

In Leder über den Campus

Anmerkungen zu den performativen Studiengängen Disability Studies und Deaf Studies

Der nachfolgende Text beschäftigt sich mit der Frage, was es bedeutet, Teil des performativen Studiengangs Deaf Studies zu sein, der seine hörenden und nicht konformen gehörlosen Teilnehmer auszuschließen scheint und ihnen einen Beobachterstatus zuweist; ein Studiengang, der zwischen der Angst vor dem Makel der Behinderung und der Verharmlosung von Behinderung oszilliert.

Der Text versucht eine Perspektive zu entwickeln, bei der die Voraussetzung einer erfolgreichen Teilnahme an performativen Studiengängen – unabhängig ihrer Zuschreibungen *gender* oder *queer*, *disabled* oder *deaf* – darin besteht, dass sich die Teilnehmer individuell darin verorten.

Der Text begreift performative Studiengänge als Feldversuch, den eigenen Entwurf experimentell zu erfahren und zu denken und somit das *eigene* Interesse am Studium nicht aus den Augen zu verlieren: In Leder über den Campus.

I

Der Leitgedanke der Ringvorlesung »Behinderung ohne Behinderte!?!« des Zentrums für Disability Studies (ZeDiS) trägt ein Ausrufe- und ein Fragezeichen, d.h. er stellt fest und gleichzeitig infrage, dass respektive ob man behindert sein kann, ohne sich als behindert zu begreifen.

Meines Erachtens verbirgt sich in diesem Wortspiel der Veranstalter zweierlei; zum einen die Kontinuität einer Angst vor dem Makel der Behinderung, aber auch die Angst vor der Verharmlosung von Behinderung, denen all jene ausgesetzt sind, die in der zweiten Hälfte des vergangenen Jahrhunderts aufgebrochen waren, sich selbst zum Gegenstand der Forschung zu machen, sich einem öffentlichen Diskurs der Selbsterfahrung und -analyse zu stellen und sich zu fragen: Wer bin ich? Wie kann ich die Prozesse reflektieren, die mich zu dem machen, wie ich mich wahrnehme, wie ich von außen wahrgenommen werde? Was ist das, was ich mache und was ist das, was andere

machen, die wie ich wahrgenommen werden? In welcher Tradition stehe ich, wo sind meine Wurzeln, zu wem gehöre ich? Wie kann ich mich der Zumutungen erwehren, denen ich ausgeliefert bin? Wo finde ich Trost, wo Verständnis? Wie kann ich eine Sprache erlernen, in der das zum Ausdruck kommt, wovon ich sprechen möchte?

Fragen dieser Art entstanden aus einem Aufbegehren, das vereinzelt in den 1950er-Jahren begann, um sich dann in den 60er- und 70er-Jahren auf unterschiedlichen Feldern Gehör zu verschaffen. Die Bürgerrechtsbewegung der Schwarzen, die Bewegung gegen den Vietnamkrieg, der Widerstand gegen die Notstandsgesetze, die Studentenbewegung, die Frauenbewegung, die Hippies mit ihren experimentellen Lebensformen, der Kampf der Lesben und Schwulen, der Krüppel, der Gehörlosen um Anerkennung einer eigenen Lebensform, Kommunen, Wohngemeinschaften, Kinderläden, freie Partnerschaften, Kampf gegen den § 218, gegen die Stationierung von Waffensystemen, gegen Atomkraft und für ein ökologisches Bewusstsein, all das beginnt in den 60er-Jahren und spiegelt sich in den 70er- und 80er-Jahren unter anderem auch im akademischen Betrieb in der Theoriebildung sowie der Etablierung diverser Studiengänge: Ohne Bürgerrechtsbewegung keine Cultural Studies, ohne Frauenbewegung keine Gender Studies, ohne Schwulen- und Lesbenbewegung keine Queer Studies, ohne Krüppelbewegung keine Disability Studies und ohne Gehörlosenbewegung keine Deaf Studies. Topos und anti-essenzialistisches Credo all dieser unterschiedlichen Bewegungen und Studiengänge wurde der berühmte Satz Simone de Beauvoirs aus ihrem Buch *Das andere Geschlecht* »Man kommt nicht als Frau zur Welt, man wird es« (1992, 334).

Ich schlage vor, diese Studiengänge *performativ* zu nennen, da ihr gemeinsames Thema auf einem Handeln beruht, und Erfahrungen des Körpers und seiner Realisierung in der Welt reflektieren sowie sich am Prozess- und weniger am Ergebnishaften orientieren. Ganz im Sinne der von John Austin (1975) inspirierten und von der Kulturwissenschaft aufgegriffenen *performativen Wende*, die an die Stelle der geisteswissenschaftlichen die kulturwissenschaftliche Orientierung setzt. Während die Geisteswissenschaft den Blick auf das autonome Œuvre wirft und ein semiotisches und hermeneutisches Interesse an Interpretation und Bedeutung, an Sinn und Verstehen hat sowie der Trennung des Œuvre vom Wissenschaftler respektive Künstler propagiert, sucht die Kulturwissenschaft die Auseinandersetzung mit Prozessen und Handlungen und kritisiert Identitätskonzepte, unabhängig ob es sich dabei um das Konzept einer Ich-Identität, einer Identität des Wissenschaftlers oder einer Identität des Künstlers handelt und eines von ihm geschaffenen autonomen Œuvre. Ihre Aufmerksamkeit gilt dem Ereignis und der Inszenierung, der Aufführung, dem Spiel und der Verkörperung (vgl. Fischer-Lichte 2004, 9ff.).

Doch irgendetwas scheint den performativen Studiengängen auf dem Gang durch den akademischen Betrieb verloren gegangen zu sein. Gewiss, so ernsthaft, wie heute Studierende sich mit Fragen sexueller Identitäten, mit Sprachen von Minderheiten und Aussonderungsmechanismen beschäftigen, haben sich selten Frauen, Schwule, Krüppel oder Gehörlose in ihren jeweiligen Emanzipationsgruppen beschäftigt. Doch wenn ich heute Studierende unserer Studiengänge frage, was verbindet euch mit dem, was ihr da gerade lernt, was geht euch die Geschichte gehörloser Menschen und von Gebärdensprachgemeinschaften an, was interessiert euch an der Kunst tauber Menschen oder an ihrer psychosozialen Situation, bleiben die Antworten oft unbestimmt und ver-

schwommen. Bestenfalls formulieren zukünftige Dolmetscher oder Kommilitonen, die später einmal für gehörlose Menschen in sozialen Einrichtungen arbeiten wollen, ihr Interesse an ihren zukünftigen Klienten. Sie sind es auch, die ein Mehr an Sachwissen im Studium reklamieren, die vorbereitet werden wollen auf ihre zukünftige Arbeit, die, statt sich im Labyrinth kulturwissenschaftlicher Fragestellungen zu verlieren, den geraden Weg zur beruflichen Praxis beschreiten möchten. Ein Blick auf die Vagheit der eigenen Existenz, die sich in der Vagheit der Existenz jener Menschen spiegelt, die performative Studiengänge initiiert haben, provoziert das Studium bei den wenigsten.

Das jedoch war immer ein Kernpunkt allen Aufbegehrens, der auch die Quelle der performativen Studiengänge ist – dass nämlich die Unzufriedenheit *einiger* mit ihren Lebensbedingungen tatsächlich *alle* angeht: Der § 218 betraf nicht nur Frauen, der § 175 nicht nur Schwule, der mitleidige Blick nicht nur Krüppel und das lautsprachliche Paradigma nicht nur Gehörlose. Dass viele Studierende der Gebärdensprach-Studiengänge im Verlauf des Studiums ihre Lust an der Gebärdensprache aus den Augen verlieren, hat etwas mit den Lehrenden, aber auch mit den Studierenden selbst zu tun. Wenn ich hier von Lust spreche, dann meine ich die Lust, sich gebärdend zu erfahren. Denn zu der ursprünglichen Lust gesellt sich nun das harte Brot der akademischen Beschäftigung.

Hartes Brot? Worin besteht diese Härte? Bei der Etablierung performativer Studiengänge stand im Vordergrund, dass kein Bereich der Existenz – weder von Studierenden noch von Lehrenden – unberührt bleibt. Ein performativer Studiengang beinhaltet immer ein hohes Maß an Selbsterfahrung und die Anforderung, das Fach mit den *eigenen* Augen betrachten zu lernen. Sich zurückzulehnen und interessante neue Dinge zu erfahren, ohne sich in diesen Dingen zu verorten, hieße, sich der Performativität der Studiengänge – in dem Sinne, dass diese Studiengänge auch die eigene Wirklichkeit verändern (vgl. Fischer-Lichte 2012, 217) – zu entziehen. Dabei werden Lehrende und Studierende mit einem den Studiengängen immanenten Widerspruch konfrontiert: Sie wurden von Menschen ins Leben gerufen, die nicht länger bereit waren, Objekte von Diskursen zu sein, an denen sie nicht beteiligt sind. Gleichzeitig wandten sie sich an Menschen, die mit den Objekten dieser Diskurse nicht unbedingt etwas zu tun haben mussten. Die Härte für Lehrende und Studierende besteht also darin, der Performativität der Studiengänge gewahr zu werden und sie auszuhalten.¹

Mit der Etablierung der Studiengänge wurde etwas ins Zentrum gerückt, was sich bisher im Verborgenen abspielte. Keine Hetero hatte Zutritt zu einer Schwulen-Bar, das Guckloch am Eingang verhinderte den Einlass Unbefugter; Schwule betraten erst dann den Park, wenn die letzte Familie ihren Picknickkorb zusammengepackt und der letzte Jogger ihn verlassen hatte, und heterosexuelle Männer waren irritiert und verließen fluchtartig den Raum, wenn auf der öffentlichen Toilette der Nachbar ihnen zu lange auf den Schwanz schielte. Und bis auf ein paar hörende Kinder gehörloser Eltern verirrte sich kaum ein hörender Besucher in jene seltsame Welt des Clubheims, an deren ausgelassener Stimmung, Freundlichkeit und Vertrautheit man nicht teilhaben konnte.

1 Möglicherweise ist genau diese Performativität für die besondere Situation in jenen Studiengängen verantwortlich, deren Gegenstand Gebärdensprachen sind und über die ich an anderer Stelle geschrieben habe; vgl. »Wem gehört die Gebärdensprache?« in diesem Band auf S. 15.

Nun, im Seminarraum, werden diese verborgenen Räume zu Räumen des öffentlichen Interesses. Lehrende und Studierende versuchen eine Sprache zu finden, die die Räume und die Erfahrungen, die dort gemacht werden, zu reflektieren. Kein Wunder, dass diese Räume und ihre Bewohner eine Idealisierung erfahren und die negativen Zuschreibungen umgedreht werden: statt »schwule Sau« – »Gay Pride«, statt »taube Nuss« – »Deaf Power«. Identität wurde das neue Zauberwort, allerdings nur mit sehr verkürzter Perspektive: Im Sinne einer zu erstrebenden stabilen Ich-Identität und als Gemeinschaft stiftendes Prinzip der Wiederholbarkeit, das für das Selbstverständnis von Emanzipationsgruppen konstituierend wurde und darin besteht, dass die Erfahrungen eines Mitglieds der Gruppe sich in den Erfahrungen jedes anderen wiederholt und so etwas wie einen Reduplikationseffekt innerhalb der Gruppe erzeugt, der sie stärkt und ihr Selbstvertrauen schenkt. Identität als das vage und höchst fragile Konstrukt eines mit sich Identisch-Seins respektive mit sich in Übereinstimmung leben, das immer wieder zu zerbrechen droht, kennen weder die Helden der Schwulenbewegung noch die von Deaf Power.

Meines Erachtens stellt ein zentrales Defizit unseres Studiums die nicht wahr- oder ernst genommene Tatsache dar, dass es den meisten Studierenden nicht um die Gehörlosigkeit der gehörlosen Menschen, sondern um ihre eigene Gehörlosigkeit geht, nicht im Sinne eines audiologischen Befundes, sondern als Entwurf. Die Studierenden studieren Gebärdensprachen nicht um eine weitere Fremdsprache zu erlernen, sondern die Faszination an der Gebärdensprache liegt für sie darin, sich im Gebärden anders zu erfahren. Erfährt man sich schon als ein anderer, wenn man Englisch oder Französisch und erst recht eine nicht europäische Sprache spricht, so ist der Bruch beim Gebärden fundamental: Man muss diese Welt – und sich darin – ganz anders konzeptionieren, um sie in Gebärden fassen zu können, und es gibt keine andere Sprache, die einen solchen körperlichen Einsatz verlangt.

Doch ein solcher Gedanke wird im Studium kaum wirklich reflektiert. Sollte er Studierenden tatsächlich einmal begegnen, so ist die Reaktion der meisten von ihnen so radikal, wie sie es bei ihren Lehrern gelernt haben, denn der Gedanke, sich auf die eigene Gehörlosigkeit einzulassen, ist für alle Beteiligten bedrohlich. Für die einen bedeutet er, einen Essenzialismus infrage zu stellen, der Sicherheit qua Natur verspricht und damit Selbstbewusstsein und Zugehörigkeit zu einer festen Gruppe, deren Mitglieder auf die gleiche Weise betroffen sind, und der vor allem – und das ist besonders wichtig – die Grenzen deutlich markiert gegenüber jenen, die *nicht so* sind. Für die anderen bedeutet er, der Gehörlosigkeit, der Behinderung einen Raum zu geben, der nicht bequem ist und auch nicht angenehm, aber in dem sie etwas von sich erfahren, was ihnen sonst verborgen bliebe; und er bedeutet, dem Körper einen Raum zu geben, ihn und damit sich selbst zu zeigen, sich angreifbar zu machen in seiner Unbeholfenheit und gleichzeitig mit ihm zu experimentieren, um zu erfahren, was genau in dieser Sehnsucht nach dem Gebärden zum Ausdruck kommt. Denn hier machen sie etwas mit ihrem Körper, von dem sie nicht recht wissen, was sie eigentlich machen. Fällt es schon schwer, die Worte, den Klang der Stimme zu kontrollieren, so ist das Gebärden, Mimik und Gestik, ein Spiel des ganzen Körpers, der nicht unbedingt das macht, was man von ihm verlangt. Für die Studiengänge jedoch gilt, diesem anarchischen Körper

keinen Raum zu geben und dem didaktischen Ziel der Gebärdenkurse zu folgen: dem Erlernen einer ordentlichen und korrekten DGS.

Sich auf etwas einzulassen, für das es keine Worte gibt, was sich der Symbolisierung entzieht, steht zu Beginn allen Aufbegehrens, und es ist verständlich, aber höchst fraglich, ob es ein Ziel sein soll, dafür Worte zu finden, ob nicht genau diese Sprachlosigkeit, jener »Riss im Symbolischen«, wie es Dieter Mersch (2001, 86) einmal genannt hat, einen Raum, vielleicht den einzigen, eröffnet, in dem sich die Protagonisten der diversen performativen Studiengänge begegnen können. Frau-Sein, Mann-Sein, Krüppel-Sein, Schwul-Sein, Gehörlos-Sein ist zuerst das Ereignis einer Selbsterfahrung und macht sprachlos. Ein Text wie dieser sucht nicht nach Worten, diese Sprachlosigkeit zu überwinden und das Ereignis einem Prozess der Symbolisierung zu unterwerfen, vielmehr versucht er Worte zu finden, die helfen, diese Sprachlosigkeit zum Ausdruck zu bringen.²

II

Sprachlosigkeit.³ In dem Film *Nicht der Homosexuelle ist pervers, sondern die Situation, in der er lebt*⁴ – das Gründungsereignis der jüngeren deutschen Schwulenbewegung – gibt es einen Moment, der in seiner radikalen Sprachlosigkeit verstörend ist. Bei seinen Erkundungen der schwulen Subkultur stößt der Held des Films, Daniel, auf die Lederszene.⁵

Sieben lange Minuten hört man keinen Ton, keinen Dialog, keinen Kommentar, keinen Schläger von Alexandra und auch kein knarzendes Leder oder knackendes Geäst, es herrscht absolute Stille. Es scheint, dass es selbst dem ewig moralisierenden Sprecher an dieser Stelle des Films die Sprache verschlägt und er sieben Minuten braucht, sie wiederzufinden, um dann aufs Neue seine Moral zu predigen. Die Abwesenheit jeglichen Geräuschs, jeglicher Musik, jedes erklärenden Kommentars oder dramatischen Dialogs steigert die Unwirklichkeit der Atmosphäre, deren Zeuge der Betrachter wird. Es soll weder ein Zustand der Identifikation mit dem Filmhelden ermöglicht werden noch der Versuch einer rationalen Reflexion des Zuschauers über die Situation im Park. Das, was sich da so tonlos vor den Augen des Betrachters entfaltet, ist eigentlich banal: Es ist Nacht; parkende Motorräder, auf denen Männer lungern; Männer in schwarzen Lederjacken, Lederhosen, Ledermützen, Lederhandschuhen, Nieten, Ketten, die am Rand eines Parks stehen, im Gestrüpp verschwinden, an einer Mauer lehnen, einander vorsichtig betrachtend, berührend, verspielt, schüchtern.

2 Roland Barthes hat diesen Versuch als »die Sprache anhalten« begriffen, »um das unbezwingliche Geplapper der Seele zu leeren, auszustrocknen und in Sprachlosigkeit zu versetzen« (1981, 102); vgl. dazu meine Ausführungen in »Zeig es ihnen! Haiku und Gebärdensprache« in diesem Band auf S. 70f.

3 Die Sprachlosigkeit im Verhältnis hörender Kinder zu ihren tauben Eltern und der Umgang damit habe ich in »Sur le pont d'Avignon...« darzustellen versucht; in diesem Band auf S. 33.

4 *Nicht der Homosexuelle ist pervers, sondern die Situation, in der er lebt* (1971) (BRD). Regie: Rosa von Praunheim.

5 Diese Szene ist unter <https://www.youtube.com/watch?v=-91hCBANTvk> (01.02.2021) einzusehen.

An keiner anderen Stelle des Films hat Praunheim Einsamkeit und Sprachlosigkeit so radikal in Szene gesetzt wie hier und spiegelt mit diesem ästhetischen Mittel die Einsamkeit und Sprachlosigkeit der Schwulen, die aufgebrochen waren, ihre Isolation zu durchbrechen und eine Sprache zu suchen – auch eine Sprache des Begehrens nach Leder, nach Gewalt, nach Dominanz und Unterwerfung.

1976 widmen die *Schwuchtel*, 1980 die *Berliner Schwulenzeitung* ihre Sommernummern dem Themenschwerpunkt Sadomasochismus. Inhaltlich bestimmt werden beide Ausgaben durch lange, ausführliche Interviews, geführt mit Leuten aus der Lederszene, SM-Strichern, SM-Porno-Autoren, Mitgliedern einer SM-Emanzipationsgruppe. Außerdem finden sich in den Heften SM-Pornos und -Comics. Dem Zeitgeist entsprechend durfte auch die marxistisch-psychoanalytische Einschätzung der Lederszene nicht fehlen. Es galt dem Vorwurf zu begegnen, in der Leder- und SM-Szene tummelten sich jene Alt- und Neu-Faschisten, deren Outfit und Sexpraktiken Fantasien von Waffenbrüdern aus der Wewelsburg weckten. Und tatsächlich scheint diese Assoziation nahe liegend: In seiner Ausgabe vom 15. Mai 1959 berichtet das *Mindener Tageblatt* von einem Strafprozess in Nürnberg gegen einen Kreis »von Sadisten und Masochisten, die ihr Unwesen mit militärischem Drill und Kommandos trieben« und von einem »Lederzuchtmeister« angeführt wurden. »Leder spielte überhaupt eine große Rolle. Nur die ›Ledersklaven‹ waren in einfache Drillichanzüge gekleidet. Schaftstiefel, Stahlhelm, Lederkoppel und Tornister mit Sand gefüllt, waren notwendige Requisiten für den ›Drill‹. Als weitere Tatwerkzeuge wurden beschlagnahmt Reitsporen, Ledermanschetten, Holzprügel, Stricke, Lederpeitschen, Eisenketten mit Schloss, Halsmanschetten aus Leder, Reitpeitschen und andere Geräte aus Eisen und Leder.«

Praunheim, die Redakteure von Schwulenzeitenungen, die schwulen Buchhändler mit ihren SM-Regalen, die Veranstalter von SM-Gesprächskreisen und viele andere versuchten, mit ihrem Engagement sich und anderen Schwulen Material an die Hand zu geben, um die Isolation, Vorurteile und Sprachlosigkeit, die Praunheims Film so drastisch gezeigt hat, zu überwinden und ein Denken und einen Diskurs zu ermöglichen, den Blick in den Abgrund sadomasochistischen Begehrens zu riskieren, ohne zu erstarren. Daniel geht den Weg durch die Berliner Subkultur nicht selbst, sondern es ist – wie Praunheim im Film sagt – seine Sucht nach neuen Bekanntschaften, die ihn führt. Erst bei Paul in der Schwulengruppe mit ihrer Botschaft, das eigene Leben selbst in die Hand zu nehmen, es zu gestalten und solidarisch mit anderen Schwulen und Arbeitskollegen zu sein, findet Daniels Marionettenexistenz ihre Auflösung.

III

Daniels Marionettenexistenz. Jürgen Endress hat vor einigen Jahren die traurige Marionettenexistenz des Menschen in einer Gebärdensprachpoesie dargestellt⁶: Der Mensch, der nicht mehr frei ist, seinen Gefühlen zu folgen, Mitmenschlichkeit zu zeigen, Ruhe

6 Vgl. dazu »Mysteriöse Macht. Gespräch mit Jürgen Endress über seine gleichnamige Gebärdensprachpoesie« in diesem Band auf S. 399.

für sich zu haben, sondern festgehalten wird von den Fäden eines imaginierten Puppenspielers mit der Fratze einer überdimensionalen Uhr, deren Takt den Lauf der Welt bestimmt. Während Rosa von Praunheim 1971 noch die Befreiung des Schwulen aus seinen subkulturellen Ketten, aus den Fäden der patriarchalen Gesellschaft und aus den Räumen, die diese Gesellschaft den Schwulen zugewiesen hat, feiert, und ein geglücktes Leben unter Schwulen in einer Schwulengruppe und als solidarischer Arbeitskollege unter Heteros antizipiert, triumphiert bei Jürgen Endress 35 Jahre später der mächtige Marionettenspieler und die Menschen bleiben Puppen an seinen Fäden.

Mir stellt sich die Frage, ob es nicht noch ein anderes Denkmodell geben könnte, das Glück verspricht, ohne darauf angewiesen zu sein, sich der Dunkelheit seines Begehrens oder anderer Ungeheuer zu entledigen? Hat nicht schon vor über 200 Jahren Francisco Goya gewarnt: »El sueño de la razon produce monstruos«⁷ (»Der Traum der Vernunft erzeugt Ungeheuer«; Hofmann 1981, 61) und damit dem aufklärerischen Impetus einen Dämpfer versetzt? »Die Ungeheuer sind Produkte der Vernunft selbst – ihre Kehr- und Nachtseite, ihr Verdrängtes und Anderes. Aufklärung kann nicht wirklich werden, wenn Vernunft sich nicht ihrem eigenen Traum stellt: dies ist die Arbeit Goyas« (Böhme & Böhme 1985, 249).

In seiner Novelle *Über das Marionettentheater* befreit Heinrich von Kleist die Figur der Marionette von allem moralischen Ballast, die ihr anhaftet – einen Ballast, für den Bewegungsschwernern ebenso wie Deaf-Pride-Kämpfer der Marionette so dankbar sind, denn mit welcher Metapher könnte man sich besser identifizieren als mit jener des die Fäden durchtrennenden und sich von patriarchalen und audistischen Unterdrückern befreienden Revolutionärs. Kleists Marionette weist in eine andere Richtung: In seiner Novelle werden die Bewegungen der Marionette als die anmutigsten Bewegungen geschildert, die kein Tänzer, sei er auch noch so begabt, in der Weise, wie es eine Marionette kann, auszuführen in der Lage ist. Das Geheimnis dieser Anmut liegt in der simplen Mechanik der Puppe, deren Bewegungsspiel darin beruht, dass der Marionettenspieler nur den Schwerpunkt der Puppe finden muss, worauf sich alle anderen Glieder in harmonischer Weise um diesen Schwerpunkt bewegen. Es ist das Gesetz der Schwerkraft, das das Geheimnis der Anmut der Puppe ausmacht, und nicht der Wille des Puppenspielers, der gar nicht in der Lage wäre, mithilfe seiner Hände und Fäden diese Anmut herzustellen.

Mit zwei Anekdoten versucht Kleist die Idee seiner Geschichte zu verdeutlichen. In einer davon ist die Rede von einem jungen Mann, »über dessen Bildung damals eine wunderbare Anmuth verbreitet war. Er mochte ohngefähr in seinem sechzehnten Jahre stehn, und nur ganz von fern ließen sich, von der Gunst der Frauen herbeigerufen, die ersten Spuren von Eitelkeit erblicken« (Kleist 2010, 430). Der Erzähler schildert eine Episode, wonach der Blick des jungen Manns beim Ankleiden einen Spiegel trifft, in dem er sich als das Bild der bekannten Statue jenes antiken Knaben erkennt, der sich einen Splitter aus dem Fuß zieht. Berührt von der Grazie seines eigenen Abbilds und aufgefordert vom Erzähler versucht er immer und immer wieder, diesen Bewegungsmoment noch einmal zu rekonstruieren, doch es gelingt ihm nicht. »Von diesem Tage, gleichsam von diesem Augenblick an, ging eine unbegreifliche Veränderung mit dem

7 Siehe dazu Goyas Capricho 43 in diesem Band auf S. 237.

jungen Menschen vor. Er fieng an, Tage lang vor dem Spiegel zu stehen; und immer ein Reiz nach dem anderen verließ ihn. Eine unsichtbare und unbegreifliche Gewalt schien sich, wie ein eisernes Netz um das freie Spiel seiner Gebärden zu legen, und als ein Jahr verflossen war, war keine Spur mehr von der Lieblichkeit in ihm zu entdecken, die die Augen der Menschen sonst, die ihn umringten, ergötzt hatte« (ebd., 431). Was ist das für eine »unsichtbare und unbegreifliche Gewalt«, die sich wie ein »eisernes Netz« um das freie Spiel der Gebärden des jungen Mannes legt und ihn binnen eines Jahres seiner Anmut beraubt? Der Leser erfährt über ihn, dass er eine Ahnung seiner Selbst erhält, dass ihm der Blick begehrender Frauen gefällt, und dass er weiß, wie er gefallen kann. Der Versuch, die Pose der antiken Statue einzunehmen, ist ja dem Anspruch geschuldet, vor dem Erzähler, vor anderen eine gute Figur zu machen. Es ist also eine Gewalt, die er sich selber antut, die seine Bewegungen lähmt, als seien sie in einem eisernen Netz gefangen. Kleist schreibt hier von der Gewalt des jungen Mannes, sich seinen Körper verfügbar zu machen, ihn nach seinen Vorstellungen zu modellieren, ihm die Gestalt zu verleihen, die ihm gefällt und mit der er gefallen möchte. Doch der Körper entzieht sich dieser Verfügbarkeit.

Für Kleist wird das Ende der menschlichen Unschuld mit dem Erwachen der Selbsterkenntnis, der eigenen Sexualität, der Reflexion eingeläutet. Seine Novelle endet mit der Feststellung, dass Grazie, Anmut, Liebreiz, die Reinheit des Körperbaus nichts ist, was sich willentlich herstellen ließe, sondern sich gerade jenseits des Willens ereignet. »Mithin [...] müßten wir wieder von dem Baum der Erkenntniß essen, um in den Stand der Unschuld zurückzufallen?« (ebd., 433).

Um jenen Baum der Erkenntnis entfaltet sich das Paradies, von dem die Bibel erzählt, »Gott, der Herr, ließ aus dem Ackerboden allerlei Bäume wachsen, verlockend anzusehen und mit köstlichen Früchten, in der Mitte des Gartens aber den Baum des Lebens und den Baum der Erkenntnis von Gut und Böse« (Gen. 2,9). Hier also ist der Ort, »der Stand der Unschuld«, der nicht dem Willen des Menschen unterworfen ist, sondern einer göttlichen Ordnung folgt, an der der Mensch teilhat. »Beide, Adam und seine Frau, waren nackt, aber sie schämten sich nicht voreinander« (Gen. 2,24). Das will nichts anderes sagen, als das, was bei Kleist zu lesen ist, wenn von Grazie, Anmut, Liebreiz, von der Reinheit des Körperbaus die Rede ist. Das Paradies kennt kein Urteil, keine Unterscheidung von arm und reich, hässlich und schön, gut und böse, behindert und gesund, gehörlos und hörend, schwul und hetero.

In seinem Aufsatz »Über Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen« [1916] deutet Walter Benjamin diesen Ort und das Geschehen, das sich dort ereignet wird, sprachphilosophisch, angeregt durch das Genesis-Wort: »Gott, der Herr, formte aus dem Ackerboden alle Tiere des Feldes und alle Vögel des Himmels und führte sie dem Menschen zu, um zu sehen, wie er sie benennen würde. Und wie der Mensch jedes lebendige Wesen benannte, so sollte es heißen« (Gen. 2,19). Das Paradies ist der Ort einer unmittelbaren Verbundenheit des Menschen mit Gott, die in der Sprache zum Ausdruck kommt: »Gott machte die Dinge in ihrem Namen erkennbar. Der Mensch aber benennt sie maßen der Erkenntnis« (Benjamin 1980d, 148).⁸

8 Benjamins Vorstellung einer Unmittelbarkeit zwischen Mensch und Natur im abendländischen Denken, die in der Sprache ihren Ausdruck findet, gehen unter anderem auf Platons *Kratylos*-

Benjamin geht davon aus, dass allem, Materiellem und Immateriellem, ein geistiges Wesen inhärent ist. Dieses geistige Wesen ist die Voraussetzung dafür, dass der Mensch es erkennt und er ihm ein sprachliches Wesen verleiht. Der Mensch spricht also nicht *über* sein eigenes geistiges Wesen oder das eines anderen oder das eines Gegenstands oder einer Idee, sondern das geistige Wesen teilt sich dem Menschen mit und er verleiht diesem geistigen Wesen einen unmittelbaren Ausdruck. »Was teilt die Sprache mit?«, fragt Benjamin. »Sie teilt das ihr entsprechende geistige Wesen mit. Es ist fundamental zu wissen, dass dieses geistige Wesen sich *in* der Sprache mitteilt und nicht *durch* die Sprache« (ebd., 142; Herv. i. Orig.). Die Differenz, *in* der Sprache zu sein respektive *über* etwas zu sprechen, erinnert an das Bemühen des jungen Mannes bei Kleist, der sich *in* seinem Körper seiend im Spiegel als griechische Statue erkennt und dann vergeblich *über* seinen Körper verfügen will, um diese Haltung wiederzuerlangen.

Am Beispiel von Praunheims Film lässt sich diese Differenz deutlich demonstrieren. Das akustische Black-out des Films beschreibt Praunheims Konzept, nicht *über* die Situation der Lederschwulen im Park, *über* ihre Einsamkeit und *über* die Beschädigkeit ihrer Existenz zu sprechen, sondern ihre Situation, ihre Einsamkeit und ihr Beschädigt-Sein *in* seiner Filmsprache zum Ausdruck zu bringen. Vermutlich hätte Benjamin die sieben schweigenden Minuten als das sprachliche Wesen des Regisseurs begriffen, dem geistigen Wesen dieser Szene eine ästhetische Sprache des Films zu verleihen, es zu benennen. Das Schweigen benennt Praunheims geistiges Wesen in seiner kinematografischen Sprache. »Das sprachliche Wesen des Menschen ist also, dass er die Dinge benennt« (ebd., 143) – und sei es im Schweigen.

Diese benennende Sprache nennt Benjamin »Namenssprache« respektive »reine Sprache«: »Die Sprache – und in ihr ein geistiges Wesen – spricht sich nur da rein aus, wo sie im Namen spricht, das heißt: in der universellen Benennung« (ebd., 145). Mit anderen Worten: Der Mensch verleiht den Dingen Namen, die Gott ihm offenbart; das geistige Wesen findet in der Offenbarung zu einer sprachlichen Form. »Gottes Schöpfung vollendet sich, indem die Dinge ihren Namen vom Menschen erhalten, aus dem im Namen die Sprache allein spricht« (ebd., 144).

Noch einmal: Es geht hier um Sprachphilosophie, um ein Denkmodell – nicht um Theologie!

Die unmittelbare Verbindung zwischen Gott und dem Menschen, wie sich Gott im sprachlichen Wesen des Menschen offenbart, findet ihre jähe Zäsur im Sündenfall. Der Baum der Erkenntnis von Gut und Böse ist an einem Ort, der die Differenz von Gut und Böse nicht kennt, nichtig. Seine Präsenz im Paradies deutet Benjamin »als Wahrzeichen des Gerichts über den Fragenden« (ebd. 154). Der Mensch beginnt zu zweifeln und stellt damit die göttliche Ordnung infrage. Er verliert den Zustand seiner Unschuld,

Dialog (1982) zurück, in dem diskutiert wird, ob die Wörter die Dinge und Begriffe auf natürliche Weise (physei) bezeichnen – die Position, die Kratylus vertritt – oder durch vereinbarte Konventionen (thesei) – die Position seines Gegenspielers Hermogenes; und finden sich wieder in der Natursprachenlehre von Jakob Böhme (*de signatura rerum*, 1957); in der Poetologie Johann Georg Hamanns (*Aesthetica in nuce*, 1998) oder in Wilhelm von Humboldts Idee der sprachbildenden Kraft, der inneren Sprachform und dem inneren Charakter einer Sprache (*Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues*, 2008).

seiner Grazie und Anmut, der Schönheit seines Körpers und unterwirft sich mit seinen Fragen jener von Kleist angedeuteten unsichtbaren und unbegreiflichen Gewalt. »Der Sündenfall ist die Geburtsstunde des *menschlichen Wortes*, in dem der Name nicht mehr unverletzt lebte, das aus der Namenssprache, der erkennenden, man darf sagen: der immanenten eigenen Magie heraustrat, um ausdrücklich, von außen gleichsam, magisch zu werden. [...] Die Erkenntnis der Dinge beruht im Namen, die des Guten und Bösen ist aber [...] »Geschwätz« und kennt nur eine Reinigung und Erhöhung, unter die denn auch der geschwätzig Mensch, der Sündige, gestellt wurde: das Gericht« (ebd., 153; Herv. i. Orig.).

Was ereignet sich hier? Man kann Benjamin so verstehen, dass mit dem Verlust des Paradieses die Erinnerung an das Paradies nicht ausgelöscht wurde. Die ursprünglich göttliche Ordnung ist ein für allemal verloren gegangen. Doch die Suche des Menschen nach einem Paradies bleibt erhalten, in dem er sich, um in der Sprache Kleists zu bleiben, im »Stand der Unschuld« befindet – ein Ort, in dem sich »Grazie, Anmut, Liebreiz, die Reinheit des Körperbaus« jenseits seines Willens *ereignen*. Gleichzeitig ist der Mensch mit der Wirklichkeit des Sündenfalls konfrontiert und kann der Dialektik von Gut und Böse, von Reinigung und Gericht, von reiner Sprache und Geschwätz nicht entkommen.

Kleist und Benjamin begreifen das Paradies als den Ort, in dem nicht der Wille des Menschen *über* Körper und Sprache verfügt, sondern der Mensch sich *in* seinem Körper und *in* seiner Sprache zum Ausdruck bringt. Augenscheinlich wird hier die Nähe zum kulturwissenschaftlichen Paradigma deutlich mit seinem Interesse an Handlungen und Prozessen, seiner Aufmerksamkeit für Ereignis und Inszenierung, für Aufführung, Spiel und Verkörperung sowie seiner Kritik am Konzept einer Werk-, Autoren- oder Ich-Identität.

Das vergebliche Bemühen des jungen Mannes bei Kleist und Benjamins Idee der reinen Sprache sprechen von der Vagheit und Fragilität menschlicher Existenz. Zu Beginn des Beitrags sprach ich von der Vagheit der eigenen Existenz. Von der Vagheit der menschlichen Existenz sprechen performative Studiengänge. Die beschädigten Existenzen: Schwarze, Krüppel, Gehörlose, Frauen, Lesben, Schwule und viele andere haben diese Studiengänge ins Leben gerufen. Sie tragen ein gemeinsames Erbe, das es wachzuhalten gilt: Die Erinnerung an jenes *Paradies der Identitätslosigkeit*, in dem das Mit-sich-in-Übereinstimmung-Leben nicht verbunden ist mit der Vorstellung eines selbstbewussten Ich bzw. eines Mit-sich-identisch-Seins; ja, mehr noch, die Studiengänge sollten der Ort sein, um sich dieses Paradieses immer wieder vergewissern zu können, um Lehrende und Studierende zu rüsten, den Anfechtungen des Geschwätzes zu widerstehen.

IV

Anfechtungen des Geschwätzes. Deaf Studies ist von diesem Paradies weit entfernt. Noch herrscht das Primat der politischen Parole und Forderung. Meilenweit entfernt von Simone de Beauvoirs wegweisendem Gedanken, ja, wie von einem anderen Stern erscheinen da die Ideen und Konzepte der tauben Vertreter der Deaf Studies und des

von ihnen propagierten Essenzialismus, der in der Gehörlosigkeit so etwas wie eine ethnische Identität erkennt und entsprechend taube Menschen als kolonialisierte Gemeinschaft⁹ begreift. Das »Leitbild: Deaf Studies in Deutschland« (Fischer et al. 2009, 438f.) kennt nur den eigenen Bauchnabel.

- Der Ausgangspunkt: »Die Taubengemeinschaft ist eine sprachlich-kulturelle Minderheit«; »Wie in jeder sprachlich-kulturellen Gemeinschaft fand hier eine Entwicklung des Taubseins und Reichtums an Gebärdensprache und kulturellen Werten statt. Über Generationen hinweg werden bis heute die sprachlich-kulturellen Werte und Traditionen in der Taubengemeinschaft gepflegt und weitergegeben.« Berührung mit der Welt jenseits der Taubengemeinschaft findet nur in der »tagtäglich erlebten Diskriminierung« statt, gegen die »vor allem in der Bildung und im Arbeitsleben« gekämpft werden muss.
- Die Motivation: Angesichts der Beschlüsse des Mailänder Kongresses von 1880 oder des Nazi-Gesetzes zur Verhütung erbkranken Nachwuchses von 1933 und des weiter bestehenden Bedrohungspotenzials durch »Diskriminierung und Medikalisierung der Gehörlosigkeit« gilt es, »einen wissenschaftlichen Diskurs zu etablieren, [...] der alle relevanten Aspekte des Taubseins und der Taubengemeinschaft vor dem Hintergrund sprachlicher, soziologischer und kultureller Strukturen berücksichtigt«, um »taubspezifische Diskriminierungsformen« zu untersuchen »als Grundlage zur Stärkung des Empowerments«.
- Die Darstellung der Deaf Studies: »Es gilt, Erkenntnisse aus den Geistes- und Naturwissenschaften – hierbei insbesondere aus den neu etablierten Disziplinen Disability Studies, Gender Studies u.a. – zu analysieren und miteinander zu vernetzen.«

9 Harlan Lane entdeckt Ähnlichkeiten der Kolonialisierung tauber Menschen mit der von Afrikanern. Am Beispiel Burundis zeigt er die verheerenden Folgen der Kolonialisierung, die er mit der Unterdrückung von Sprache und Kultur gehörloser Menschen vergleicht. Zuschreibungen, mit denen die Kolonialisten Eigenschaften von Afrikanern versehen, parallelisiert er mit Zuschreibungen US-amerikanischer Psychologen und Pädagogen in Bezug auf Eigenschaften von tauben Menschen und beobachtet dabei auffällige Ähnlichkeiten (vgl. 1994, 53ff.). Eher metaphorisch bedient sich Paddy Ladd des Begriffs »Kolonialismus«, wenn er das Verschwinden von Gebärdensprache zugunsten lautsprachbegleitenden Gebärdens respektive lautsprachlichen Sprechens und seine Folgen beschreibt (»sprachlicher Kolonialismus«): der damit einhergehenden Geschichts- und Traditionsvergessenheit (»Kolonialisierung als Verlust von Geschichte und Tradition«), der Traumatisierung der von ihren historischen und kulturellen Wurzeln abgeschnittenen gehörlosen Menschen (»Kolonialisierung und die seelische Gesundheit«), der Privilegierung jener tauben Menschen, die das oralistische Prinzip gutheißen (»Kolonialisierung und ein neues Elitedenken«); er warnt vor hörenden Gebärdensprachforschern im heutigen Wissenschaftsbetrieb (»Neokolonialismus«) und stellt bei seiner Analyse der Gehörlosengemeinschaften die Frage nach der Klassenzugehörigkeit (»Kolonialismus und die Klassenfrage«) (vgl. 2008, 171ff.). Vom Konzept des Kolonialismus grenzen sich Shirley Shultz Myers und Jane K. Fernandes scharf ab, das für sie unbrauchbar ist, ja geradezu die Situation US-amerikanischer gehörloser Menschen verschleierte, da es nicht zu beschreiben vermag, wie weiße gehörlose Menschen andere gehörlose Menschen unterdrücken (kolonialisieren). Das Konzept des Kolonialismus dient (weißen gehörlosen Menschen, aber auch hörenden Deaf Studies-Forschern wie H-Dirksen L. Bauman) dazu, einen »Romantizismus« zu bewahren, um das »dorfähnliche Idyll« der weißen Gehörlosengemeinschaft nicht infrage stellen zu müssen (vgl. 2011, 74ff.).

Was haben Disability und Gender mit den Naturwissenschaften zu tun? Geht es um neue Techniken bei der Entwicklung eines Rollstuhls oder den medizinischen Fortschritt bei Geschlechtsumwandlungen? Was haben Disability und Gender mit den Geisteswissenschaften zu tun? – sind sie doch gerade angetreten, das zum Gegenstand ihrer Episteme zu machen, was die Geisteswissenschaft *nicht* im Blick hat: die Verkörperung, das Materielle, Performative, Mediale, das Ereignis, die Inszenierung, das Spiel, also all jene Bereiche, die im kulturwissenschaftlichen Diskurs an Bedeutung gewonnen haben. Erst im theoretischen Feld der Kulturwissenschaft konnten sich die performativen Studiengänge etablieren. Aber das wird die Autoren des Leitbilds herzlich wenig interessieren, denn ihnen geht es um Vernetzung und »einen direkten Bezug zum Taubsein und zu der Taubengemeinschaft« mit dem Ziel der »Verbesserung der Lebensqualität und somit zur gleichberechtigten Teilhabe tauber Bürgerinnen und Bürger in der Gesellschaft«.

Tatsächlich handelt es sich bei dem Text nicht um die Kampfschrift einer gehörlosen Emanzipationsgruppe, sondern um das Leitbild eines Studiengangs, den es nicht gäbe ohne hörende Lehrende und hörende Studierende – eines Studiengangs, der interessierte hörende und gehörlose Studierende ansprechen will und sich in der Konkurrenz mit anderen Studiengängen zu behaupten versucht. Die Autoren des Leitbilds sind alle taub: ein Professor, mehrere Dozenten, Studenten und Absolventen der Universität Hamburg und der Humboldt Universität zu Berlin sowie der Hochschule Magdeburg-Stendal. Wo kann sich ein gehörloser Mensch, dem diese Form der Borniertheit und intellektuellen Verengung zuwider ist, in diesem Leitbild verorten? Wo ein hörender Dozent, eine hörende Studentin ihre Fragen stellen, ihren Interessen folgen, ihre Erfahrungen einbringen, ihre Neugierde stillen?

Eine Vertiefung dessen, was sich gehörlose Akademiker unter Deaf Studies vorstellen, findet man im Berlin-Protokoll (Fries & Geißler 2011, 280ff.), das »Meilensteine aus linguistischer, politischer und sozial-anthropologischer Sicht und Leitlinien für die Zukunft zur Erhaltung und Stärkung des ›Erbes‹ der Taubengemeinschaften« zusammenfassen will.

Wie bereits im »Leitbild« ist der Ausgangspunkt ein Schreckensszenarium. Ganz bewusst ist hier die Rede vom Berlin-Protokoll analog zum Kyoto-Protokoll, um das Ausmaß an Bedrohung zu verdeutlichen. Dass sich taube Menschen angesichts veränderter Strukturen in der Gehörlosengemeinschaft – auflösende Gehörlosenschulen, schrumpfende Mitgliederzahlen in Gehörlosenvereinen – Sorgen machen, ist nur zu verständlich. Ähnliches erleben alle sozialen Verbände, die Pfadfinder wie die Jugendgruppen der Kirchen, die Jugendorganisationen der Parteien und Gewerkschaften, die freiwillige Feuerwehr und das Rote Kreuz, Selbsthilfe- und Nachbarschaftsgruppen. Aber deswegen gleich den Untergang der Welt zu fürchten, den das Kyoto-Protokoll im Blick hat, halte ich, gelinde gesagt, nicht nur für verstiegen, sondern auch für einen Ausdruck jener Nabelschau der Funktionäre, die bereits im »Leitfaden« erkennbar wurde. Denn das Interesse junger Menschen an sozialen Netzwerken ist ja nicht geringer geworden, nur suchen sie sich andere Kommunikationsformen und Treffpunkte als die Altvorderen. Und das betrifft gehörlose junge Menschen in gleichem Maße. Verändert hat sich die Situation insofern grundlegend, als viele taube Menschen heutzutage unbefangener Räume nutzen, die ihnen durch den Einsatz von Dolmetschern, Assistenten

und einer verbesserten Kommunikations- und Hörgerätetechnologie zugänglich werden. Vor allem aber durch das große Interesse hörender Menschen an der Gebärdensprache wird jener Essenzialismus einer fundamentalen Kritik unterzogen, der nach wie vor die gehörlose Sicht auf Deaf Studies prägt, wenn zur Erhaltung des Erbes eine »Deaf Reconstruction« gefordert wird: Rückbesinnung bzw. (Wieder-)Bewusstmachung eigener Werte sowie eine an der Gehörlosengemeinschaft orientierte Bildung und Wissenschaft; der gehörlosen Jugend soll vermittelt werden, dass ihre Kultur nicht langweilig und mangelhaft, sondern sexy¹⁰ sei (vgl. ebd., 282). Sollte sich tatsächlich einmal eine Hand erheben, die diesen eindimensionalen Blick infrage stellt, wird sie barsch zurückgewiesen (vgl. ebd., 286), dabei versuchen Jane Fernandes und Shirley Shultz Myers mit ihrer Kritik an den US-amerikanischen Deaf Studies und deren Fokussierung auf weiße gehörlose Familien, »die die nach Ansicht der Wissenschaftler ›korrekte‹ ASL-Version verwenden« (Fernandes & Shultz Myers 2010, 444) nur ein klein wenig, das Fenster zu öffnen. In ihrem »Aufruf zu einer proaktiven und inklusiven Position« (ebd., 453) beziehen sie sich auf Padden und Humphries, deren Position sie dahingehend explizieren, »dass nämlich einige dieser [gehörlosen; T.V.] Menschen nicht der Vorstellung einer separaten und monolithischen Kultur Gehörloser entsprechen oder diese Vorstellung vertreten. Infolgedessen werden die Grenzen zwischen dem Leben Gehörloser und Hörender und zwischen Gehörlosen und verschiedenen gehörlosen Randgruppen unschärfer werden, zerbröseln, verschwinden, sich neu formieren und wieder nachgeben.«

Die Meilensteine, die das Berlin-Protokoll in den Boden rammen will, haben den Duktus autoritärer Kommandos. Wissenschaft hat sich dem Primat der Politik zu unterwerfen. Deaf Studies wird nicht etwa als ein Raum begriffen, in dem Menschen zusammenkommen, um frei zu denken; Themen zu artikulieren, die nicht auf vorformulierten, sondern selbst gestellten Fragen beruhen; in Bereichen zu forschen, die Lehrende und Studierende als interessant erachten. Nicht so das Berlin-Protokoll. Hier erteilen die Autoritäten der Deaf Studies Anweisungen, wie der Apparat zu funktionieren hat: Linguistische Forschung dient der »Anerkennung der Gebärdensprache in allen Bereichen«, soll »Sprachbewusstsein« fördern und »zu einer Förderung des Status der Sprache« führen. Zu beachten sei bei der linguistischen Forschung ihre Bedeutung als Minderheitensprache: »Um den gesellschaftlichen Status zu heben, muss die Gebärdensprache gleichberechtigt als Minderheitensprache anerkannt sein« (Fries & Geißler 2011, 284). Bei Konferenzen soll Gebärdensprache Primärsprache sein, »für die Hebung des Status von Gebärdensprachen und die Erweiterung der sprachlichen Register im akademischen Bereich« (ebd.). »Die Sprachforschung hat eng mit den regionalen Verbänden sowie tauben Menschen generell zusammenzuarbeiten« (ebd.).

Im politischen Fokus versteht sich Deaf Studies nicht als Teil des akademischen Betriebs, sondern kann diesen nur noch von außen betrachten als etwas, an den Forderungen gestellt werden: Forderungen nach Partizipation tauber Menschen im Wissenschaftsbetrieb, nach Abbau des defizitären Menschenbilds, nach Forschung zu Konstrukten sozialer Ungleichheit, nach Etablierung von Instituten zur Erforschung tauber Kultur, Sprache und Geschichte.

10 Vom ehemaligen Berliner Bürgermeister Klaus Wowereit durfte man lernen: Wer auf dem letzten Loch pfeift, dem bleibt immer noch das Epitheton, sexy zu sein.

Fragwürdig wird die Sache unter sozial-anthropologischem Fokus, wenn das »defizitorientierte Menschenbild« zugunsten eines »ressourcenorientierten Blickwinkels abgelöst werden« (ebd., 285) soll. Was ist darunter zu verstehen? Wird hier zu Markte getragen, was unter dem Stichwort »Deaf Gain« firmiert: die »Vielfalt visueller Kommunikation«, die »Kultur und Lebensweise« tauber Menschen? (vgl. ebd., 286).¹¹ Es verwundert nicht, dass die Autoren des Berlin-Protokolls von jenen Menschen wenig halten, denen nach Bauman und Murray (2014) nur schwerlich ein »Gain« – im Sinne eines verwertbaren Prestigegewinns – zugesprochen werden kann und die unter dem »ressourcenorientierten Blickwinkel« nicht ganz so gut abschneiden.

Tatsächlich wird die Frage gestellt, »inwieweit und ob nicht auch im Lichte der Deaf-Studies-Forschungen eine Zugehörigkeit zur Gruppe der Menschen mit Behinderung ausgeschlossen werden und konsequenterweise eine reine Definition als kulturelle Minderheit erfolgen sollte?« (Fries & Geißler 2011, 286). Erschreckend ist schon die Formulierung. Gefragt wird nicht etwa: Sehen wir uns im Lichte der Deaf-Studies-Forschungen der Gruppe der Menschen mit Behinderung zugehörig oder nicht, sondern: Sollten wir nicht im Lichte der Deaf-Studies-Forschungen eine Zugehörigkeit ausschließen? Erklärt wird die Fragestellung mit dem Hinweis Paddy Ladds, wonach es sich noch immer nicht herumgesprochen habe, »was denn eigentlich die Taubenkultur ausmache« (ebd., 287). Was hat die Kultur tauber Menschen mit der Frage der Zugehörigkeit zu anderen Behindertengruppen zu tun? »Doch gerade dieses besondere ›Erbe‹ der Taubengemeinschaft [d.h. die Taubenkultur; T.V.] zu beschreiben sei, so Ladd, wichtig, weil viele hörende Autoritäten, Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler nicht wüssten, dass es Taubengemeinschaften gebe, die neben der Gebärdensprache auch über eigene Normen, Werte und Traditionen verfügten. Vielmehr würden wir von Außenstehenden doch häufig als eine – vielleicht besonders geartete – Gruppe von Menschen mit Behinderungen angesehen, ohne dass dabei unsere Werte und kulturelle Besonderheiten wahrgenommen würden, weil wir es einfach nicht geschafft hätten, diese nach außen zu tragen und verstehbar zu machen« (ebd.).

Ich habe diesen Abschnitt deswegen ausführlich zitiert, weil hier nicht nur die Verachtung erkennbar wird, mit der Menschen mit Behinderung andere Menschen mit Behinderung denunzieren, sondern auch der Selbsthass der Autoren. Es geht im Berlin-Protokoll nicht etwa um die Frage: [W]as machen eigentlich die anderen, die wie wir in der Brieftasche den Schwerbehindertenausweis tragen; können wir mit denen etwas zusammen machen; sagen die uns etwas; wohin können wir gemeinsam gehen, was trennt uns; was sind eure Fragen, hier sind unsere, interessieren sie euch; wie kommt ihr mit denen klar, die von sich behaupten, nicht behindert zu sein; wollen wir nicht alle gemeinsam unsere Schwerbehindertenausweise verbrennen als Gründungsakt einer

11 Dass in der Behindertenpädagogik schon seit Ende des vergangenen Jahrhunderts die Forderung nach Ablösung der Methoden- zugunsten einer Ressourcenorientierung laut wurde mit der Option, diese Orientierung auch auf die Hörgeschädigtenpädagogik zu übertragen, kann von den Autoren des Berlin-Protokolls nicht gemeint sein, denn es geht ihnen nicht um ein behindertenpädagogisches Konzept der Förderung von Familien mit einem gehörlosen Kind (vgl. Hintermaier 2002, 379ff.), sondern um »anthropologische Grundannahmen in Bezug auf die Taubengemeinschaft« (Fries & Geißler 2011, 285).

»Kultur der Behinderung«, die gewiss keine Minderheitenkultur sein und um Anerkennung und Unterstützung kämpfen wird? Nein, das Berlin-Protokoll hat die hörenden Autoritäten und Wissenschaftler im Blick, also genau jene, die für sich die Definitionsgewalt *über sie* in Anspruch nehmen. Die gilt es zu überzeugen, ohne dass die Autoren begreifen, dass sie selbst Teil dieses Wissenschaftsbetriebs sind. Sie können das nicht begreifen, weil sie einer Vorstellung von Wissenschaft anhängen, in der bedeutende hörende Männer und Frauen, Autoritäten, (autoritär) entscheiden, was unter Wissenschaft zu verstehen ist und was nicht. Mit denen hofft man auf Augenhöhe zu sprechen, um ihnen zu sagen: Wir sind nicht behindert, denn wir haben die Gebärdensprache und eigene Normen, Werte und Traditionen. Menschen mit Behinderung haben weder Sprache noch Normen, weder Werte noch Traditionen.

Es wird verständlich, warum Deaf Studies in Deutschland eine so traurige Veranstaltung ist, und zu welch furchtbarem Geschwätz der Essenzialismus führt. Der Kommandoton der Autoren der Positionspapiere verbirgt die Verzweiflung und die deprimierenden Konsequenzen gerade auch bei seinen Protagonisten, die in den Worten von Ella Mae Lentz, einer bekannten Gebärdensprachpoetin, unermüdlichen Aktivistin der Gehörlosenbewegung, Pädagogin von ASL-Curricula und langjährigen Gebärdensprachkursleiterin zum Ausdruck kommen, wenn sie fordert: »Es ist an der Zeit, die Sprache ihren rechtmäßigen Eigentümern zurückzugeben« (Lentz 2009, 401). Lentz' Sorge besteht darin, dass hörende Menschen wieder einen Platz besetzen, der eigentlich gehörlosen Menschen vorbehalten sein sollte. Sie selbst hat hörenden Menschen die Gebärdensprache beigebracht, die sie jetzt als Sprachlehrer in den Highschools und Colleges weitergeben, um die hohe Nachfrage nach Gebärdensprachkursen zu befriedigen. Dem will sie Einhalt gebieten. Die Vorstellung, Eigentümerin einer Sprache zu sein, rekurriert auf jenes Paradies tauber Menschen, in dem man keinen Identitätsnachweis benötigt, in dem alle miteinander kommunizieren können ohne Bedrohung von einem feindlichen Außen, in dem alle gleich sind, in dem man nicht den verletzenden Erfahrungen ausgesetzt ist, die man aus dem Alltag kennt. In dieses Paradies will Lentz nun zurück: »[I]ch habe das Gefühl, dass meine Arbeit nicht getan ist, [...] bis es eine autarke Gehörlosenstadt, einen Gehörlosenstaat oder ein Land gibt, das die Gehörlosen ganz auf sich selbst gestellt für sich verwalten [...]. Wie Paddy Ladd sagt, haben wir wahrscheinlich nur sieben bis zehn Jahre, um unser Refugium, unseren ›Berg der Deafhood‹ zu errichten« (ebd., 407).

Mit der Gleichung »taub = Gebärdensprache«, der ihr Credo ist, hat die Gehörlosenbewegung selbst ihr eigenes essenzialistisches Prinzip unterlaufen, denn Gebärdensprache kann jeder erlernen, Gehörlos-Sein jedoch nicht. Wäre es da nicht sinnvoller, statt davon zu träumen, einen Prozess rückgängig zu machen, der irreversibel ist, die Erfahrungen des Gehörlos-Seins in die Waagschale von Disability Studies zu werfen? Wäre das nicht eine Möglichkeit, der zerstörerischen Freund-Feind-Haltung zu entkommen und vom hohen Berg der Deafhood herabzusteigen?

Der Blick in die Gedankenwelt der Deaf Studies führt wieder zurück zum Leitgedanken der Ringvorlesung »Behinderung ohne Behinderte!?«. Zweifellos ist es die Angst vor dem Makel der Behinderung, die den Geist der beiden Positionspapiere prägt. Aber wie steht es um die Angst vor der Verharmlosung von Behinderung?

V

Eingangs habe ich zu erklären versucht, dass die Körpervergessenheit der Gebärden-sprach-Studiengänge der Verharmlosung von Behinderung Vorschub leistet. Für den Studiengang, für den ich mitverantwortlich bin, kann ich sagen, dass das Gehörlos-Sein immer das andere ist, dass selbst die wenigen gehörlosen Kommilitonen sich scheuen, ihre Gehörlosigkeit zum Gegenstand ihres Denkens zu machen. Sie reagieren zu Recht mit Widerstand und Verweigerung auf eine Zuweisung, die sie zu Kronzeugen ihres eigenen ›Schicksals‹ zu erklären versucht. Der gebärdende Körper ist zwar ständig im Mittelpunkt des Interesses, ohne dass er hierbei allerdings zum Nachdenken Anlass geben würde. Er ist das immer funktionierende Medium einer Artikulation, das nie ermüdende Werkzeug einer Darstellung, das bis in die Schematisierung eines Avatars zurechtzubiegende Instrument, das kein Eigenleben kennt, keine Schmerzen, keine Freude, keinen Überschuss, weder Grazie noch Anmut, weder Liebreiz noch Reinheit.

Diese Körpervergessenheit steht in unmittelbarem Widerspruch zu dem den performativen Studiengängen inhärenten Fokus auf den Körper, dessen Erfahrungen und Inszenierungen ihm in diesen Studiengängen ein zentrales epistemisches Moment zuweist. Dabei geht es performativen Studiengängen nicht um irgendeinen, sondern um einen ganz bestimmten, den beschädigten Körper; ob *gender* oder *queer*, ob *disabled* oder *deaf* – performative Studiengänge haben einen Körper im Blick, der die normativen Ansprüche eines vermeintlich gesunden Körpers infrage stellt und sich im Spiel der Körper und ihrer Sprachen, Erscheinungsformen, Differenzen und Verkörperlichungen verortet.

Die Entdeckung des Körpers oder besser des Leibs begann gegen Ende des 19. Jahrhunderts. Schon vor Helmuth Plessners Unterscheidung, wonach sich der Mensch im Modus des Leib-Seins und im Modus des Körper-Habens erkennt (vgl. 1970, 43), hatte bereits Friedrich Nietzsche in *Also sprach Zarathustra* (1999, 39) gegen die Verächter des Leibs polemisiert und haben neben Plessner die Anthropologen Max Scheler (1991) und Arnold Gehlen (1983) den Leib ins Zentrum ihrer philosophischen Betrachtungen gesetzt. Maurice Merleau-Ponty war es, der in seiner *Phänomenologie der Wahrnehmung* (1965, 89ff.) auf die Ambiguität des Leibs hingewiesen hat. Der Leib ist immer beides, Subjekt und Objekt, Sinn und Sinnlichkeit, womit Merleau-Ponty sich kritisch von jenen Wissenschaften distanziert, die den Leib voreilig und einseitig zum Gegenstand erklären. Erst wenn dem Leib ein selbstständiges, sinnstiftendes Vermögen zuerkannt wird, das ihn vom Status eines rein mechanischen Organismus zu einem phänomenalen Leib erhebt, wird die lebendige Beziehung zwischen dem Objekt Leib und dem Subjekt Leib verständlich und erklärbar, weil es sich nicht mehr um zwei grundverschiedene und nicht zu vereinbarende Substanzen, sondern vielmehr um ein und dieselbe Substanz handelt, die sich in verschiedenen Erscheinungsformen darstellt.

Der Leib ist nicht nur das Mittel, sich in dieser Welt zu verankern, sondern auch das Medium, mit der Welt in Kontakt zu treten und sie zu erfahren. Eines der wichtigen Merkmale, das die Existenz eines Lebens bekundet, ist die Sprache, die mich in die Lage versetzt, meine Gedanken und die des anderen zu erfassen und mein eigenes Sein zu verändern. Dabei unterscheidet Merleau-Ponty die *gesprochene* Sprache von der *sprechenden* (vgl. 1965, 207ff.) und greift damit das Konzept der Differenz von Geschwätz

und reiner Sprache auf, das bereits Benjamin genutzt hat. Dieter Mersch hat diese Differenz als Differenz von Symbol und Ereignis gedeutet (vgl. 2001, 86). Die gesprochene Sprache – das Symbolische – ist die den Sprechern vertraute mit ihren Begrifflichkeiten und Konventionen, die sprechende Sprache hingegen – das Ereignis – bedient sich der gesprochenen Sprache, um Neues hervorzubringen. Diese sprechende Sprache bezeichnet Merleau-Ponty (1965, 218f.) als Geste, die, wie jede andere leibliche Geste, ihre Bedeutung in sich trägt und selber hervorbringt. Die begriffliche Bedeutung einer Rede oder eines Wortes gründet sich auf der gestischen Bedeutung der sprechenden Sprache. Es geht ihm nicht um eine Unterscheidung der Laut- von der Gebärdensprache, vielmehr ist für ihn Sprache in jeder Form ein Leibphänomen, ein ursprüngliches System, in dem sich der Mensch zum Ausdruck bringt.

Es ist zu wünschen, dass in einem performativen Studiengang wie den Deaf Studies dieser Gedanke nicht nur theoretisch reflektiert, sondern auch leiblich erfahrbar wird, oder, um es mit den Worten von Dieter Mersch zu sagen: »Die performative Ästhetik [hier: die performative Wissenschaft; T.V.] inauguriert eine andere Erlebnisform« (2001, 81). Damit komme ich zum Schluss meiner Ausführungen. Die Verharmlosung der Gehörlosigkeit ist Ausdruck der eigenen Körpervergessenheit und beruht auf einer Wahrnehmung, die den Körper als das andere, das Signifikante und Symbolische begreift, ihn jedoch nicht als irreduzibles Ereignis erfährt, das sich einer Wiederholbarkeit und damit einer Analysierbarkeit entzieht. Da der eigene Körper weder Ereignis einer Selbsterfahrung noch Gegenstand des Nachdenkens ist, werden auch die Studierenden nicht von ihren Dozenten inspiriert, diese Differenz zu erfahren und sie in ihrem Denken im akademischen Diskurs zu verorten, denn, wie Mersch schreibt: »[D]as in Frage stehende Verhältnis zwischen dem Ereignis und dem Symbolischen kennzeichnet [...] eine unaufhebbare Diskrepanz. [...] Das zum Zeichen gewordene Ereignis kann nicht länger Ereignis sein, ebenso wie das zeichenlose Ereignis selbst unerinnerbar, unbewahrbar wäre« (ebd., 87). Wenn Dozenten sich aber nicht auf die Differenz von Ereignis und Symbol einlassen, entgeht ihnen und den Studierenden das Beste an diesem Studium, das eigentlich nur hier möglich ist. Denn wo sonst wäre ein Ort des Nachdenkens, der nicht beherrscht wird von den Regeln der Effizienz, der Ellenbogen und des Erfolgs. Um nichts zu beschönigen: Ganz gewiss ist die Universität ein Ort dieser Welt und kein Paradies. Aber ich kenne nur wenige Orte, an denen wie in der Universität die Erinnerung an das Paradies nicht nur wachgehalten und einer leiblichen Erfahrung anheimgestellt wird, sondern auch einer intellektuellen Durchdringung standhalten muss. Lehrende und Studierende sollten die Möglichkeit wahren, ihren eigenen Entwurf hier auszuprobieren. Performative Studiengänge sind der Ort für dieses Experiment, in dem die Lust am Leben und Denken gerade dadurch geweckt wird, als beschädigter Mensch an Barrieren zu stoßen, auch auf die Gefahr ihrer Unüberwindbarkeit hin. Es sind diese Barrieren, die den Körper spüren lassen und die ihn auffordern nachzudenken.

