hier also implizit zwischen dem Heterosexuellen und dem [Hetero-]Normativen, wobei nur das [Hetero-]Normative programmatisch das mobile Veränderungspotential menschlicher Vorstellungen und Verhalten zugunsten systemischer Regelanpassung einschränkt. Ahmed bezweifelt außerdem, dass die queere Kultur in ihren Bewegungen wirklich so frei ist, wie einige Theoretiker:innen behaupten:

»Discomfort is [...] *about inhabiting norms differently*. The inhabitation is generative or productive insofar as it does not end with the failure of norms to be secured, but with possibilities of living that do not ›follow‹ these norms through. Queer is not, then, about transcendence or freedom from the (hetero)normative. Queer feelings are ›affected‹ by the repetition of the [heterosexual] scripts that they fail to reproduce, and this ›affect‹ is also a sign of what queer can do, of how it can work by *working on* the (hetero)normative.« (Ahmed 2014, 155; Kursivierung und Einklammerung beim Wort »[hetero]normative« im Original)

Ahmed ist also der Meinung, dass das Queere keineswegs in der Lage ist, über die (hetero-)normative Kultur hinauszugehen und sich frei von dieser zu bewegen. Das Queere bildet vielmehr eine Alternative zu der (hetero-)normativen Kultur, die als solche mit dieser Kultur ununterbrochen konfrontiert wird – und das nicht nur in dem Sinn, dass das (Hetero-)Normative das Queere verdächtigt, missbilligt oder anfeindet, sondern auch in dem Sinn, dass das (Hetero-)Normative als hegemonisches Kultursystem jene mächtige Denk- und Handlungsmuster schafft, die als »scripts« von der Gesellschaft wiederholt werden und dabei auch queere Menschen beeinflussen. Ahmeds Feststellung, dass queere Subjekte bei der Reproduktion solcher Muster versagen, ist insofern ambivalent, als in der zitierten Textstelle

5 Siehe Epps 2001.

6 Zur Entwicklung des Fetischismus-Begriffs in der Psychoanalyse siehe Böhme 2006, 373–484. Zur Verbindung zwischen Fetischismus und Genuss in der Ästhetik der Künste siehe Fusillo 2011.

offenbleibt, ob sie durch das Verb scheitern (»fail«) die Ansicht (hetero-)normativer Subjekte wiedergibt oder aber den bewussten bzw. unbewussten Versuch queerer Subjekte, selbst nach bestimmten Denk- und Handlungskonstellationen des (Hetero-)Normativen zu handeln. Andere Stellen von Ahmeds Analyse verdeutlichen allerdings, dass beides für sie möglich ist, und beides das Nebeneinander – die Reibung eben – zwischen (Hetero-)Normativem und Queerem grundsätzlich prägt: Denn letzteres wirkt auf ersteres nicht nur dann deplatzierend, wenn es den (hetero-)normativen »scripts« nicht folgt, sondern auch in den Fällen, in denen es sich diese »scripts« aneignen will (Ahmeds Beispiel dafür ist die Debatte über das Verlangen queerer Subjekte nach der Institutionalisierung homosexueller Ehen samt konsequenter Adaptierung des Elternrechtes, siehe zum Beispiel Ahmed 2014, 148–151). Ihr Plädoyer ist, dass die queere Kultur, Praxis und Theorie diesen Umstand reflektiert und sich damit befasst, dass die unausweichliche Reibung des queeren (hetero-)normativen Nebeneinanders dafür sorgt, dass die Erfahrung des Queeren immer durch eine gewisse Ungemütlichkeit/Unbequemlichkeit bzw. ein Unbehagen (»discomfort«) charakterisiert wird. Ahmed betrachtet das allerdings nicht als Manko, sondern als das eigentliche Potential des Queeren: Komfort reduziert nämlich die Sensibilität für die Unterschiede und Gefälle zwischen Menschen, weil gemütlich zu sein die irreführende Sehnsucht erzeugt, sich immer und überall an die jeweilige Umgebung mühelos anzuschmiegen – wie in einen gemütlichen Sessel:

»To be comfortable is to be so at ease with one's environment that it is hard to distinguish where one's body ends and the world begins. One fits, and by fitting, the surfaces of bodies disappear from view. [...] The sinking feeling involves a seamless space, or a space where you can't see the »stitches« between bodies.« (Ahmed 2014, 148)

Um zu zeigen, dass die Suche nach dem Komfortablen bzw. nach dem Ende der Reibung gefährlich für die queere Selbstbestimmung und Selbstverwirklichung sein kann und um auf das ergiebige (»generative or productive«) Potential von unbehaglicher Reibung aufmerksam zu machen, rekurriert Ahmed auch auf Literatur. Sie widmet sich dabei sowohl in der bereits erwähnten Arbeit *Willful Subjects* als auch in *The Promise of Happiness* (2010) dem Thema der Familie, das die unvermeidliche Friktion zwischen Heteronormativem und Queerem sehr deutlich zum Ausdruck bringt. Die hegemonische Familienvorstellung basiert auf zwei Annahmen, die für queere Menschen zwangsweise eine Herausforderung darstellen: Die Familie ist aus heteronormativer Sicht erstens immer heterosexuell und gegebenenfalls mit Kindern ausgestattet und sie wird zweitens als ein unhinterfragbares Prinzip des Glückes postuliert. Das bedeutet für Ahmed auch, dass die heteronormative Sicht die Familie als *per se* komfortable bzw. behagliche Daseinsform konzipiert, denn ihre postulierte Positivität heißt, dass sie immer auch »at ease with one's environment« ist bzw. sie bildet die optimale Ausgangslage, um mit jed-

weder Umgebung zu interagieren.⁷ Es ist genau die Glücksverheißung, die in der heteronormativen Idee von Familie eingeschrieben ist, die als vermeintliches Todschlagargument der heteronormativen Kultur gegen das Queere dient. In kulturell liberalen Kontexten lässt man sich zwar darauf ein, dass einige Individuen nicht-heteronormative Lebensformen anziehend finden, und dass es ungut und ungerecht wäre die Neigung dieser Individuen zur Verwirklichung ihrer erwünschten Lebensformen mit Gewalt zu unterbinden. Jedoch auch in diesen toleranten Kreisen wird ab und an gesagt, dass queere Menschen die nicht-heteronormative Formen von Sexualität zwar ausleben dürfen, sie müssen aber damit rechnen, dass sie damit nicht glücklich werden, weil ihnen die Urquelle von Glück, d.h. die heteronormative Familie, stets fehlen wird. Das übliche Korollar zu diesem Argument ist dann, dass es für queere Subjekte empfehlenswert wäre, genug starken Willen aufzubringen, um in der Heteronormativität zu leben und dank der Selbsterfahrung der heteronormativen Familie glücklich zu werden.

Ahmed stellt in *The Promise of Happiness* mehrere literarische Texte gegenüber, um verschiedene queere Antworten auf das heteronormative Todschlagargument des Familienglücks zu vergleichen – und um aus der eigenen Perspektive zu zeigen, welche dieser Antworten einen ergiebigen Umgang mit dem Unbehaglichen am Queeren darstellt. Ich konzentriere mich hier auf zwei der Texte, die Ahmed in ihrer Analyse berücksichtigt. Während der erste Text, Radclyffe Halls *The Well of Loneliness* (1928), ein Klassiker der frühen lesbischen Literatur ist, vereint der zweite, Nancy Gardens *Annie on my Mind* aus dem Jahr 1982, sowohl die Erfahrungen der ersten und zweiten Welle des Feminismus, als auch die Anfänge der LGBT-Bewegung.

The Well of Loneliness erzählt die Geschichte einer Frau, die sich Stephen nennen lässt und die in verschiedenen Beziehungen zu Frauen lebt, bevor sie mit Mary zusammen kommt. Am Ende des Romans entscheidet sich Stephen jedoch gegen die Beziehung mit Mary und überlässt sie Martin, der ebenfalls in sie verliebt ist. Denn Mary kann Stevens Meinung nach – ganz in der heteronormativen Logik – nur mit einem Mann glücklich werden, mit dem sie eine heteronormative Familie gründen kann:

»Never before had she seen so clearly all that was lacking to Mary Llewellyn, all that would pass from her faltering grasp, perhaps never to return, with the passing of Martin – children, a home that the world would respect, ties of affection that the world would hold sacred, the blessed security and the peace of being released from the world's persecution. And suddenly Martin appeared to Stephen as

7 Die Frage, ob die heteronormative Familie auch monogam sein soll, ist wiederum kulturabhängig (wobei in der Regel nur der Mann polygam sein kann).

a creature endowed with incalculable bounty, having in his hands all those priceless gifts which she, love's mendicant, could never offer. Only one gift she could offer to love, to Mary, and that was the gift of Martin.« (Radclyffe Hall 1982, 438–439, zitiert in Ahmed 2010, 100)

Stephens Entscheidung mag auf den ersten Blick eine unkomfortable sein, sie wurde jedoch im Hinblick auf ein behagliches Leben der Geliebten getroffen. Dabei merkt Ahmed an – ohne Stephens Selbstlosigkeit und Leid negieren zu wollen – dass sein Verhalten dennoch den komfortablen Erwartungen der hegemonischen heteronormativen Glücksvorstellungen entspricht. Schließlich unterstellt sich Stephen dem Prinzip der heteronormativen Deutungshoheit über »das Heilige« (»ties of affection that the world would hold sacred«) und bestätigt damit, dass jede Person, die sicher und friedlich leben möchte, nach heteronormativen Vorstellungen zu handeln habe, wenn Verfolgung vermieden werden soll.

Anders als Stephan handelt Lisa, die Protagonistin von *Annie on my mind*, indem sie die glücksverheißenden Strukturen des Heteronormativen sowohl für sich selbst als auch für ihre Freundin grundsätzlich ablehnt – obwohl sie damit ihren Vater, mit dem sie eine enge Beziehung hat, enttäuscht:

»Lisa«, my father said, »I told you I'd support you and I will. And right now I can see we're all too upset to discuss this very much more, so in a minute or two I'm going to take you and your mother and me out to lunch. But honey, I know it's not fashionable to say this, but – well, maybe it's just that I love your mother so much and you and Chad so much that I have to say to you I've never thought gay people can be very happy – no children for one thing, no real family life. Honey, you are probably going to be a damn good architect – but I want you to be happy in other ways, too, as your mother is, to have a husband and children. I know you can do both [...]« *I am happy*, I tried to tell him with my eyes. *I'm happy with Annie; she and my work are all I'll ever need; she's happy, too – we both were until this happened.*« (Garden 1982, 191, zitiert in Ahmed 2010, 93. Kursivierung im Original)

An obigem Zitat interessiert Ahmed besonders das Ende: Lisa entscheidet sich für das Queere, als ihre eigene Form von Glück, obwohl sie gleichzeitig versteht, dass dieses Glück nie vollständig sein wird, denn eine solche Entscheidung wird konsequenterweise einen Riss in ihrer engsten affektiven Welt verursachen. Der Vater wird diesen Entschluss nämlich zwar akzeptieren, aber womöglich nie wirklich verstehen – Lisa entscheidet sich, anders formuliert, für ein ungemütliches Glück, in dem sie nicht »at ease with one's environment« lebt.

Ahmed ist sich bewusst, dass *The Well of Loneliness* und *Annie on my mind* vor zwei unterschiedlichen kulturgeschichtlichen Hintergründen entstanden sind, weswegen sich das Handeln von Stephen und Lisa in Bezug auf die Erwartungen einer (hetero-)normativen Gesellschaft nicht direkt vergleichen lässt. Sie betont aber,

dass das Zeitgefälle zwischen beiden Texten sehr deutlich die konstitutive Reibung im Verhältnis zwischen (Hetero-)Normativem und Queerem veranschaulicht. Die Intensität der Reibung kann in bestimmten Phasen der Geschichte, wie zum Beispiel zu Lebzeiten von Radclyffe Hall, so groß sein, dass ein bitterer Rückzug, wie derjenige von Stephen, nachvollziehbar wird. Es geht Ahmed nämlich nicht darum, Stephens Entscheidung als Absage auf das Queere zu disqualifizieren; sie möchte allerdings klarstellen, dass Stephens Verhalten für das Nebeneinander von (hetero-)normativer und queerer Kultur nicht ergiebig ist, weil es die Hegemonie der (hetero-)normativen Vorstellungen nicht in Frage stellt – anders als Lisas Verhalten, das genau dies tut. Dabei reflektiert Ahmed selbstverständlich, dass eine Figur wie Lisa am anderen Ende des 20. Jahrhunderts wesentlich weniger unangenehme Reibung als Stephen in Kauf nehmen muss, um das (Hetero-)Normative herauszufordern. Sie weist aber auch darauf hin, dass die Begegnung zwischen (Hetero-)Normativem und Queerem auch nach der Entstehung der queeren zivilgesellschaftlichen Bewegungen (das heißt ab den 1960er Jahren), die die Herausforderung des (Hetero-)Normativen zur Praxis gemacht haben, nicht vollkommen und ohne Reibung und Unbequemlichkeiten vonstattengehen kann. Und dies gilt auch für eine Umgebung, die so liebevoll mit queeren Menschen umgeht, wie Lisas Vater, und zwar aus dem Grund, dass queere Individuen auch mit einer noch so zarten, heteronormativen Umgebung nicht verschmelzen können.⁸

Mein Hinweis auf die 1960er Jahre hilft Ahmeds Positionierung und Distanzierung zu Kosofsky Sedgwick zu historisieren, weil auch Ahmeds emanzipatorischer Anspruch gegenüber dem (Hetero-)Normativen in der Kulturgeschichte dieser Zeit verwurzelt ist, wenn auch ihre Denkweise, die viel stärker das Gegeneinanderstoßen der Konfrontation betont, vermutlich einen etwas anderen Hintergrund als die Auffassungen Kosofsky Sedgwicks hat. Das Queere ist für Ahmed nicht flink genug, um sich dem Aufprall der Auseinandersetzung mit dem (Hetero-)Normativen zu entziehen. Ihre Aufmerksamkeit für den ungemütlichen Streit der Positionen schließt an die marxistische dialektische Tradition des Denkens an, nach der keine Kultur ohne eine gewisse Form von Kampf, die zwangsweise zu einer Kollision führt, davonkommen kann. Es geht also bei Ahmed gerade um jene frontenorientierte Einstellung, die wiederum mehrere linke Akteure in den 1960er Jahren ändern möchten, indem sie einerseits im Rahmen der *New-Left*-Bewegung für neue Formen von politischer Emanzipation plädieren, die über den klassischen

8 Es muss hier dennoch der Vollständigkeit halber noch darauf hingewiesen werden, dass Ahmeds Interpretation von *The Well of Loneliness* auch in Stephens Verhalten am Ende des Romans eine ergiebige Reibung mit dem (Hetero-)Normativen erkennt – obwohl nicht in direktem Bezug auf Mary. Ahmed liest nämlich den Abschluss des Romans, in dem sich Stephen mit der Verzweigung aller queeren Individuen identifiziert, als ein Vorzeichen der queeren Revolte gegen das (Hetero-)Normative (Ahmed 2010, 101-103).

und durch den Kalten Krieg weltweit institutionalisierten Konflikt zwischen Rechten und Linken hinausgehen – und indem sie andererseits auf theoretischer Ebene neue Denkweisen wie zum Beispiel die oben erwähnte Dekonstruktion und den Poststrukturalismus anregen, die alle Kulturkonstrukte mit fester Struktur verächtigen (und deswegen auch die klassische marxistische Dialektik, die aus der Perspektive dieser Theorien solche Strukturen als zu starr erfasst). Es darf dennoch nicht vergessen werden, dass die Kultur der 1960er Jahre gleichzeitig auch eine neomarxistische Kultur produziert, die sich sowohl politisch als auch theoretisch in Aktualisierungen des dialektischen marxistischen Denkens äußert, wie beispielsweise im Denken Louis Althusser. Diese Kultur berücksichtigt zwar in ihrer Auswertung und Erneuerung des marxistischen Denkens die Ansätze von Poststrukturalismus, Dekonstruktion und Teilen der *New Left* mit, aber sie verzichtet nicht auf die Vorstellung, dass Kulturgeschichte letzten Endes als durch konfliktbeladene Frontenreibung zwischen konservativen (rechten) und emanzipatorischen (linken) Kräften vorangetrieben wird. Ahmeds Hervorhebung des Ungemütlichen am Queeren scheint mir stärker als Kosofsky Sedgwicks Konzept mit diesen die direkte Konfrontation suchenden Positionen innerhalb der neomarxistischen Strömung der 1960er Jahre zu resonieren.

4. Sanft-Sein als Dasein? Eine ökologisch-existentielle Frage an das Queere

Ich möchte im Abschluss dieses Aufsatzes auf die humanistische und existentielle Relevanz eingehen, die die Brisanz der Theorien und Praktiken der Queer-Kultur ausmacht. Ich habe zu Beginn behauptet, dass die Doppelkodierung des Queeren als genüssliche Bewegung bzw. unbehagliche Reibung mit grundsätzlichen Fragen über das menschliche Dasein zusammenhängt, wie z.B. jener nach der (Un-)Möglichkeit einer Befreiung von Normen oder nach einer Emanzipation ohne Konfrontation, Anstrengung und Leid. Ich glaube, dass die Betrachtung dieser Doppelkodierung am Beispiel von Kosofsky Sedgwick und Ahmed ihre humanistische und existenzielle Bedeutung vor allem dann entfaltet, wenn man die beiden Positionierungen aus zeitlich-generationaler Perspektive anschaut: Denn die Tatsache, dass Kosofsky Sedgwick die enge Verbindung zwischen Bewegung und Genuss und Ahmed diejenige zwischen Reibung und Unbehagen betont, lässt sich nicht einfach mit individuellen Perspektiven der beiden Denkerinnen erklären, sondern ist den unterschiedlichen Lebenskontexten zweier Generationen geschuldet. Kosofsky Sedgwick wurde zu Beginn der 1950er Jahre geboren und ist in der tatsächlich bewegten Aufbruchsstimmung der 1960er und 1970er Jahre aufgewachsen und in dieser Zeit zu einer *New-Left*-orientierten Erwachsenen geworden. Von eben dieser Aufbruchsstimmung geprägt, entstanden sowohl ihre Untersuchun-

gen über die nicht(hetero-)normative Kultur der 1980er als auch Anfang der 1990er Jahre ihr Buch *Tendencies*. Grund für ihre Abwehrhaltung war vermutlich auch die Tatsache, dass sich die Hegemonie des Neoliberalismus am Ende des 20. Jahrhunderts peu à peu verfestigte und allmählich immer weniger Raum für viele andere kulturelle Entwürfe, die in den 1960er und 1970er Jahre entworfen wurden, zuließ. Ahmed wird dagegen erst am Ende der 1960er Jahre geboren und muss schon als junger linker Mensch die De-Potenzierung der kulturpolitischen Visionen der sozialen Bewegungen der 1960er und 1970er Jahre erleben. Sie gehört somit zu jener linken Generation, welche im Rückblick die Geschichte der linken Bewegungen hinterfragt, um dadurch deren Untergang besser zu begreifen.

Als ein linksorientierter Mensch, der ungefähr zehn Jahre nach Ahmed geboren ist, fällt es mir leicht zu verstehen, warum sie darauf beharrt, dass jede Form von Anderssein bzw. jede Abweichung von den etablierten Normen zu einer Reibung führen muss, wenn sie »generative and productive« sein will. Aus der Perspektive der 2000er und 2010er Jahre musste Ahmed feststellen, dass die Annahme der 1960er und 1970er Bewegung, allein durch ihre Theorien und Praktiken flink genug zu sein, um somit über den bis dahin dialektisch normierten bis erstarrten Kampf in der Gesellschaft hinwegzugehen, täuschte. Vielmehr wurde das nicht-intendierte Ziel erreicht, dass die neue hegemonische und neoliberale Kultur die emanzipatorische Kraft dieser Bewegungen sukzessive ausschaltete. Dabei hat sich der Neoliberalismus, zunächst ganz ähnlich wie die sozialen Bewegungen der 1960er und 1970er Jahre, immer als eine Kraft präsentiert, die für persönliche Freiheiten und Beweglichkeit der Kultur und der Gesellschaft steht. Und so wurde er in einigen, nicht wenigen Gruppierungen der *New Left* als zumindest teilweise fortschrittliche politische Kraft und möglicher Verbündeter betrachtet. Eine Tendenz, die nach 1989 besonders stark geworden ist. Diese »versöhnliche Haltung« zum Neoliberalismus hat sich jedoch für die Bewegungen der 1960er und 1970er Jahre, die eben nicht nur nach persönlichen Freiheiten, sondern auch nach sozialer Gerechtigkeit und Machtkritik strebten, als fataler Fehler erwiesen. So hat der Neoliberalismus zwar, seitdem er hegemonisch geworden ist, bestimmte persönliche Freiheiten gewährt, zugleich aber soziale Unterschiede und Machtgefälle keineswegs abgeschafft. Es ist also nachvollziehbar, dass Ahmed vor der Gefahr warnt, an die Möglichkeit einer bequemen Emanzipation zu glauben, die ohne gesellschaftliche Reibung vonstattengeht. Denn die Tatsache, dass queere Menschen heutzutage in einigen neoliberalen Gesellschaften dieser Welt bestimmte Grundrechte genießen, heißt längst nicht, dass diese Gesellschaften das (Hetero-)Normative in Frage stellen. Es ist nämlich, laut Ahmed, nicht per se queer bzw. nicht(hetero-)normativ, die Ehe zwischen Homosexuellen vonseiten der neoliberalen Welt zu legalisieren. Vielmehr bestätigt diese letztendlich meistens nur jene (hetero-)normativen Strukturen, die sie nachahmt: »Gay relationships, by miming the forms of heterosexual coupling, hence pledge their allegiance to the very formst hey cannot inhabit« (Ahmed 2014,

150) – und so zeigen die (hetero-)normativen Strukturen eben nur so lange eine Offenheit für queere Menschen, als dass diese als Subalterne versuchen, sich durch Mimikry in ihnen einzurichten. Man versteht insofern, warum Ahmed, die an das emanzipatorische Potential vom Queeren glaubt, sich mehr auf die strenge und konfrontative Disziplin des sozialen Unbequemseins verlässt als auf den *across*-Drang der queeren Energie, der Kosofsky Sedgwick so stark animiert: Ahmed kann diesem Drang allein jedenfalls nicht mehr ganz vertrauen, nachdem sie miterleben musste, wie dieser ab den 1980er Jahren immer mehr domestiziert wurde.⁹

Ich frage mich aber, ob die Jahre, die mich von Ahmed trennen, auch noch eine weitere Rolle spielen, denn ich kann zwar Ahmeds Distanzierung von Kosofsky Sedgwick verstehen, empfinde aber ihre und Kosofsky Sedgwicks Haltung – neben dem ihnen gemeinsamen Emanzipationswunsch – an mindestens noch einer weiteren Stelle sehr ähnlich, und zwar in der Zentralität, die der Energiefaktor – ein überschüssiger Energiefaktor – für die Queer-Auffassungen der beiden spielt. Das Queere generiert nach Kosofsky Sedgwick einen Überschuss an genüsslicher Bewegungskraft, und nach Ahmed verlangt es wiederum nach einem Überschuss an unbehaglicher Reibungsresistenz. Was wird aber mit queeren Menschen, wenn sie für längere oder kürzere Zeit über solche Energie nicht verfügen? Wenn sie keine oder nur noch wenig Bewegungs- bzw. Konfrontationsenergie in sich spüren? Ich frage mich, ob die neuen Generationen und insbesondere die der um 2000 Geborenen, nicht diejenigen sind, die gerade ein Bewusstsein dafür entwickeln, dass menschliche Energie genauso wie jede andere Ressource auf der Erde begrenzt und nur zu einem gewissen Grad erneuerbar ist. Man kann aus solch einer ökologischen Perspektive, die sich in verschiedenen humanistischen Diskursen unserer Zeit immer stärker verbreitet, auch das Queere und das (Hetero-)Normative betrachten und sich fragen, wie viel und in welchen Situationen diese Lebensmodi energiegebend bzw. -raubend sind. Denn sowohl die Festlegung von Normen als auch deren Infragestellung und Überschreitung kann in Bezug auf mehr oder minder komplexe und situative Faktoren Energie schöpfen, oder eben auch erschöpfen. Die Idee, dass der Mensch in irgendeinem Bereich seines Daseins einschließlich des

9 Ich habe an anderer Stelle versucht, das meiner Meinung nach eher verfallende Nachleben der Bewegungen der 1960er und 1970er Jahre über 1989 bis heute am Beispiel der tschechischen Dissidentenbewegung der 1970er und 1980er Jahre und ihrem *aftermath* nach der Wende darzustellen (Colombi 2020). Die Arbeit ist zunächst als Beitrag für die Konferenz »From May 1968 to November 1989: Transformations of the World, Literature and Theory/Od maja 1968 do novembra 1989: transformacije sveta. literature in teorije« (07.–08.11.2019) am Institut für slowenische Literatur und Literaturwissenschaften der Slowenischen Akademie der Wissenschaften und Künste in Ljubljana entstanden. Ich verdanke der Konferenz und den Publikationen, die daraus entstanden sind (Juvan 2020 und 2021), wichtige Einblicke in die globale Kulturgeschichte der 1960er und 1970er Jahre und ihres Erbes.

Geschlechtlichen den »besten« Umgang mit seiner Energie lernen kann, halte ich dabei für eine Chimäre (denn wie und wer soll festlegen, was das ultimativ Beste für die Menschen ist?). Aber ich empfinde es als ein interessantes Gedankenspiel, wenn sich eine neue Sensibilität für Kulturphänomene entwickelt, die nicht so sehr auf überschüssige Energieproduktion bzw. -verbrauch fokussiert, sondern auf ein nachhaltiges energetisches Gleichgewicht. Ist ein solcher Gleichgewichtsbegriff zu statisch und langweilig für das neugierige Lustprinzip der Menschen? Ist es zu bequem, ist es vielleicht sogar eine komfortable neoliberale Adaption nichtwestlicher Theorien und Praktiken, eine Art Yoga für Manager und Gemanagte? Es mag manchmal so sein, aber ein weiterer Blick auf die Texte von Kosofsky Sedgwick und Ahmed macht deutlich, dass beide ernsthaft bzw. jenseits des Mainstreams auch die Frage nach dem energetischen Gleichgewicht und dessen Bezug auf das Queere thematisieren.

Energetisches Gleichgewicht spielt eine große Rolle in Kosofsky Sedgwicks spätem Schreiben um das Jahr 2000, das einerseits über die oben nachgezeichnete Kulturgeschichte des Westens ab den 1960er Jahren nachdenkt und andererseits sich aus autobiografischen Gründen mit der Krankheit und dem Tod auseinandersetzt, weil bei Kosofsky Sedgwick unheilbarer Krebs diagnostiziert wurde. Es entstehen in dieser Zeit Studien wie *Paranoid Reading and Reparative Reading, or, You're So Paranoid, You Probably Think This Essay Is About You* oder *Pedagogy of Buddhism* (beide 2003 in der Essaysammlung *Touching Feeling* veröffentlicht), deren Inhalte um das Problem des energetischen Gleichgewichtes kreisen, obwohl dieser Begriff nie explizit verwendet wird. *Paranoid Reading and Reparative Reading* liest die gesamte westliche Theoriebildung des 20. Jahrhunderts und insbesondere die Texte ab den 1960er Jahren inklusive der *queer theory* und Kosofsky Sedgwicks eigene Arbeit gegen den Strich – und zeigt diese aus einer anderen Perspektive als derjenigen der genüsslichen Bewegung quer über und durch jede feste Struktur. Kosofsky Sedgwicks Argument ist hier, dass der Wunsch, sich von jedweder Struktur zu emanzipieren, aus der obsessiven Angst entsteht, dass jegliche Struktur immer nur repressiv wirke und »bad surprises« in sich verberge, und die letzten Endes in die Unterbindung von Genuss einmünde (Kosofsky Sedgwick 2003, 130). Die Theorien des 20. Jahrhunderts wehren sich gegen diese Angst dadurch, dass sie versuchen alle schlechten Überraschungen, alle Fallen, die in der jeweiligen Struktur versteckt sein können, zu antizipieren. Sie verschreiben sich ihrer vollkommenen Aufdeckung, um Genuss weiter zu ermöglichen, aber sie werden durch diesen Versuch paranoid, denn sie ahnen überall die Existenz unterdrückender Strukturen, die angeprangert werden müssen (»Paranoia places its faith in *exposure*«, Kosofsky Sedgwick 2003, 130) – man sieht das laut Kosofsky Sedgwick in dem Fall der *queer theory* zum Beispiel darin, dass diese das Heterosexuelle als repressiven Faktor stets prinzipiell verdächtigt und anklagt. Kosofsky Sedgwicks Betrachtungen stimmen an dieser Stelle mit denen Ahmeds zweifach überein. Einerseits macht

die Autorin darauf aufmerksam, dass die *queer theory* das Heterosexuelle und das (Hetero-)Normative tendenziell gleichsetzt. Und andererseits zeigt sie auf, dass im *across* des Queeren hinter dem Wunsch nach genüsslicher Bewegung immer auch die Angst vor der Reibung mit den tonangebenden bis zwingenden Strukturen des (Hetero-)Normativen steckt. Kosofsky Sedgwicks Antwort auf diese Daseinslage in *Paranoid Reading and Reparative Reading* ist allerdings nicht unbedingt ein Plädoyer für jenen Mut zum Ungemütlichen, der Ahmed so wichtig ist: Kosofsky Sedgwick negiert zwar nicht die Wichtigkeit und Ergiebigkeit solch einer Haltung für die menschliche Kultur, sie warnt aber davor, dass diese Einstellung häufig zur Verbitterung der queeren Individuen führt, die sich in ihrem Engagement zwar einer guten Sache, dem Streben nach Emanzipation, widmen, aber dafür häufig in einer Welt konfrontativer, negativer Gefühle gefangen bleiben.

»What makes pleasure and amelioration so ›mere‹? Only the exclusiveness of paranoia's faith in demystifying exposure: only its cruel and contemptuous assumption that the one thing lacking for global revolution, explosion of gender roles, or whatever, is people's (that is, other people's) having the painful effects of their oppression, poverty, or deludedness sufficiently exacerbated to make the pain conscious (as if otherwise it wouldn't have been) and intolerable (as if intolerable situations were famous for generating excellent solutions).« (Kosofsky Sedgwick 2003, 144)

Kosofsky Sedgwicks Vorschlag ist an dieser Stelle, dass man das »paranoid reading« der Wirklichkeit manchmal mit deren »reparative reading« ersetzt. Der Begriff bezieht sich auf die psychoanalytischen Theorien Melanie Kleins, die zwischen paranoiden und depressiven psychologischen Einstellung unterscheidet. Dabei geht erstere maximalistisch vor und verlangt ultimative Befriedigung, allerdings mit der Nebenwirkung, dass sie überall Hindernisse wahrnimmt, die in ihr Beklemmung auslösen, wohingegen letztere akzeptiert, dass sowohl Befriedigung als auch Leid immer relativ sind: »this is the position from which it is possible in turn to use one's own resources to assemble or ›repair‹ the murderous part-objects into something like a whole« (Kosofsky Sedgwick 2003, 128) – ein Ganzes eben in dem Sinne, dass es die Koexistenz positiver und negativer Elemente in sich akzeptiert.¹⁰

Kosofsky Sedgwicks Überlegungen scheinen mir in *Paranoid Reading and Reparative Reading* die Richtung eines energetischen Gleichgewichts anzudeuten, denn sie gehen davon aus, dass kein Individuum – sei es eines, das sich als queer betrachtet oder nicht – die Energie dazu hat, in der Welt nur frei zu genießen bzw. sich lediglich an Nichtfreiheit zu reiben, sondern es braucht »reparative« bzw. regenerative

10 Für Kosofsky Sedgwicks Zusammenfassung von Kleins Theorie siehe Kosofsky Sedgwick 2003, 128f. Die Autorin verweist dabei nicht direkt auf die Lektüre Kleins, sondern auf Hinshelwood 1991.

Momente, in denen versucht wird, das Fehlen von Genuss bzw. die Anwesenheit von Leid im Leben einfach zu spüren, ohne etwas dagegen zu unternehmen. Man könnte diese Haltung als ökologisch bezeichnen, und Kosofsky Sedgwick selbst spricht von »a more ecological view of paranoia« (Kosofsky Sedgwick 2003, 146f.). Sie verfolgt aber den Gedanken nicht weiter, wohingegen die Affinität des »reparative reading« zum Buddhismus, dem Kosofsky Sedgwick wie gesagt einige ihrer späten Studien widmet, auffällig ist: Der Zusammenhang kann hier nicht eingehend analysiert werden, aber ich möchte zumindest auf eine Stelle aus *Pedagogy of Buddhism* verweisen, in der Kosofsky Sedgwick die Angst der westlichen Intellektuellen vor jedem tröstenden Mitleidsgefühl den Schwächen der Menschen gegenüber kommentiert und deren Interesse für östliche Weltanschauungen und Philosophien gegenüber stellt. Denn anders als im westlichen kritischen Denken, geht es hier nicht darum, die Leere der Welt hinter der Illusion der Dinge heldenhaft (und deswegen konfrontativ) aufzudecken und auszuhalten, sondern vielmehr darum, Nischen der Empathie zu finden, in denen man sich als Bestandteil des Fließens aller Dinge fühlen kann. Kosofsky Sedgwick fasst diesen Unterschied am Beispiel des westlichen Buddhismusforschers und -anhängers Stephen Batchelor wie folgend zusammen:

»Instead, it is evidently he who must never desire or need consolation. His existential demands on, well, *someone* are unpitying; he expresses contempt for any ›failure to summon forth the courage to risk a nondogmatic and nonevasive stance‹ on ›crucial existential matters‹ (38). [...] To construct and maintain this morally muscular figure is an expensive undertaking. Among the things sacrificed is that consciousness of impermanence, or even emptiness, by which the figure might recognize itself as not permanently other than ›others‹ who have a need of more compassionate treatment.« (Kosofsky Sedgwick 2003, 179)¹¹

Man kann sich an dieser Stelle fragen, ob die letzten Ausführungen über Kosofsky Sedgwick und den Buddhismus nicht zu weit von der queeren Thematik dieses Aufsatzes führen, selbst wenn sie sich mit dem Problem des energetischen Gleichgewichts auseinandersetzen und insofern an die Überlegungen Sedgwicks über die *queer theory* in *Paranoid Reading and Reparative Reading* anknüpfen. Ich habe hier *Pedagogy of Buddhism* trotzdem berücksichtigen wollen, weil ich die Frage interessant finde, ob man Ahmed als weibliche und queer-feministische Variante je-

11 Kosofsky Sedgwicks Zitate stammen aus Batchelor 1997. Kosofsky Sedgwick reflektiert in ihrem Aufsatz explizit die Gefahr, durch diese und ähnliche Gegenüberstellungen der westlichen und östlichen Mentalitätsformen letztere zu orientalisieren, sie findet aber trotzdem wichtig der Frage nachzugehen, wie sich Menschen aus dem Westen Weltanschauungen aus dem Osten aneignen (und diese eventuell adaptieren). Siehe zu Kosofsky Sedgwick und Buddhismus Edwards 2009, 133f., 150f.

ner »morally muscular figure« betrachten könnte, die im obigen Zitat Sedgwicks ein männlicher Buddhismusforscher ist: Denn es findet sich auch bei Ahmed jenes strenge *commitment* zur Detektion und Enthüllung von all jenen Strukturen des Denkens und Handelns, welche die Menschen (bei ihr insbesondere Frauen, queere Menschen, aber auch andere subalterne Subjekte wie zum Beispiel Migrant:innen) durch die Postulierung unhinterfragbarer Tatsachen (etwa das Glück der heteronormativen Familie) zu täuschen und zu kontrollieren versuchen. Ahmeds Zielscheibe – die Illusionen, denen sie widerstehen möchte – mögen andere sein als die des von Kosofsky Sedgwick kritisierten Buddhismus-Forschers Batchelor, aber Ahmeds Plädoyer für Reibung ist auf den ersten Blick nicht weniger »morally muscular« und »an expensive undertaking« als Batchelors Ablehnung des Trostes. Die Tatsache, dass Ahmeds eine Art intellektuelle Autobiografie, *Living a Feminist Life* (2017), geschrieben hat, die mit *A Killjoy Survival Kit* und *A Killjoy Manifesto*¹² abschließt, scheint das zu bestätigen – denn Ahmed zeigt sich auch in diesem Buch fest davon überzeugt, dass die antagonistische Reibung gegen das (Hetero-)Normative für die menschliche Kultur notwendig ist, selbst wenn solch eine Praxis für die reibenden Spielverderber:innen, die »killjoys«, anstrengend ist. Kosofsky Sedgwick würde diese Haltung wahrscheinlich begrüßen, aber sie wäre nicht minder erfreut, dass auch in Ahmeds *A Killjoy Survival Kit* Verweise auf die Notwendigkeit zu finden sind, sich manchmal von der Reibung zurückzuziehen und zu regenerieren. Drei solcher Stellen sollen hier als Abschluss zitiert werden; als letzte Hinweise, dass sich dem schrägen Gedanken des Queeren zu widmen eine humanistische Angelegenheit bildet, die den Sinn für theoretische und praktische Fragen über das menschliche Dasein und dessen Herausforderungen schärft – und es geht mir bei diesen drei Zitaten nicht nur um einen Beweis, sondern um den Verweis auf die Möglichkeit einer Haltung, die als ökologisch-»reparative« betrachtet werden kann und die jeder Person in der komplexen Auseinandersetzung mit dem Queeren und dem (Hetero-)Normativen einen Weg finden lässt, der ein sanfter Umgang mit Energie nicht fremd ist.

»Item 4: TIME. [...] Time also means having time out. Even when you have willingly accepted the killjoy assignment, you are more than this assignment. Take breaks; do other things, with things. Time out might be required for time in.«

»Item 5: LIFE. [...] Being a killjoy is too occupying, if it takes you away from the worlds you are in; the rise and fall of the sun, the ways the trees are angled like that, the smile of a friend when you share a joke, the cold fresh water; the feel of the sea as immersion; the familiar smell of spices cooking.«

12 Zu Ahmeds *Killjoy Manifesto* siehe auch den Beitrag von Heike Paul in diesem Band.

»Item 6: PERMISSION NOTES. There is only so much you can do. I have in my killjoy survival kit some permission notes to step back when it is too much. [...] you can learn to choose your battles wisely, but battles can also choose you. You don't always know when you can or will use your permission notes even when you have given them to yourself. But the mere fact of having them there, as a way you give yourself permission to exit a situation, can make the situation more bearable. You can leave; you can grieve.« (Ahmed 2017, 242-244)

Bibliografie

- Ahmed, Sara: *Living a Feminist Life*, Durham/London: Duke University Press 2017.
- Ahmed, Sara: *The Cultural Politics of Emotion*, Edinburgh: Edinburgh University Press 2014.
- Ahmed, Sara: *Willful Subjects*, Durham/London: Duke University Press 2014.
- Ahmed, Sara: *The Promise of Happiness*, Durham/London: Duke University Press 2010.
- Austen, Jane: *Sense and Sensibility*, Harmondsworth, Middlesex: Penguin Books 1967.
- Batchelor, Stephen: *Buddhism without Beliefs. A Contemporary Guide to Awakening*, New York: Riverhead Books 1997.
- Böhme, Hartmut: *Fetischismus und Kultur. Eine andere Theorie der Moderne*, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt Verlag 2006.
- Colombi, Matteo: »Civil Society and Art/Theory Producers as Parallel Polis? Reflections on the Challenges of Dissident Culture from 1968 to 1989 and Beyond«, in: *Juvan: O literaturi med revolucijo in tranzicijo* (2020), 29-47.
- de Lauretis, Teresa: »Queer Theory: Lesbian and Gay Sexualities. An Introduction«, in: *Differences: A Journal of Feminist Cultural Studies* 3.2 (1991), iii-xviii.
- Edwards, Jason: *Eve Kosofsky Sedgwick*, London/New York: Routledge 2007.
- Epps, Brad: »The Fetish of Fluidity«, in: Tim Dean/Christopher Lane (Hg.), *Homo-sexuality and Psychoanalysis*, Chicago: University of Chicago Press 2001, 412-431.
- Fusillo, Massimo: *Fetici. letteratura, cinema, arti visive*, Bologna: il Mulino 2011.
- Garden, Nancy: *Annie on my mind*, New York: Farrar, Straus and Giroux 1982.
- Hall, Radclyffe: *The Well of Loneliness*, London: Virago Press 1982.
- Herbrechter, Stefan: *Posthumanism: A Critical Analysis*, London: Bloomsbury 2013.
- Hinshelwood, Robert D.: *A Dictionary of Kleinian Thought*, Northvale, NJ: Aronson 1991.
- Juvan, Marko (Hg.): »O literaturi med revolucijo in tranzicijo«, in: *Primerjalna književnost*, 43.3 (2020), 1-77.
- Juvan, Marko (Hg.): *Med majem '68 in novembrom '89: transformacije sveta, literature in teorije*, Ljubljana: Založba ZRC 2021.

- Klinke, Martin/Scharloth, Joachim (Hg.): *1968 in Europe: A History of Protest and Activism*, New York/Basingstoke: Palgrave MacMillan 2008.
- Kosofsky Sedgwick, Eve: *Touching Feeling. Affect, Pedagogy, Performativity*, Durham/London: Duke University Press 2003.
- Kosofsky Sedgwick, Eve: *Tendencies*, Durham/London: Duke University Press 1993.
- Kosofsky Sedgwick, Eve: »Paranoid Reading and Reparative Reading, or, You're So Paranoid, You Probably Think This Essay Is About You«, in: dies.: *Touching Feeling* (2003), 123-151.
- Kosofsky Sedgwick, Eve: »Pedagogy of Buddhism«, in: dies.: *Touching Feeling* (2003), 153-181.
- Kosofsky Sedgwick, Eve: »Foreword. T Times«, in: dies.: *Tendencies* (1993), xi-xvi.
- Kosofsky Sedgwick, Eve: »Jane Austen and The Masturbating Girl«, in: dies.: *Tendencies* (1993), 109-129.
- Müller, Wolfgang G.: »Austen, Jane: Sense and Sensibility«, in: Heinz Ludwig Arnold (Hg.): *Kindlers Literatur Lexikon (KLL)*, Stuttgart: J.B. Metzler 2010. [e-book]