

Ausblick: Ist Identitätspolitik der richtige Name?

Welches kollektive *Wir* wird in aktuellen queeren Politiken hergestellt und welche Rolle spielen (eindeutige) Identitäten in diesen Gemeinschaftskonstruktionen? Entgegen aktueller Tendenzen, sich gegenseitig Identitätspolitiken vorzuwerfen, zeigt die vorliegende Analyse, dass queere Politiken nicht unter eine einfache Qualifizierung wie identitätspolitisch oder nicht-identitätspolitisch subsumiert werden können. Manche setzen beispielsweise Mehrfachidentitäten in Abgrenzung zur unmarkierten Norm ein, andere Körper und Affekte. Dabei unterscheiden sich die queeren Projekte auch darin, wie jeweils Mehrfachidentitäten oder Affekte eingesetzt werden. »Queer« ist nicht gleich »queer«, identitätskritisch ist nicht gleich identitätskritisch, genauso wie identitätspolitisch nicht gleich identitätspolitisch ist.

Trotz aller Unterschiedlichkeit lassen sich doch einige Gemeinsamkeiten in den analysierten queeren Diskursen ausmachen. So zeigt sich, dass ungeachtet der verschiedenen Arbeitsschwerpunkte bestimmte Themen alle queeren Projekte bewegen. Drei Diskursstränge sind in allen Einrichtungen verhandelt worden: die Pride-Paraden, Mehrfachdiskriminierung und das Coming-out. Während die Pride und das Coming-out explizit auf eine schwul-lesbische Bewegungsgeschichte zurückgehen, ist Mehrfachdiskriminierung ein Thema, das durch die Schwarze Frauenbewegung Einzug in queere Theorie und Praxis erhalten hat. Die Pride wiederum ist ein Diskursstrang, an dem sich auch die anderen beiden Themen zusammenführen lassen: das Coming-out insofern, als es eine wichtige politische Strategie der Pride-Paraden darstellte, und Mehrfachdiskriminierung insofern, als die Pride zu »queeren« bedeutet, Mehrfachdiskriminierung als Thema für die Pride einzufordern. Hier zeigt sich bereits eine mögliche Verschiebung. Während die Pride ursprünglich Teil einer schwul-lesbischen *out and proud*-Strategie war, spielt in den aktuellen queeren Diskursen in der Verhandlung der Pride vor allem Mehrfachdiskriminierung (zum Teil auch die Kommerzialisierung) eine Rolle. Das Coming-out dagegen wird nur noch im Namen des individuellen Wohlbefindens, nicht mehr als politische Strategie, verhandelt. In den Verhandlungen dieser drei Themen konstituiert sich das politische Subjekt des queeren Aktivismus entlang verschiedener Ambivalenzen, von denen fünf im Folgenden noch einmal hervorgehoben werden sollen. Sie zeigen, dass eine politische Praxis immer widersprüchlich ist. Allerdings sind einige der im Folgenden beschriebenen Ambivalenzen für eine punktuelle

politische Praxis notwendig, während andere im Anspruch an ein offenes queeres *Wir*, zumindest bis zu einem gewissen Grad, aufgelöst werden können.

Die queeren Einrichtungen verorten sich *erstens* gleichzeitig in und gegen eine (ein-deutige) Pride-Geschichte: Obwohl der Aids-Aktivismus in den 1980er-Jahren – zehn Jahre nach den »Stonewall Inn«-Protesten – als Beginn des queeren Aktivismus gilt, ist die Pride das in den analysierten queeren Diskursen am meisten verhandelte Thema. Um die Pride als queeren Raum einzufordern, der er einer hegemonialen Bewegungsgeschichte zufolge nicht ist, schließen sich die queeren Projekte einer Kritik an der Art und Weise, wie die »Stonewall Inn«-Proteste erinnert werden, an. Sie konstatieren, dass durch eine bestimmte Art, die »Stonewall Inn«-Geschichte zu erinnern, ein homogenes schwul-lesbisches politisches Subjekt konstituiert wird, das es so niemals gab. Dementgegen konstituieren sie sich selbst insofern als ein offenes queeres *Wir*, als sie das (weiße, homosexuelle und kommerzialisierte) politische Subjekt des CSD, das sich durch bestimmte Erinnerungspolitiken eingeschrieben hat, zur Verhandlung stellen. Gemeinsam ist diesen Verhandlungen allerdings, dass im Namen dessen, was die Pride immer schon gewesen ist, abgelehnt wird, was die Pride aktuell ist: Die Pride sei immer schon politisch, nicht kommerziell gewesen – wie die »Stonewall Inn«-Proteste »queer«, nicht schwul-lesbisch gewesen seien. Im Namen einer »eigentlichen« und somit erneut vereindeutigten wahren Geschichte wird die Pride als eine andere Pride, als sie aktuell ist, bejaht und gleichzeitig eingefordert. Indem die Projekte an der Pride teilnehmen und im Namen einer Pride-Geschichte sprechen, verorten sie sich in der schwul-lesbischen Bewegungsgeschichte. Eine Identifikation mit bestimmten Erinnerungskulturen ist für die Konstitution eines queeren *Wir* zentral. Gleichzeitig verorten sich die queeren Einrichtungen in einer Bewegungsgeschichte, die »queer« so niemals gehört hat. Dadurch arbeiten die queeren Projekte gegen eine Geschichte, in der sie sich gleichzeitig verorten, indem sie sie umschreiben. Allerdings tendiert dieses *Wir*, das gleichzeitig mit der und gegen die Geschichte arbeitet, dazu, bereits zu genau zu wissen, was der CSD eigentlich ist oder sein sollte. Im Namen einer anderen wahren Geschichte wird das politische Subjekt des CSD erneut vereindeutigt, statt es zur Verhandlung zu stellen.

Sich als Teil einer Geschichte zu verorten, ist ein Akt der Identifizierung – und damit auch der Vereindeutigung –, den es auch als queere Einrichtung, die den Anspruch hat, offenzuhalten, »wer wir sind«, braucht. Doch den »Inhalt« des eigentlichen CSD erneut festzuschreiben, steht dem Anspruch an ein offenes queeres *Wir* eher entgegen. Stattdessen wäre es notwendig, eine »dialogische Begegnung« zu eröffnen, in der beide Geschichten – die des homosexuellen politischen Subjekts des CSD und die eigentliche, wahre Geschichte, von der die Einrichtungen sprechen – aufeinanderprallen können, damit das politische Subjekt der Pride-Geschichte nicht erneut festgeschrieben, sondern neu ausgehandelt wird.¹ Eine soziale Bewegung braucht eine Geschichte. Aber mit einer und gegen eine Geschichte zu arbeiten, kann – auch wenn ein solcher Aushandlungsprozess insbesondere für mehrfachmarginalisierte Gruppen schmerhaft ist² –

¹ J. Butler: Das Unbehagen der Geschlechter, S. 34.

² J. Butler: Anmerkungen zu einer performativen Theorie der Versammlung, S. 198.

trotzdem bedeuten, offenzuhalten, wie dieses neue *Wir*, das zur Verhandlung gestellt wird, auszusehen hat.

Die Ergebnisse haben auch gezeigt, dass die queeren Projekte *zweitens* statt eindeutigen Identitäten Affekte, Körper, Mehrfachidentitäten und Prekarität zum gemeinsamen Ausgangspunkt des Politischen machen. Doch auch diese Einsatzorte kommen nicht umhin, auf ihre je eigene Weise erneute Ausschlüsse zu produzieren: Im Versuch, auf Körperlichkeiten und Affekte zu rekurrieren, werden beispielsweise geteilte körperliche Fähigkeiten und euphorische Gefühle zum gemeinsamen Nenner eines queeren *Wir*, das auf der Pride in Erscheinung tritt. Allerdings können sich nicht alle Körper im Namen dieser queeren Gemeinschaft versammeln. Körper, die beispielsweise nicht über die angerufenen Fähigkeiten verfügen (gleichzeitig Transparente und Flyer zu halten) oder nicht an der Euphorie der Pride teilhaben können, bleiben außen vor. Auf eine andere Art und Weise werden Affekte eingesetzt, wenn im Namen einer affektiven Anrufung die Community als das, was sie immer schon gewesen ist, festgeschrieben und eingefordert wird. Es macht einen Unterschied, ob Menschen sich im Namen einer gemeinsam geteilten Wut oder Euphorie auf der Straße versammeln oder ob Ängste hervorgerufen werden, dass die Community als das, was sie ist, verloren geht. Im ersten Fall versammeln sich Gruppen im Namen gemeinsam geteilter Affekte, die auf eine Verbundenheit und geteilte Verletzlichkeit verweisen, im zweiten Fall werden Affekte instrumentalisiert, um (vereindefinierend) festzuschreiben, was die Community ist. Auch Affekt- und Körperpolitiken können dem Dilemma, erneut Schließungen zu produzieren, nicht entkommen. Trotz dieser Widersprüchlichkeiten haben Affekte dann Potential, ein weniger vereindefinierender Ausgangspunkt queerer Politiken zu sein, wenn sie auf das Verbindende – die wechselseitige Abhängigkeit von einander – verweisen. Affektpolitiken stehen allerdings in dem Moment dem Anspruch eines offenen queeren *Wir* entgegen, in dem sie (instrumentell) eingesetzt werden, um das eigene *Wir* abschließend festzuschreiben.

Eine andere Antwort auf die Kritik an einfachen Identitätspolitiken ist die Nennung von Mehrfachidentitäts-Kategorien. Gemeinsam ist den queeren Diskursen, die Mehrfachidentitäten einsetzen, dass zumeist das, was als Mehrfachidentität bezeichnet wird, nicht als Identitäts-Kategorie verstanden wird, die irgendeine »innere Kohärenz« beschreibt, sondern als »kulturelle Ordnungs- und Hierarchieprinzipien«.³ In dem Mehrfachidentitäten statt Einfachidentitäten ins Zentrum queerer Politiken gestellt werden, wird gleichzeitig mit und gegen Identität gearbeitet. Durch den Einsatz von Mehrfachidentitäten wird einem vereindefinierenden, die Norm markierenden Identitätsbegriff die Universalität abgesprochen. Es wird gegen einen eindeutigen, die weiße (männliche, cis-)Norm repräsentierenden Identitätsbegriff gearbeitet. Gleichzeitig bedeutet Mehrfachidentitäten zu nennen, bei solchen Identitätsbegriffen zu bleiben, durch die das politische Subjekt bereits machtvoll eingesetzt ist. Doch gerade mehrfachmarginalisierte Gruppen kommen, wie frühere Arbeiten bereits gezeigt haben, oft

³ J. Butler: Das Unbehagen der Geschlechter, S. 48. Zudem handelt es sich dabei um »selbstgewählte« oder zumindest angeeignete Bezeichnungen, die auf einer geteilten kollektiven Erfahrung beruhen.

nicht umhin, Identitäten einzusetzen, um ihren Standpunkt einzufordern.⁴ Politischen Gruppen stehen mitunter keine anderen Begriffe als die, durch die sie eingesetzt werden, zur Verfügung. Allerdings gibt es auch im Einsatz von Mehrfachidentitäten Tendenzen, allzu sehr festzuschreiben, wer wie politisch zu agieren hat. Das geschieht vor allem, wenn mit der Nennung von Mehrfachidentitäten ausschließlich das Trennende betont wird. Beispielsweise, wenn diejenigen mit Privilegien denjenigen ohne Privilegien gegenübergestellt werden und schon genau festgeschrieben ist, wer welche Rolle in einer solchen Allianz einzunehmen hat. Solche Festschreibungen auf Grundlage dessen, was trennt, stehen einer Idee offener solidarischer Bündnisse, die von einer konstitutiven Abhängigkeit voneinander ausgehen, entgegen. So wichtig es ist, die eigene machtvolle Position in politischen Koalitionen zu hinterfragen und notwendige Differenzen nicht auszulöschen, so wichtig ist es auch, dass koalitionäre Politiken nicht »radikal getrennte« Geschichten ihr Eigen nennen, sondern auch die Punkte betonen, an denen die verschiedenen Geschichten der Unterdrückung miteinander verwoben sind.⁵

Entgegen der Hervorhebung von trennenden Unterscheidungen gibt es aber auch Versuche, im Namen einer gemeinsam geteilten Prekarität ein politisches Handeln zu begründen, das das Verbindende und nicht das Trennende als den Moment betont, der zu einem verantwortungsvollen Handeln verpflichtet. Doch die Analysen haben gezeigt, dass auch der Einsatz von Prekarität als verbindendes Moment jenseits von eindeutigen Identitäten nicht umhinkommt, erneute Schließungen zu produzieren. So musste beispielsweise der Kampf um Wohnraum zum privilegierten Einsatzort solidarischer Politiken werden, um eine gemeinsam geteilte Geschichte der Prekarität erzählen zu können. Andere mögliche Orte des politischen Einsatzes wurden verschlossen, weil sie nicht in die Erzählung passen, die versucht, verschiedene Geschichten der Unterdrückung miteinander zu verweben. In der konkreten politischen Praxis braucht es, selbst wenn sie im Namen einer gemeinsam geteilten »Vulnerabilität« stattfindet, auch Vereidutigungen, damit ebendieser neue Name Bedeutung erlangt.

Auch das, was queere Politiken statt einer eindeutigen Identität einsetzen, bleibt ambivalent. Zum Teil muss es ambivalent bleiben, weil die politische Praxis nicht umhinkommt, bestimmte die Gemeinschaft affizierende oder einer gemeinsamen Geschichte Bedeutung verleihende Momente zu benennen und dadurch zwangsläufig zu verengen. Genauso muss sie Begriffe einsetzen, durch die sie bereits (schmerhaft) eingesetzt wurde, weil keine anderen Begriffe zur Verfügung stehen. Zum Teil werden aber auch Widersprüche produziert, denen ein queeres *Wir* mit Anspruch auf Offenheit entkommen kann, indem das Verbindende und nicht das Trennende koalitionärer Politiken betont wird und indem, soweit es möglich ist, offen gehalten wird, wie ein koalitionäres *Wir* auszusehen hat.

Die queeren Projekte konstituieren sich *drittens* als ein *Wir*, das solidarisch ist, insfern es Mehrfachdiskriminierung (in den eigenen Reihen, aber auch gegenüber anderen) thematisiert. Dabei laufen insbesondere die Forderungen nach Solidarität in der

4 P. Rostock: Jenseits von ›Identität‹? Zu den Un-Möglichkeiten nicht-identitärer Strategien politischen Handelns, S. 293.

5 S. Hark: Koalitionen des Überlebens, S. 55.

Community Gefahr, allzu sehr festzuschreiben, wer wie solidarisch zu sein hat: In aktuellen queeren Diskursen wird der Solidaritätsbegriff eng an die Thematisierung von Mehrfachdiskriminierung, insbesondere von Rassismus, geknüpft. Gemeinsam ist den queeren Verhandlungen von Mehrfachdiskriminierung, dass sich alle Einrichtungen insofern als ein solidarisches *Wir* konstituieren, als sie sich selbstkritisch mit dem eigenen Rassismus auseinandersetzen. Die Projekte konstituieren sich aber oft auch in Abgrenzung zu einer Community, von der sie Solidarität fordern, als ein »gutes«, solidarisches *Wir*. Jene Einrichtungen, die vor allem mehrfachmarginalisierte Gruppen repräsentieren, rufen in solchen Forderungen nach einer solidarischen Community ebendiese als potentiell wichtigen Unterstützungsraum gegen Gewalt und Diskriminierung an. Dabei verengen solche Forderungen nach einer solidarischen Community – die auch von jenen Einrichtungen gestellt werden, die sich selbst als »mehrheitsweiß« bezeichnen – Solidarität, wenn sie auf eine bestimmte Art und Weise gestellt werden: Oft konstituieren sich die queeren Projekte in Abgrenzungen zu denen, von denen sie Solidarität fordern, als das »gute«, solidarische *Wir*. Anstatt den Inhalt solidarischer Bündnisse offenzuhalten, stellen die Einrichtungen ihre eigene Arbeit als gutes Beispiel für die Solidarität, die sie einfordern, voran. Ähnlich wie in der Bezugnahme auf eine andere, wahre Pride-Geschichte, wissen die queeren Einrichtungen auch in ihren Forderungen nach Solidarität in der Community zumeist schon sehr genau, wer diese Solidarität wie zu geben hat.

Mit der Thematisierung von Rassismus und Mehrfachdiskriminierung in den eigenen Reihen, aber auch nach außen hat eine zentrale Verschiebung innerhalb queerer Diskurse stattgefunden, die eine Solidarität denkbar macht, die nicht an den Grenzen einfacher Identitäts-Kategorien endet. Insbesondere angesichts einer Geschichte rassistischer, transphober und anderer Ausschlüsse in queeren, schwulen und lesbischen Bewegungen stellt diese Verschiebung eine wichtige Antwort auf einfache ein- und ausschließende Identitätspolitiken dar. Doch auch hier sind die Potentiale eines solchen solidarischen *Wir* davon abhängig, wie ebendieses hergestellt wird. Die selbstkritische Auseinandersetzung mit dem eigenen Rassismus ist eine notwendige Voraussetzung dafür, das eigene *Wir* offenzuhalten. Es braucht auch queere Räume, die gegen Gewalt und Mehrfachdiskriminierung unterstützen, anstatt sie zu verstärken. Solidarität kann aber nicht einfach eingefordert werden. Schon gar nicht, wenn solchen Forderungen ein genaues Wissen darüber, wie ein »richtiges« solidarisches Handeln auszusehen hat, vorausgeht oder wenn sie einer Einrichtung gleichzeitig dazu dienen, sich selbst zu profilieren. Solidarische Bündnisse können nur in und aus einer »dialogischen Begegnung« – die keinesfalls harmonisch ist, sondern im Gegenteil konflikthaft sein muss – heraus entstehen.

Die queeren Einrichtungen konstituieren sich *viertens* als Unterstützungsräume, in denen im Namen eines identitätskritischen queeren *Wir* ein gleichzeitiges Ja zur individuellen Identität möglich ist: Das Coming-out bleibt in den analysierten queeren Diskursen als individueller Akt der Unterwerfung unter eine eindeutige Identität sagbar. Die Einrichtungen konstituieren sich als ein *Wir*, das als Unterstützungs- und Austauschraum Möglichkeiten eröffnet, durch das Coming-out zu einem »glücklichen« Subjekt zu werden. Es ist in Ordnung, als einzelne Person im Akt des Coming-out Ja zu sa-

gen zu einer (eindeutigen) Identität. Dieses individuelle Ja steht im Gegensatz zu einem Nein zu kollektiven (eindeutigen) Identitäten, das sich in den vielen Versuchen, das eigene *Wir* offenzuhalten, zeigt. Eine solche Ambivalenz zwischen der individuellen Identität und der kollektiven Nicht-Identität scheint auch aus der Perspektive der Akteur*innen annehmbar. Die Selbstverortung der Aktivist*innen kann eine eindeutige sein, während sie gleichzeitig ihren Platz in einem offenen kollektiven queeren *Wir* einnehmen. Allerdings zeigen die Analysen, dass in einem bestimmten Sprechen über das Coming-out auch Möglichkeiten verschlossen werden. Insbesondere in den Jugenddiskursen wird die dem Coming-out vorausgehende Schuld vor der Norm anerkannt, statt sie zu hinterfragen: Die Jugendlichen »gestehen« ihren Eltern, »was sie immer schon gewesen sind«, und hinterfragen dabei nicht die das Coming-out rahmende Norm, in deren Schuld sie sich stellen. Stattdessen arbeiten sie ihre Schuld ab, indem sie die alleinige Verantwortung dafür übernehmen, das zerbrochene Familien Glück wiederherzustellen. Das Gewissen macht Subjekte aus ihnen.⁶ Eine Anerkennung der Schuld bedeutet, Judith Butler zufolge, die Norm zu verinnerlichen und das, was dabei verloren geht, gegen das Selbst zu richten.⁷ In der Anerkennung der Schuld wird die Möglichkeit verschlossen, die Wut über das, was durch die Verinnerlichung der Norm verloren geht, zu politisieren, stattdessen wird sie gegen das Selbst gerichtet.⁸ Im Sprechen über das Coming-out werden aber auch Ausschlüsse produziert, wenn einseitige Happy-End- oder Bruch-Geschichten erzählt werden. Die Subjekte, für die das Coming-out kein Happy End verspricht oder keinen Bruch bedeutet, werden aus den durch diese Erzählungen eröffneten Möglichkeiten, zu einem Subjekt zu werden, ausgeschlossen.

Sowohl in den queeren Coming-out-Diskursen als auch aus der Perspektive der Akteur*innen zeigt sich, dass ein offenes queeres *Wir* gleichzeitig neben einem kollektiven *Wir*, das Möglichkeiten eröffnet, individuell eindeutige Identitäten anzunehmen, bestehen kann. Ein solches *Wir* kann insofern als »queer« verstanden werden, als es solche Widersprüche aushält, anstatt sie in die eine oder andere Richtung aufzulösen und zu vereindeutigen. Eine queere Gemeinschaft kann und muss sich als Austausch- und Unterstützungsraum für die Möglichkeit einsetzen, die eigene Zielgruppe auch in Bezug auf ihre individuelle Gesundheit zu unterstützen. Gerade für Jugendliche ist es wichtig, auf dem Weg zum Coming-out, das ein Ja zur eindeutigen Identität bedeuten kann, unterstützt zu werden. Allerdings verschließen die queeren Einrichtungen durch ein »gestehendes« oder einseitiges Sprechen über das Coming-out bestimmte Möglichkeiten, zum Subjekt zu werden, aber auch Möglichkeiten der Politisierung. Um diese

⁶ J. Butler: *Psyche der Macht*, S. 109.

⁷ Allerdings muss berücksichtigt werden, dass die Jugendlichen sich in einem besonderen Abhängigkeitsverhältnis gegenüber der Familie befinden. Die Jugendlichen zu ermutigen, das Risiko des Coming-out einzugehen, mit dem für diejenigen, für die ebendieses wirklich einen Erfolg verspricht, auch eine Verbesserung der psychosozialen Gesundheit einhergeht, ist aus dieser Perspektive eine wichtige Selbstermächtigungspraxis. Im Namen der Befreiung sollten diese Diskurse allerdings die eigene Schuldigkeit ablehnen und auch denjenigen, für die das Coming-out keinen Erfolg verspricht, Möglichkeiten, zu einem handlungsmächtigen, ehrlichen und glücklichen Subjekt zu werden, eröffnen.

⁸ J. Butler: *Psyche der Macht*, S. 132f.

Möglichkeiten offenzuhalten, braucht es ein Sprechen über das Coming-out, das die eigene Schuld ablehnt und verschiedene Coming-out-Geschichten zu erzählen vermag.⁹

Fünftens sucht das *Ich*, das in die queere Bewegung eintritt, im Aktivismus eine Antwort auf die Frage nach dem »richtigen Leben«, während das queere *Wir* selbst nicht die eine Antwort auf diese Frage geben kann: Für die Aktivist*innen liegt ein wichtiger Grund, sich für das Engagement in den queeren Projekten zu entscheiden, in der Antwort auf der Frage nach dem »richtigen Leben«. Die queere Gemeinschaft ermöglicht ihnen, sich »gut zu fühlen«, etwas »Richtiges« oder »Sinnvolles« zu tun. Entgegen einer möglichen Interpretation einer solchen Moral »als die narzisstische Selbstbefriedigung, sich für besser halten zu dürfen, als die anderen sind«,¹⁰ sieht Judith Butler in solchen moralischen Gefühlen letztendlich einen Verweis auf unsere konstitutive Verbundenheit. Eben weil das *Ich* aufgrund seiner »ergebnisoffenen« Sozialität verletzbar ist, sind moralische Gefühle eine Frage des eigenen Überlebens, das an das Überleben der anderen geknüpft ist.¹¹ Butler schreibt auch, dass es zynisch wäre, »die Moral und den Individualismus zu vergessen und sich ganz dem Kampf für soziale Gerechtigkeit zu widmen«. In dem Moment, in dem die Moral der Politik das Feld überlasse, finde eine Auslöschung des *Ichs* statt: »Es kann ja nicht sein, dass die Frage, wie das Leben am besten zu führen sei oder wie man ein gutes Leben führt, in der Auslöschung oder Zerstörung des ›Ich‹ und dessen ›Leben‹ gipfelt.«¹²

Eine soziale Bewegung braucht das *Ich*, das in eine Bewegung eintritt, um ein gutes Leben zu führen, weshalb die Antwort auf die Frage nach dem richtigen Leben das *Ich* nicht auslöschen darf. Gleichzeitig darf die Bewegung selbst nicht eine eindeutige Antwort auf die Frage nach dem »guten« Leben geben, wenn sie nicht verschließen will, was im Sinne eines queeren *Wir* offen gehalten werden soll. Ein offenes queeres *Wir* muss gleichzeitig die Moral bewahren, um das *Ich* nicht auszulöschen, und selbst die Antwort auf die Frage nach dem »richtigen Leben« offen halten. Letzteres gelingt, wie die vorherigen Ausführungen gezeigt haben, vielleicht auch aufgrund dieser Ambivalenz, nicht immer.

Die verschiedenen queeren Gemeinschaftskonstruktionen, die sich unter anderem entlang der fünf beschriebenen Ambivalenzen bewegen, antworten auf die Kritik an auf Schließung abzielenden Identitätspolitiken. Gleichzeitig kommen sie alle nicht umhin, selbst wieder Vereindeutigungen zu produzieren. Bestimmte (identitätspolitische) Schließungen bleiben bestehen, weil die Logik der politischen Praxis ihnen nicht entkommen kann (z.B. die Verortung in einer Geschichte, ein individuelles Ja zur Identität), andere, weil die queeren Einrichtungen im Versuch der Öffnung selbst wieder in eine »identitätspolitische Falle« getappt sind (z.B. erneute Festbeschreibung der Geschichte, von Solidarität oder der Community), und auch das ist ein wesentlicher Bestandteil politischer Praxis. Angesichts der beschriebenen Ambivalenzen, die auf eine

9 Die Analysen haben gezeigt, dass das einigen Projekten so auch gelingt.

10 S. Freud: Das Unbehagen in der Kultur, S. 106.

11 J. Butler: Raster des Krieges, S. 50.

12 J. Butler: Anmerkungen zu einer performativen Theorie der Versammlung, S. 272.

Unmöglichkeit verweisen, identitätspolitischen Dilemmata je gänzlich zu entkommen, stellt sich die Frage, was damit gewonnen ist, alles als Identitätspolitiken zu bezeichnen und als eben solche zu diffamieren? Identitätspolitik ist ein Begriff, mit dem gleichermaßen rechte Politiken,¹³ die zweite Frauenbewegung und queere Bewegungen bezeichnet werden: erstere insofern, als sie eine geschlossene Idee des Volkes in Abgrenzung zu den anderen konstituieren; zweitere, weil sie die Kategorie Frau universell setzt und die Norm, die dadurch reproduziert wird, unmarkiert bleibt; und letztere, weil sie immer kleinere identitätspolitische Gruppen hervorbringen, indem sie benennen, was aus vermeintlich universalen Identitäts-Kategorien herausfällt. Welchen Erkenntniswert hat ein Begriff, der irgendwie alle aktuellen sozialen Bewegungen beschreibt und dadurch deren Vielfältigkeit und Unterschiedlichkeit auf diese Bezeichnung verengt? Ist Identitätspolitik selbst zu einer Bezeichnung für soziale Bewegungen (und rechte Politiken) geworden, die gerade aufgrund der eigenen Undifferenziertheit sehr unterschiedliche politische Praktiken über einen Kamm schert? Lea Susemichel konstatiert zu Recht, dass es ohne Identitätspolitiken immer noch Jim Crow gäbe und Homosexualität noch eine Krankheit wäre.¹⁴ Genauso wie Peggy Piesche in einem Interview bekräftigt, dass alle von der Erkämpfung des Wahlrechts durch die erste Frauenbewegung profitiert haben.¹⁵ Vielleicht brauchen wir andere Begriffe, die sowohl der Differenz als auch den Gemeinsamkeiten queer-feministischer emanzipatorischer Bewegungen Rechnung tragen können. Begriffe, die – ja! – auch eine Abgrenzung zu rechten Politiken möglich machen. Lea Susemichel schlägt vor, in Abgrenzung zu rechten Bewegungen insofern von emanzipatorischen Identitätspolitiken zu sprechen, als deren Anspruch ein inklusiver ist. Im Gegensatz zu rechten Politiken der Exklusion gehe es darum, »Diskriminierung abzubauen und soziale Gerechtigkeit herzustellen«.¹⁶ Ein wichtiger Aspekt ist hierbei, was sich in den Verschiebungen der in der vorliegenden Untersuchung analysierten queeren Diskurse hin zu einer zentralen Thematisierung von Mehrfachdiskriminierung, insbesondere Rassismus, zeigt. Es war eine »weiße, rassistische Identitätspolitik«, die Trump 2016 »zum Sieg verholfen hat«.¹⁷ Um sich von rechten Identitätspolitiken abzugrenzen, gilt es, Rassismus beständig in den eigenen Reihen, aber auch nach außen hin zu thematisieren. Doch, wie Susemichel selbst am Beispiel des »Women's March« aufzeigt, führen auch gemeinsame Ideale der sozialen Gerechtigkeit und Inklusion dazu, dass »der Auftritt der Hijab tragenden Aktivistin Linda Sarsour als islamistisch oder antisemitisch kritisiert wurde oder die omnipräsenen rosa Pussyhats als Symbol für ein cisnormatives transfeindliches White-Washing der Bewegung unter Beschuss gerieten«.¹⁸ Beides – die Kritik an der Hijab tragenden Aktivistin und dem cis-normativen transfeindlichen White-Washing sowie die umgekehrte

¹³ Vgl. R. Wodak: Politik mit der Angst.

¹⁴ Lea Susemichel: Einzelkämpfer*innen (= »Kulturzeit extra«) 9.11, <https://www.zdf.de/kultur-kulturzeit-kulturzeit-extra-einzelkaempferinnen-100.html> vom 19.11.2020.

¹⁵ Piesche Peggy: Einzelkämpfer*innen (= »Kulturzeit extra«) 9.11, <https://www.zdf.de/kultur-kulturzeit-kulturzeit-extra-einzelkaempferinnen-100.html> vom 19.11.2020.

¹⁶ L. Susemichel/J. Kastner: Identitätspolitiken, S. 17.

¹⁷ Ebd., S. 14.

¹⁸ Ebd., S. 18.

Kritik an diesen Kritiken als Identitätspolitik – führt zu einer gegenseitigen Diffamierung. Was dadurch verschlossen wird, sind die Möglichkeiten, weiterhin gemeinsam auf der Straße zu erscheinen. Bündnisse sind, wie Judith Butler konstatiert, immer temporär und konflikthaft.¹⁹ Es scheint aber, wie aktuelle und vergangene Debatten zeigen, nicht unbedingt hilfreich zu sein, sich gegenseitig der Identitätspolitik zu beschuldigen. Vor dem Hintergrund der hier angeführten Analysen wird zudem deutlich, dass diese »Beschuldigungen« oft zu einfach und zu verengend sind. Vielleicht zeigt sich hier, dass Identitätspolitik nicht der richtige Name ist, um den emanzipatorischen Grad einer Bewegung zu bestimmen. Vor allem dann nicht, wenn gegenseitige Vorwürfe der Identitätspolitik, wie es aktuell mitunter der Fall ist, zu *dem* zentralen Politikum werden. Wie können wir uns aber von diesem Namen verabschieden, ohne eine Kritik an einem bereits unterworfenen politischen Subjekt aufzugeben?

In den Analysen der queeren Diskursfragmente hat sich gezeigt, dass alle Projekte versuchen, das Subjekt der Befreiung offenzuhalten, und dass auch dies niemals ganz gelingen kann. Es hat sich auch gezeigt, dass es sehr unterschiedliche Vorstellungen davon gibt, wie dieses *Wir* offen gehalten werden kann. Anstatt von einer einfachen Opposition – »queer« als offenes Projekt versus geschlossene Identitätspolitiken – auszugehen, muss vielleicht das Wie des Offenhalts näher bestimmt werden, ohne es gänzlich festzuschreiben. Wie durch die Analysen gezeigt werden konnte, macht es einen Unterschied, ob statt eindeutigen Identitäten das Trennende oder, im Namen einer gemeinsam geteilten Verletzlichkeit, das Verbindende in den Mittelpunkt gemeinsamer Politik gestellt wird. Vielleicht muss es auch angesichts neoliberaler Vereinzelung darum gehen, das politische Subjekt offenzuhalten, indem auf eine Verbundenheit ausgehend von einer gemeinsam geteilten »Vulnerabilität« Bezug genommen wird, ohne dabei Differenzen zu glätten. Zeigt sich nicht gerade in den unterschiedlichen Gemeinschaftskonstruktionen der queeren Projekte, dass eine solche Verbundenheit eher solidarische Bündnisse ermöglicht, die nicht schon im Vorhinein von der einen oder anderen Seite festgeschrieben sind? Auch aus der Perspektive der Akteur*innen wird die Bedeutung einer affektiven Verbundenheit als zentraler Grund für ein Ja zur queeren Gemeinschaft auf verschiedenen Ebenen betont. Und ist es nicht unsere konstitutive Abhängigkeit von den anderen – unabhängig davon, ob sie uns nahe oder fern sind –, die in rechten Diskursen verleugnet werden muss, um eine geschlossene Idee »des Volkes« zu imaginieren? Ist es nicht diese Abhängigkeit, die ebenso verleugnet werden muss, wenn im Zuge einer Gesundheitskrise unsere Solidarität an unseren nationalen Grenzen endet oder wenn wir im Namen eines »alternativlosen« wirtschaftlichen Wachstums die Natur und den Menschen ausbeuten? Vielleicht müssen soziale Bewegungen anstatt nach ihrem identitätspolitischen Gehalt danach befragt werden, inwiefern sie dazu in der Lage sind, unsere wechselseitige Abhängigkeit und die damit einhergehende Verletzlichkeit zu betonen, um eine Politik der ethischen Verantwortung füreinander zu begründen.²⁰

19 J. Butler: Anmerkungen zu einer performativen Theorie der Versammlung, S. 198f.

20 Ebd., S. 144f.

