

3. Kübra Gümüşay: Zeug_innenschaft in der Lücke zwischen der Sprache und der Welt

In der Nacht vom 31. Dezember 2015 auf den 1. Januar 2016 kam es in Köln zu zahlreichen sexuellen Übergriffen auf Frauen durch Gruppen junger Männer. Die verübten sexuellen Übergriffe waren gekoppelt mit Eigentums- und Körperverletzungsdelikten. In der Folge wurden ca. 1200 Strafanzeigen erstattet. Obwohl die Übergriffe letztlich eine große nationale und internationale Beachtung fanden, setzte die mediale Berichterstattung erst spät ein und gestaltete sich zunächst äußerst zurückhaltend. Ein Kollektiv von Feminist_innen aus Wissenschaft, Politik und Kultur lancierte in der Folge die Kampagne #ausnahmslos. Unter dem Hashtag, der innerhalb kürzester Zeit die Twitter-Hitliste stürmte, wehrten sich die Aktivist_innen gegen »sexualisierte Gewalt und Rassismus. Immer. Überall. #ausnahmslos«¹. Sie warnten davor, dass die Gewalt-Debatte von Populist_innen instrumentalisiert würde, »um gegen einzelne Bevölkerungsgruppen zu hetzen«². In 14 Punkten zeigten die Feminist_innen auf, für welche politischen und gesellschaftlichen Lösungen sowie medialen Ansätze sie sich einsetzen. Dabei betonten sie implizit und explizit, dass die Aufklärung über die Bedeutung der Sprache (sexualisierter) Gewalt vorbeugt.

Unter den Mitbegründer_innen der Kampagne, die mit dem Clara-Zetkin-Frauenpreis ausgezeichnet wurde, war auch Kübra Gümüşay. Die 1988 in Hamburg geborene Deutschtürkin und praktizierende, Kopftuch tragende Muslima, wie sie sich selbst be-

1 Cümüşay et al., #ausnahmslos.

2 Ebd. Ein Teil der Täter stammte aus dem nordafrikanischen und arabischen Raum. Dieser Umstand wurde von konservativen und rechtsextremen Populist_innen dafür bemüht, grundsätzlich gegen Menschen, die aufgrund ihrer kulturellen und nationalen Zugehörigkeit von der vermeintlichen Norm Deutschlands abweichen, zu hetzen und sie für sexualisierte Gewalt im Allgemeinen verantwortlich zu machen. Vgl. dazu Messerschmidt, »Nach Köln«, die eine detaillierte Erörterung bietet, wie sich das »mediale Sprechen über diese Wirklichkeiten [...] weniger auf die[] konkreten Probleme bezog[], sondern [...] sich – zumindest in den massenwirksamen Medien – auf die kulturelle und nationale Zuordnung eines (vermutlich großen) Teils derjenigen, die diese Taten verübt haben (sollen)« (a. a. O., 159), konzentrierte und damit die gesellschaftlich-sozialen Probleme weiter zementierte und beförderte.

zeichnet,³ hat Politikwissenschaften in Deutschland und Großbritannien studiert und beschäftigt sich als Journalistin, Bloggerin, Autorin und Netz-Aktivistin mit Rassismus, Feminismus, Netzkultur und Fragen gesellschaftlicher Diversität. 2020 veröffentlichte sie ihr erstes Buch *Sprache und Sein*, das innerhalb eines Jahres fünfzehnmal aufgelegt wurde.⁴ In ihm beschreibt sie, wie Sprache nicht nur individuelles Denken, sondern auch die Gesellschaft und ihre Politik bestimmt. Gümüşay plädiert darum für eine Sprache, die Menschen nicht auf Kategorien reduziert, sondern diese in ihren Individualitäten existieren lässt und damit dazu beiträgt, dass die Lücken zwischen der Sprache und der Welt geschlossen werden. Gümüşay knüpft dabei an den Essay *Das hohle Wunder* des Shoah-Weiterlebenden Georg Steiner an: »Alles vergißt – nur die Sprache nicht. Ist sie erst einmal infiziert mit Falschheit, Lüge und Unwahrheit, kann sie nur mit Hilfe der kräftigsten und vollsten Wahrheit gereinigt werden.«⁵ Sprache, so ist Steiner überzeugt, prägt das Denken und Handeln. Mehr noch: Es gibt eine »Wechselbeziehung zwischen Sprache und politischer Unmenschlichkeit«⁶. Es sind die Lücken zwischen der Sprache und der Welt, in denen politische Unmenschlichkeiten geschaffen und weiter tradiert werden, um die es Gümüşay in ihrem Buch zu tun ist:

»Die Wechselbeziehungen zwischen Sprache und politischer Unmenschlichkeit – um sie geht es mir in diesem Buch. Und darum, wie wir anders sprechen können, menschlicher. [...] Sprache [kann] eine Waffe sei[n] [...], und das ist sie viel zu häufig, ohne dass sich die Sprechenden dessen bewusst wären. Aber das muss sie nicht. Sprache kann auch ein Werkzeug sein. [...] Sprache kann unsere Welt begrenzen – aber auch unendlich weit öffnen.« (SuS 25)

Wodurch sich diese Wechselbeziehung auszeichnet, wie sie zustande kommt und inwiefern die Lücken zu schließen sind, soll im Folgenden anhand ausgewählter Passagen von *Sprache und Sein* dargestellt und interpretiert werden. Dabei verstehe ich Gümüşays Buch als impliziten Beitrag zur Zeug_innenschafts-Debatte. Dieser Beitrag ist implizit, insofern Gümüşay sich in *Sprache und Sein* nicht explizit mit dem Begriff und dem Phänomen der Zeug_innenschaft beschäftigt. Weil aber Sprache, wie gezeigt, konstitutiv darüber entscheidet, ob und wie ein Zeugnis gehört und verstanden wird, leisten Gümüşays Überlegungen zentrale Einsichten in die Bedingungen und Möglichkeiten der Sprache des Zeugnisses im öffentlichen Raum. Dass dafür gerade Gümüşays Position herangezogen wird, hat einen programmatischen Grund: In *Sprache und Sein* reflektiert eine von anti-muslimischem Rassismus⁷ und von Sexismus betroffene Frau über jene Wechselbeziehung zwischen Sprache und politischer Unmenschlichkeit. Was Emcke fordert, näm-

3 Gümüşay, Es war schön.

4 Das Buch integriert mehrere Ausschnitte aus Texten, die Gümüşay auf ihrem für den Grimme Online Award nominierten Blog *Ein Fremdwörterbuch* publiziert hatte. Eine instruktive Übersicht der dort behandelten Themen und eine Analyse derselben bietet Winkler, Kübra Gümüşay's Blog.

5 Steiner, Sprache, 175.

6 A.a.O., 155.

7 Anti-muslimischer Rassismus ist ein Gegenbegriff zum nach wie vor öfter benutzten Begriff der Islamophobie. Zur Begründung, diesen nicht weiter zu verwenden, vgl. Wehling, Politisches Framing, 159: »Islam-feindliches Denken ist eine Geisteshaltung, keine klinische Angststörung. Und gegen Muslime gerichtetes Handeln geschieht nicht im Affekt. Und wenn es stimmt, dass

lich dass Betroffene, also Zeug_innen selbst über die Sprachlogik des Zeugnisses bestimmen, ist hier gleichsam praktisch umgesetzt.⁸ Insofern Gümüşay mit ihrem Sachbuch eine autobiografische Herangehensweise wählt, lässt sich *Sprache und Sein* darum selbst als Zeugnis lesen.

3.1. Die Grenzen der Sprache und ihre linguistischen Lücken als Ausdruck von Macht und selbsternannten Privilegien

Bereits Wilhelm von Humboldt sagte, dass in jeder Sprache »eine eigenthümliche Welt-sicht«⁹ liegt. Dass Sprache die Welt-sicht von Menschen und Gesellschaften beeinflusst, gilt denn heute gemeinhin als unstrittig. Schwieriger ist indes die Frage, *wie sehr* Sprache deren Wahrnehmen und Denken beeinflusst.¹⁰ Getreu Wittgensteins Diktum »Die Grenzen der Sprachen bedeuten die Grenzen meiner Welt«¹¹ geht Gümüşay davon aus, dass, wer eine Realität erfassen will, sich mit der Architektur der Sprache befassen muss. »Damit wir aussprechen können, was ist. Damit wir sein können, wer wir sind. Damit wir sehen können, wer die jeweils anderen sind.« (*SuS* 21) Die Architektur der Sprache verweist denn allem voran auf die Grenzen derjenigen, die sie sprechen.

Laut dem aktuellen Verzeichnis von *Ethnologue* gibt es weltweit mehr als 7000 unterschiedliche Sprachen.¹² Wer darum beispielsweise fünf Sprachen spricht, bewegt sich gerade mal in knapp 0,07 % aller Sprachen. Hinzu kommt, dass jede Sprache für sich in ihrem Lexikon, ihren Wortarten und Zeitformen unglaublich facettenreich ist. Nicht jede Sprache wird gesprochen und nicht jedes Sprechen lässt sich problemlos übersetzen. Sich der Vielfalt und des Facettenreichtums von Sprachen und der damit einhergehenden eigenen Grenzen, sie sprechen, sie teilweise oder gar nicht sprechen zu können, bewusst zu sein bzw. zu werden, ist für Gümüşay die Voraussetzung, sich mit der Architektur der Sprache zu beschäftigen. Um die eigenen Sprach-Grenzen zu wissen, hat für Gümüşay sodann zwei Konsequenzen: Zum einen relativiert dieses Bewusstsein »die Dinge, die wir ignorant voraussetzen. Die Dinge, die wir als universal postulieren – definieren sie doch nichts mehr als die Grenzen unseres Horizontes« (*SuS* 23). Zum anderen ist die Begrenztheit der Wahrnehmung

nur gewalttätige Muslime gemeint seien – wie immer wieder bei dem Versuch, die Gefahren des Islam für die christliche Kultur erklären zu wollen, beteuert wird –, warum dann *Islamophobie*?«

8 Bezeichnenderweise ist eine der wiederholt auftauchenden Kritiken an dem Bestseller *Sprache und Sein*, dass Gümüşay ihre eigenen biografischen Erfahrungen, ihr Zeugnis also, als Belege für allgemeine Überlegungen zur Sprache heranzieht. Das nicht-autobiografische Material diene in der Folge nur der Unterstützung ihrer Argumentation. Damit aber könne sich die Kritik am Buch letztlich nur direkt an die Autorin richten, eine solche Kritik an subjektiven Erfahrungen aber sei unmöglich. Vgl. besonders pointiert Engelmeier, Nie mehr intellektuelle Putzfrau, sowie Mayer, Menschen, 10. Ich komme später auf die zwar berechnete, aber differenzierter zu formulierende Kritik zurück.

9 Humboldt, Schriften, 224.

10 Vgl. Holden, Linguistische Relativität.

11 Wittgenstein, Tractatus, Satz 5.6.

12 Ethnologue, How many languages.

»auch Antrieb – sie veranschaulicht mir, wie viel ich noch lernen, aufsaugen und verstehen kann. Wenn Sprache unsere Betrachtung der Welt so fundamental lenkt – und damit auch beeinträchtigt –, dann ist sie keine Banalität, kein Nebenschauplatz politischer Auseinandersetzungen. Wenn sie der Stoff unseres Denkens und Lebens ist, dann müsste es selbstverständlich sein, dass wir uns immer wieder fragen, ob wir einverstanden sind mit dieser Prägung« (SuS 23).

Es ist diese Selbstverständlichkeit, die Gümüşay in der Folge kritisch bedenkt. Denn dass Sprache der Stoff des Denkens und Handelns ist, sehen Menschen nicht, wenn die Sprache für sie funktioniert. Und so erkennen Menschen die Architektur der Sprache oft erst dann, »wenn sie nicht mehr funktioniert, wenn sie [...] einengt [...] [und, MK] die Luft zum Atmen nimmt« (SuS 24).

Gümüşays autobiografischer Zugang zum Phänomen der Sprache ist ein sprachkontrastiver.¹³ Sie spricht, schreibt und denkt in drei und fühlt in vier Sprachen: Türkisch, Deutsch, Englisch und Arabisch. Türkisch »ist die Sprache, deren Klang [...] [ihr, MK] vertraut war, noch bevor [...] [sie, MK] geboren wurde« (SuS 27). Arabisch die Sprache, die Gümüşay fühlt, »aber nicht in Gänze begreifen kann« (SuS 28). Und Englisch ist die Sprache, mit der die Autorin nicht »im dringlichen Bemühen ringt«, sich »verständlich zu machen« (SuS 30). Doch im Deutschen, in der Sprache, in der sie »gelehrt und belehrt wurde« und in der ihr verboten wurde, ihre »Muttersprache zu sprechen, die anderen fremd erschien«, trauert sie »den Facetten nach, die nicht durch ihr Nadelöhr passen« (SuS 29).¹⁴ Nach den vielen Kämpfen mit der deutschen Sprache und der Flucht in die anderen drei Sprachen, so erzählt Gümüşay,

»kehrte ich in die deutsche Sprache zurück. Ich wollte nicht mehr mit ihr kämpfen. Ich wollte in ihr einfach nur *sein*. Und so begann ich [...] die deutsche Sprache zu dehnen, ohne um Erlaubnis zu bitten. Wen denn auch? Sie ist keine [...] Leihgabe, kein mir vorübergehend anvertrauter Gegenstand, sondern ein Teil von mir. Sie gehört mir, wie sie ihren anderen Sprechenden gehört – aber erst, seitdem ich aufgehört habe, um Erlaubnis zu bitten« (SuS 30).

13 Vgl. Lippert, Auf der Suche.

14 *Sprache und Sein* ist über weite Strecken eine Kritik an der *deutschen* Sprache. Das zeigt sich etwa darin, dass Gümüşay im ersten Kapitel vor allem am Umstand Kritik übt, dass im Deutschen – im Unterschied etwa zum »Indonesischen, Türkischen, Japanischen, Finnischen und Persischen« (SuS 16) – Substantiven grammatische Geschlechter zugeschrieben werden. Sie weist nach, dass Sprache Wahrnehmung beeinflusst: Die Substantive werden von den Sprechenden in der Regel geschlechts(stereo)typisch beschrieben (vgl. Sperling, Geschlechtslose Fräulein). Vgl. dazu grundsätzlich die Arbeiten von Luise F. Pusch, die nachgewiesen hat, dass die deutsche Sprache nach wie vor maßgeblich eine *Männersprache* ist. So erinnert sie etwa daran, »daß die motivierte Form zur Bezeichnung weiblicher Menschen eine sprachliche Diskriminierung sozusagen ersten Ranges darstellt. Das hochproduktive Suffix *-in* konserviert im Sprachsystem die jahrtausendealte Abhängigkeit der Frau vom Mann, die es endlich zu überwinden gilt. Auch sprachlich« (dies., *Das Deutsche*, 59). Frettlöh, Gott Gewicht geben, 70, Anm. 34, vermerkt, dass gegenüber »den mit *-se* suffigierten weiblichen Nomina [...] der Gebrauch des Suffixes *-in* bereits als ein großer Schritt auf dem Weg zu einer frauengerechteren Sprache erscheinen [muss], auch wenn er nur ein *Zwischenschritt* sein kann«.

Als eine Person, die mehrere Sprachen spricht, die um die Schönheit eines »linguistischen Exils« (SuS 31)¹⁵ weiß, votiert Gümüşay für die »Vieldeutigkeit«, »Uneindeutigkeit« und die »Freiheit, innerhalb der Sprache anders zu sein« (SuS 34f.). Doch im gleichen Atemzug anerkennt sie, dass »die Fähigkeit zur Nicht-Abweichung, die Beherrschung der Norm, die Akzentfreiheit symbolisch über die Zugehörigkeit« (SuS 35) entscheiden.¹⁶ Was also passiert mit Menschen, »die eine Sprache sprechen, in der sie *als Sprechende* nicht vorgesehen sind« (SuS 41)? Oder auf die Thematik der Zeug_innenschaft bezogen: Was passiert mit Zeug_innen, die von etwas zeugen, das zu bezeugen nicht vorgesehen ist, d.h. nicht gehört werden will und kann? Gümüşays Antwort: Sie sind sprachlos in der Sprache, in der sie sprechen. Diese Sprachlosigkeit bezeichnet Gümüşay als »linguistische Lücke« (SuS 46) und bestimmt sie als Ausdruck zweier zusammenhängender Problemfelder, die sich darin zeigen, dass die eigentlich konstitutive Reziprozität zwischen Sprache und Erfahrung nicht gewährleistet ist.

Einerseits kann ein Mensch sprachlos sein, weil die Sprache »für seine Erfahrungen keinen Ausdruck kennt« (SuS 45f.). Und Erfahrungen, die sich sprachlich nicht artikulieren lassen, sind in der Regel auch für die *Unbetroffenen* nicht wahrnehmbar. Wie Emcke geht Gümüşay folglich davon aus, dass Sprache erst einmal zwischen Betroffenen und Unbetroffenen, zwischen Zeug_innen und Hörer_innen scheidet. Zum einen, weil Erstere keine Sprache für das haben, was ihnen widerfahren ist, und zum anderen, weil Letztere davon gar nicht erst Kenntnis nehmen, zumal das Widerfahrnis sie nicht getroffen hat. Schon alleine die Fähigkeit, eine Erfahrung zu bezeugen, wird verunmöglicht durch die Grenzen der Sprache. Nun geht Gümüşay aber gleichsam noch einen Schritt weiter zurück, denn die Sprachlosigkeit zeigt sich *andererseits* auch darin, dass selbst für die Betroffenen eine Erfahrung nicht wahrnehmbar sein kann, weil sie in der Sprache nicht existiert. Dass Menschen also die Rolle der Zeug_innen wahrnehmen, hängt auch davon ab, ob die Sprache ihnen diese Funktion zubilligt. Nicht nur in Situationen extremen Unrechts und Gewalt, worauf Emcke sich fokussiert, fehlt die Sprache, weil die Erfahrung mit der vergangenen und erhofften Wirklichkeit bricht. Sondern auch in alltäglichen Situationen gesellschaftlich-sozialer Ungerechtigkeiten kann Sprache gleichsam inexistent sein.

Um diesen Aspekt zu veranschaulichen, erinnert Gümüşay unter anderem an die Forschungen Miranda Frickers. Am Beispiel sexueller Belästigung hat Fricker aufgezeigt, welche Folgen die Nicht-Benennbarkeit solcher Widerfahrnisse haben kann. Der Begriff *sexual harassment* war in den 1960er Jahren in den USA noch nicht weit verbreitet, »es existierte keine gesellschaftliche Übereinkunft darüber, was er beschreibt« (SuS 46). Die fehlende Benennbarkeit führte nicht nur dazu, dass Täter_innen sexueller Belästigung sich

-
- 15 Von der Möglichkeit, in unterschiedliche Sprachen zu fliehen und sie einander bereichern zu lassen, berichten viele mehrsprachige Autor_innen. Vgl. etwa Kermani, Ich erlebe Mehrsprachigkeit: »Nur das Deutsche atme ich, nur das Deutsche kann ich formen. Mit dem Persischen ist es anders. Es ist mir vertraut, mir emotional vielleicht sogar näher, aber es liegt mir längst nicht so gut in den Händen. Ich beherrsche es nicht gut genug, um daraus meine eigene Sprache zu schaffen. Aber es hilft mir gelegentlich, so scheint mir hier und dort, die deutsche Sprache zu erweitern, zu formen.«
- 16 Vgl. Kolly, Weshalb hat man, 46, die nachgewiesen hat, dass sog. *native speakers* »aufgrund eines fremden Akzents unbewusst auch auf Bildungsgrad, sozialen Status, Intelligenz und sogar Persönlichkeitszüge der Sprecherin« schließen. Vgl. dazu auch Hirschfeld/Trouvain, Teaching, 171.

keiner Schuld bewusst waren und so vom fehlenden Verständnis profitierten, sondern die Betroffenen konnten »weder das Geschehen benennen noch Maßnahmen ergreifen [...], um sich künftig zu schützen« (SuS 46). Die linguistische Lücke führte in diesem Fall zu einer epistemischen Ungerechtigkeit, die Fricker als *hermeneutische* Ungerechtigkeit (engl. *hermeneutical injustice*) bestimmt.¹⁷ Die hermeneutische Ungerechtigkeit, die Ungerechtigkeit also, die dadurch entsteht, dass sie sprachlich nicht benannt werden kann und so für Unbetroffene unsichtbar bleibt, lässt Betroffene nicht nur sprach-, sondern ebenso machtlos zurück. Denn wer die Welt beschreibt, wer sie erklärt, hat Macht.

Die linguistischen Lücken, die Sprachlosigkeiten sind für Gümüşay ein Ausdruck eines Machtgefälles zwischen Betroffenen und Unbetroffenen. Die Lücken trennen die beiden nicht nur und führen dazu, dass selbst für die Betroffenen Ungerechtigkeiten nicht wahrnehmbar sind, weil sie in der Sprache nicht existieren. Sondern die Macht der Sprache bleibt den Betroffenen weitestgehend vorenthalten. Als 1963 Betty Friedan ihr Buch *The Feminine Mystique* veröffentlichte, um sich gegen vorherrschende Frauenbilder zu wehren, wurden Frauenzeitschriften mehrheitlich von Männern geschrieben.

»Sie beschrieben und bestimmten, wie Frauen zu leben und wie sie sich zu fühlen hatten. Sie dominierten die akademische Sicht auf ›die Frau‹, entwickelten Theorien über ihre Psyche, ihre ›Hysterie‹, ihr Wesen, ihre Fähigkeiten, ihre Schwächen, ihre Bestimmung.« (SuS 46f.)

Friedan interviewte darum zweihundert Frauen und kam zum Schluss, dass »eine merkwürdige Diskrepanz zwischen der erlebten Wirklichkeit und der Vorstellung [bestand], der wir zu genügen versuchten, jener Vorstellung, die ich den *Weiblichkeitswahn* nenne«¹⁸. In den Interviews macht Friedan immer wieder die Erfahrung, dass die Frauen ähnliche Phänomene und Problembereiche beschreiben, ohne sie allerdings namentlich benennen zu können. Die Frauen leiden gleichsam unter »dem *Problem ohne Namen*«¹⁹. Dabei wird deutlich, dass nicht nur das herrschende Frauenbild von einer Männerdomäne bestimmt wird, sondern die Abweichungen davon von den Frauen auch nicht sprachlich benannt werden können. Das aber ist ein Hinweis darauf, dass die Macht der Männer noch über die Fähigkeit der Benennbarkeit bestimmt.²⁰ Was Emcke in Situationen extremen Unrechts und Gewalt erkennt, dass nämlich der Kern der Sprachlosigkeit dort gründet,

17 Vgl. El 151: »For something to be an injustice, it must be harmful but also wrongful, whether because discriminatory or because otherwise unfair. In the present example, harasser and harassee alike are cognitively handicapped by the hermeneutical lacuna – neither has a proper understanding of how he is treating her – but the harasser's cognitive disablement is not a significant disadvantage to him. Indeed, there is an obvious sense in which it suits his purpose. [...] By contrast, the harassee's cognitive disablement is seriously disadvantageous to her. The cognitive disablement prevents her from understanding a significant patch of her own experience: that is, a patch of experience which it is strongly in her interests to understand, for without that understanding she is left deeply troubled, confused, and isolated, not to mention vulnerable to continued harassment. Her hermeneutical disadvantage renders her unable to make sense of her ongoing mistreatment, and this in turn prevents her from protesting it, let alone securing effective measures to stop it.«

18 Friedan, *Der Weiblichkeitswahn*, 9.

19 A.a.O., 17.

20 Vgl. Spender, *For the record*, 10.

wo Menschen von sich selbst und der Welt entfremdet werden, weil sie auf ein Objekt reduziert werden, steht in Analogie zu Gümüşays Überlegungen zur Reduzierung der Frau auf ein von Männern definiertes Bild. Es ist ein von außen *geschaffenes* und damit fremdes Bild, das gesellschaftlich so stark tradiert und zementiert ist, dass die Frauen unwillentlich von sich selbst und ihrer erfahrenen Lebenswelt entfremdet werden. Was sich in gesellschaftlichen Strukturen zeigt, bildet sich für Gümüşay denn auch in der Architektur der Sprache ab: Der in diesem Fall privilegierte *alte weiße (cis heterosexuelle) Mann*²¹ bestimmt und beharrt auf seiner Perspektive auf die Welt und *benennt* von dort aus »Erfahrungen, Situationen, Ereignisse, Personen und Personengruppen« (SuS 53).²² Hierin zeigt sich die sprachliche Ungerechtigkeit, denn:

»Wenn [...] bestimmte Perspektiven [...] privilegiert werden über andere, wenn ihre eingeschränkte Perspektive hegemonialen Anspruch gewinnt, dann verlieren andere Perspektiven und Erfahrungen ihren Geltungsanspruch. Es ist, als würden sie nicht existieren.« (SuS 49)²³

Woran liegt es sodann, dass die Perspektiven und Erfahrungen von Betroffenen unbenannt bleiben? Dass in einer Gesellschaft nicht privilegierte Personen nicht oder »erst nach langen Kämpfen« (SuS 53) sich die Sprache, die sie längst sprechen, zu eigen machen können bzw. dürfen? Dass dies nicht oder nur mit viel Mühe geschieht, liegt für Gümüşay in der Dualität zwischen den sogenannten »Benannten« und »Unbenannten« begründet.²⁴ Im Zentrum der Überlegungen Gümüşays zur Reziprozität zwischen Sprache und politischer Unmenschlichkeit steht das Bild, wonach die Sprache einem Museum vergleichbar ist. In diesem Museum der Sprache gibt es ausschließlich zwei Kategorien von Menschen, die Gümüşay klar voneinander zu unterscheiden weiß: die »Unbenannten« und die »Benannten«. Es ist dieses Bild, in dem die aktivistische Position Gümüşays am stärksten greifbar wird und bezüglich deren Ausführungen Gümüşay sich darum die Frage gefallen lassen muss, ob sie zu Übertreibungen neigt, vor allem aber, ob sie nicht selbst sprachlich reproduziert, was sie eigentlich abzuschaffen versucht.

21 Anhand des Begriffs *alter weißer Mann* erläutert Gümüşay, wie privilegierte Menschen in der Regel darauf reagieren, wenn ihnen ihre Individualität aberkannt wird, indem sie zu einer Kategorie zusammengefasst werden: Es bebt und die Benennung erfährt Widerstand, denn die »Beherrschten bezeichnen die Herrschenden und offenbaren damit nicht nur, wie spezifisch und unterdrückend Sichtweisen sein können, die sich als neutral verstehen, sondern verdeutlichen das Prinzip der Zuschreibung selbst« (SuS 49). Zu den Stärken und Schwächen des Begriffs vgl. Passmann, *Alte weiße Männer*.

22 Vgl. Spender, *Man made language*, 4: »For centuries men [...] have been checking with each other and confirming the accuracy and adequacy of their descriptions and explanations of the world – and woman – and without any consultation with women. So they [...] have agreed on the soundness and suitability of describing and explaining women as innately passive and polite, despite the protests of individual woman that they did not feel innately passive and polite [...].«

23 Vgl. Spender, *For the record*, 10f.

24 Die sog. Benannten und Unbenannten stehen hier und im Folgenden in einfachen Anführungszeichen, weil ich diese sprachliche Kategorisierung später kritisieren werde. Damit ist bereits im Schriftbild angezeigt bzw. vorweggenommen, dass der postulierte Dualismus nicht unproblematisch ist.

3.2. Denn sie wissen (nicht), dass sie über sie statt mit ihnen sprechen – oder: Die ›Benannten‹ und ›Unbenannten‹ im Museum der Sprache

Das Gümüşay'sche Museum der Sprache ist ein Ort, an und in dem die Welt erklärt wird. Hier lässt sich in Welten eintauchen, die einer_einem unvertraut sind, die mensch nie selbst erlebt hat. Im Museum der Sprache sind »Objekte, Lebewesen und Pflanzen aus allen Kontinenten, aber auch Ideen und Theorien, Gedanken und Gefühle, Fantasien und Träume [...] [.] [l]ängst Vergangenes, aber auch Hochaktuelles« (SuS 53) aufbereitet, geordnet und kategorisiert. An diesem Ort gilt: »Je mehr Zeit Sie dort verbringen, desto mehr Dinge begreifen Sie.« (SuS 53) Innerhalb dieses Museums gibt es für Gümüşay ausschließlich zwei Kategorien Menschen: die ›Benannten‹ und die ›Unbenannten‹. Die ›Unbenannten‹ fühlen sich an diesem Ort zuhause, sie können unbeschwert und frei durch die verschiedenen Ausstellungen schlendern, denn »es ist für Menschen wie sie gemacht« (SuS 53). Mehr noch: Die ›Unbenannten‹ sind selbst die Kurator_innen des Museums, welches die Welt aus ihrer Perspektive zeigt. »Sie entscheiden darüber, was gezeigt wird und was nicht, sie geben den Dingen Namen, ordnen ihnen Definitionen zu.« (SuS 53) Obwohl sie selbst ›Unbenannte‹ sind, machen sie von der »Macht der Namensgebung« Gebrauch, sie sind folglich auch »Benennende« (SuS 54). Als solche sind sie davon überzeugt, dass das Museum der Sprache die Welt zur Gänze darstellt und ihnen eröffnet wird. Das ist indes ein Trugschluss, denn was hier erfasst wird, ist lediglich das, »was die Benennenden selbst erfassen – so weit, wie deren Sinne und Erfahrungen reichen. Nicht weiter« (SuS 54). Auch diejenigen, die ›Unbenannte‹ sind, von der Funktion als Benennende aber keinen Gebrauch machen, merken in der Regel nicht, »dass ihr Blick auf die Welt durch den anderer Menschen gelenkt wird« (SuS 54). Dass die Benennenden so frei und unbeschwert durch die Ausstellungen gehen, zeigt sich gemäß Gümüşay nur dann, wenn die andere Kategorie von Menschen in diesem Museum in den Blick kommt: die ›Benannten‹.

»Sie sind zuerst einfach nur Menschen, die auf irgendeine Weise von der Norm der Unbenannten abweichen. Anomalien im Weltbild der Unbenannten. Nicht vorhergesehen. Fremd. Anders. Manchmal auch einfach nur ungewohnt. Unvertraut. Sie erzeugen Irritationen. Sie sind nicht *selbstverständlich*.« (SuS 54)

Bevor Menschen zu ›Benannten‹ werden, sind sie Menschen. Doch als solche sind sie verbaliter nicht *selbst-verständlich*. Weil darum die ›Unbenannten‹ diese nicht selbstverständlichen Menschen verstehen wollen, benennen sie sie, d.h., sie machen sie zu ›Benannten‹. Der Moment des Benennens ist allerdings verkürzt: Die ›Unbenannten‹ wollen, so Gümüşay, an den ›Benannten‹ nur verstehen, was sie von ihnen selbst unterscheidet. Sie wollen die ›Benannten‹ darum »nicht als Einzelne, sondern im Kollektiv« (SuS 54) verstehen. Sobald die ›Unbenannten‹ im Zuge ihrer Analyse und Inspizierung die Merkmale und Eigenschaften der ›Benannten‹ gefunden haben, »die den Unbenannten an ihnen bemerkenswert erscheinen«, werden die ›Benannten‹ von den ›Unbenannten‹ »mit einem Kollektivnamen und einer Definition« (SuS 54) versehen. Für Gümüşay, und spätestens hier tritt die aktivistisch geprägte Position unmissverständlich zutage, ist das der Moment, in dem aus Menschen ›Benannte‹ werden, sie gar als »Menschen entmenschlicht werden« (SuS 54). Denn Gümüşay postuliert, dass die ›Benannten‹ fortan »sorgfältig

tig kategorisiert in Glaskäfigen, beschriftet mit ihrem Kollektivnamen« (*SuS* 54), leben.²⁵ Kurzum: Die Dehumanisierung geschieht durch sprachliche Rubrizierung.²⁶

Lässt sich das wirklich so behaupten oder unterläuft Gümüşay hier ein Kategorienfehler? Ist es nicht viel eher die *Anerkennung* der Menschlichkeit, nicht die Menschlichkeit selbst, die durch die Benennung verloren geht? Oder anders gefragt: Ist es nicht die soziale Bestätigung als Individuum, die hinter der Kollektivbezeichnung zurücktritt? Denn das, was für die ›Unbenannten‹ selbst »die Grundlage ihres Seins ist« (*SuS* 55), ihre Individualität, wird den ›Benannten‹ nicht *zugestanden*, zumal das, was sie von nun an sagen oder tun, nicht auf sie selbst, sondern »auf das Kollektiv zurückgeführt« (*SuS* 54f.) wird. Wenn darum Gümüşay, »eine sichtbare Muslimin«, bei Rot über die Straße geht – so veranschaulicht sie die Problematik –, »gehen mit mir 1,9 Milliarden Muslim*innen bei Rot über die Straße. Eine ganze Weltreligion missachtet gemeinsam mit mir die Verkehrsregeln« (*SuS* 65). Wenn aber Individualität Menschen nicht zugestanden wird, die von der Norm abweichen, wird sie zu einem Privileg.

»Für diejenigen, die inspiert werden, die benannt werden, die eingesperrt sind in den Definitionen der Benennenden: *Die jüdische Frau. Der Schwarze Mann. Die Frau mit Behinderung. Der Mann mit Migrationshintergrund. Die muslimische Frau. Der Geflüchtete. Die Homosexuelle. Die Transfrau. Der Gastarbeiter.*« (*SuS* 63)

Mit dem Dasein in den Glaskäfigen lässt sich als ›Benannte_r‹ in zweifacher Weise umgehen: Zum einen können die ›Benannten‹ versuchen, daraus auszubrechen. Zum anderen können sie darum bemüht sein, innerhalb der Grenzen des Käfigs den Kollektivnamen und die Definitionen durch andere Aspekte wenigstens zu erweitern oder abzuschwächen. Der Ausbruch kann gemäß Gümüşay in zwei Richtungen verlaufen. *Entweder* ver-

25 Vgl. Gouma, Ich bin die Flüchtlinge, die als aus Syrien Geflüchtete in Deutschland nur noch als Kollektiv, nämlich als »die Flüchtlinge« wahrgenommen wird: »Ich habe durch den Krieg Freunde und Verwandte verloren, Wohnung, Job, Auto, meine Vergangenheit und meine Heimat. Aber ein Verlust, den ich erst später gespürt habe, ist meine Individualität, die ich am Schlauchboot an den Grenzen Europas zurückgelassen habe.«

26 Worauf Gümüşay nicht reflektiert, ist, dass das Empfinden, in einem Glaskäfig zu sein, für Menschen, die einer Minderheit angehören, auch daraus resultiert, dass sie Angst haben, mit ihrem Verhalten von der Dominanzgesellschaft abzuweichen. Sie versuchen gerade aufgrund vorgängiger sprachlicher Kategorisierungen diesen nicht zu entsprechen, um sich nicht als solche gleichsam zu entlarven. Vgl. dazu etwa Eribon, Rückkehr, 47: »Wenn ich mich im öffentlichen Raum befinde, überwache ich meine Redeweise und meine Gestik (in der U-Bahn, wenn ich abends auf die Straße gehe, auf Reisen...). Schwul zu sein (und das Gleiche gilt für andere inferiorisierte ›Kategorien‹: Lesben, Transgender, Schwarze, Juden usw.) bedeutet, jederzeit verwundbar, jederzeit Beleidigungen oder Aggressionen ausgesetzt zu sein. Mehr noch, es heißt, in seinem tiefsten Inneren von einer geradezu ontologischen Verletzbarkeit bestimmt zu sein [...].« Eribon geht in seinen Reflexionen indes noch einen Schritt weiter zurück, insofern er zu bedenken gibt, dass etwa homophobe Schimpfworte Schwule treffen und unterbewusst einen Einfluss auf ihre eigene Entwicklung haben, ehe die Betroffenen wissen, dass die Kategorien sie selbst gleichsam existentiell angehen: »Schwul zu werden heißt, sich ins Feuer von Vokabeln zu stellen, die man tausendmal gehört hat und deren verletzende Kraft man schon lange kennt, weil man ihnen, noch bevor sie einen bewusst und tatsächlich treffen, potenziell längst ausgesetzt ist. Eine stigmatisierte Identität geht einem voraus. [...] Es ist ein Begehren, das von einer Zerbrechlichkeit und einer bewussten, immer und überall verspürten Verletzlichkeit gekennzeichnet ist [...].« (A.a.O., 192.197.)

ursacht er »so viel Empörung, Aggression und Gewalt«, »dass die Benannten meist zurückschrecken« (SuS 56). Die Reaktionen des Ausbruchs weisen die ›Benannten‹ gleichsam in die Schranken und drängen sie so zurück in den Käfig. Dort orientieren sie sich nun noch viel strikter an den Kollektivnamen und Definitionen, die ihnen zugewiesen wurden. »Bis sie schließlich zu Karikaturen ihrer selbst werden. Zu Stereotypen.« (SuS 56) Oder der Ausbruch führt dazu, dass die ›Benannten‹ – nachdem sie »die Freiheit für einen kurzen Moment einatmen« (SuS 57) –, einer erneuten Inspektion der Benennenden ausgesetzt sind: Die ›Benannten‹ werden durchlöchert mit

»Fragen: zu der Farbe ihrer Haut, der Beschaffenheit ihrer Haare, den Fähigkeiten ihres Körpers, zu ihrer Kleidung, ihrer Kopfbedeckung, ihren Sexualorganen, ihren sexuellen Präferenzen. Mit Fragen, die ihren Verstand, ihre Vernunftbegabung, ihr Menschsein in Frage stellen« (SuS 57).

Der Schlüssel in die Freiheit ist die Sprache, denn im Sprechen, so die Hoffnung der ›Benannten‹, können die Kollektivnamen und Definitionen infrage gestellt, erweitert, gar aufgehoben werden. Die Problematik ist allerdings, dass gemäß Gümüşay die Fragen so gestellt sind, »dass jede Antwort die Kategorie bestätigen muss« (SuS 57). Das bedeutet, dass beispielsweise die Fragen an *eine* muslimische Frau dazu dienen zu verstehen, »wie alle anderen funktionieren« (SuS 67).²⁷ Der Käfig wird damit nicht aufgelöst, sondern bestenfalls ein wenig größer gemacht.²⁸ Gümüşay erzählt davon, wie sie jahrelang aufgefordert wurde, »Bücher und Texte über *die* muslimische Frau zu schreiben« (SuS 68), und wie sie erst spät realisierte, dass, so gut ihre Absicht auch gewesen wäre, ein solches Buch »keine Aufklärung und keine Freiheit gebracht, sondern nur die Gefangenschaft der darin Beschriebenen weiter manifestiert« (SuS 69) hätte. Denn solange ›Benannte‹ nur sprechen, wenn sie von den ›Unbenannten‹ nicht nur dazu aufgefordert werden, sondern ihnen auch klar gesagt wird, *worüber* sie zu sprechen haben, »so lange werden [sie, MK] [...]

27 Die Fragen der ›Unbenannten‹ sind oft Ausdruck einer Neugier. Gümüşay veranschaulicht diese Wahrnehmung anhand *der* muslimischen Frau, die »eines der beliebtesten Objekte der westlichen Neugier« (SuS 67) ist. So beschreibt die US-amerikanische Sara Yasin, dass sie erst im Moment, in dem sie nach Jahren ihr Kopftuch in der Öffentlichkeit nicht mehr trug, nicht mehr beweisen musste, Amerikanerin zu sein (dies., Muslims Shouldn't). Wenn sich muslimische Frauen durch ihre Kleidung dem Blick der Neugier verwehren, führt dies bei den ›Unbenannten‹ zu Irritation und Aggression. Vgl. dazu Fanon, Aspekte, 28: »Eine Frau, die sieht, ohne selbst gesehen zu werden, erzeugt im Kolonisator ein Gefühl der Ohnmacht. Es gibt keine Wechselbeziehungen. Sie gibt sich nicht hin, verschenkt sich nicht, bietet sich nicht dar. Der Algerier hat zu der algerischen Frau eine insgesamt klare Einstellung. Er sieht sie nicht; ja, er versucht, die Frau nicht zu beachten. Es gibt bei ihm weder auf der Straße noch im Freien dieses der zwischengeschlechtlichen Begegnung entsprechende Betragen, das sich im Auftreten, in der Körperhaltung, in den verschiedenen Verhaltensweisen, an die uns die Phänomenologie der Geschlechter gewöhnt hat, beschreiben läßt. Der der Algerierin gegenüber tretende Europäer dagegen will sehen. Er reagiert aggressiv vor dieser Einschränkung seiner Wahrnehmung. Die Aggressivität tritt in den strukturell ambivalenten Verhaltensweisen und im Traummaterial zutage, das man gleichermaßen beim normalen wie bei dem an neurotischen Störungen leidenden Europäer beobachtet.«

28 Vgl. Weber, Muslim, die unter diesem Gesichtspunkt Gümüşays digitalen Aktivismus analysiert, allerdings zum Schluss kommt, dass sie damit die Kollektivnamen und Definitionen durchaus aufzusprenken vermag. Webers Aufsatz erschien vier Jahre bevor *Sprache und Sein* veröffentlicht wurde.

nicht wirklich gehört werden« (*SuS* 71).²⁹ Sie bleiben Inspizierte, die den Panzer des Stereotyps zu tragen haben.³⁰ Noch an der Stelle, an der die Sprache in die Freiheit aus dem Käfig führen könnte, vollzieht sich ein Sprechen *über* statt *mit* den ›Benannten‹. Wo ein Zeugnis Menschen zu Recht und Gerechtigkeit verhelfen könnte, wird von den Hörenden des Zeugnisses nur das wahrgenommen, was ihre Vorurteile oder ihre angebliche Toleranz den ›Benannten‹ gegenüber bestätigt. Anders formuliert: Die genannten linguistischen Lücken sind ein Ausdruck des Machtgefälles zwischen ›Unbenannten‹ und ›Benannten‹, denn Letztere haben gemäß Gümüşay nicht für sich selbst, sondern für ein Kollektiv zu sprechen.

Von der angeblichen Freiheit der Sprache, d.h. der Annahme, dass Sprache in die Freiheit führt, ist an dieser Stelle von Gümüşays Ausführungen nichts zu hören. Im Museum der Sprache gibt es für Gümüşay erst einmal nur eine Dichotomie, die sich nicht auflösen scheint, sondern sich immer wieder selbst bestätigt. Das Sprechen für ein Kollektiv macht darum gemäß Gümüşay Subjekte zu Objekten. Diese Wahrnehmung steht allerdings durchaus in Analogie zu Emcke. Denn diese moniert, dass, wer Menschen, die Zeug_innen von extremem Unrecht und Gewalt werden, vorschnell als Opfer und damit einem Kollektiv zugehörig wahrnimmt, selbst noch einen Beitrag zur Verstummung der Zeug_innen leistet. Dem entsprechend kritisiert Gümüşay, dass, wenn ausschließlich die Majorität einer Gesellschaft über die Architektur der Sprache bestimmt, Minoritäten nicht nur ihrer Individualität beraubt, sondern letztlich sprachlos gemacht werden. Diese Stummmachung der ›Benannten‹ durch die ›Unbenannten‹ trägt denn für Gümüşay »den mächtigsten Namen überhaupt: Wissen« (*SuS* 58). Das Wissen, so die wissenschaftstheoretisch freilich nicht haltbare These Gümüşays, »ist die Norm, die sich nicht erklären muss und zugleich alles, was davon abweicht, zur Erklärung zwingt – ein Mechanismus, der sich durch so viele gesellschaftliche Konstellationen zieht« (*SuS* 58).³¹ Demgegenüber versteht Gümüşay das Wissen der ›Benannten‹ als ein »Wissen ohne Wert« (*SuS* 79).

29 Vgl. *SuS* 57: » Ich bin eine Benannte. Eine, die untersucht, analysiert, inspiziert wird. Die im Alltag, aber auch auf Konferenzen, in Panels oder Interviews verwundert gefragt wird, wie das denn gehe: Islam und Feminismus, Kopftuch und Emanzipation, Religiosität und Bildung. Weil die bestehenden Kategorien einfach nicht passen. Ich bin eine von denen, die diese Inspektionen jahrelang über sich ergehen ließen.«

30 Vgl. *SuS* 69: »Ein Stereotyp ist wie ein Panzer. Doch er schützt nicht diejenigen, die ihn tragen, sondern die Ignoranz der Außenstehenden. Stereotype sind Panzer der Ignoranz, die die Ignorierten zu tragen haben. Sie wiegen schwer, sie belasten ihre Träger*innen und zwingen sie in schwachen, menschlichen Momenten in die Knie.«

31 Vgl. Criado-Perez, *Invisible Women*, 23, die diesen Zusammenhang anhand der angeblichen Norm des Weiß- und Männlich-Seins gezeigt hat: »Whiteness and maleness are implicit. They are unquestioned. They are the default. And this reality is inescapable for anyone whose identity does not go without saying, for anyone whose needs and perspective are routinely forgotten. For anyone who is used to jarring up against a world that has not been designed around them and their needs.«

In seinem Buch *Vor dem Denken* erörtert der Psychologe John Bargh, inwiefern das Denken und Handeln von Menschen durch soziale Kategorisierungen beeinflusst wird.³² Dabei weist er nach, dass von Stereotypen betroffene Kinder diese schon im Vorschulalter internalisieren und in der Folge ihr Denken und Handeln davon beeinflusst ist.³³

»Die Bilder, die sie prägen, sind in Menschen also schon verankert, bevor sie sich überhaupt bewusst mit ihnen auseinandersetzen können. Verzerrte Fremdbilder werden zu Selbstbildern und definieren den Horizont ihrer Möglichkeiten.« (SuS 80)³⁴

Kinder, die selbst oder deren Eltern und soziales Umfeld aufgrund ihres Aussehens, ihres Denkens und Handelns von der herrschenden Norm einer Gesellschaft abweichen, lernen darum schon von klein auf, die Fragen der ›Unbenannten‹ zu beantworten. Ihr »Erfolg in dieser Gesellschaft ist daran gekoppelt, wie gut und befriedigend sie das tun. Also eignen sie sich Wissen an, perfektionieren ihre Antworten, die mit der Zeit immer eloquenter werden« (SuS 81). Das aber bedeutet, dass das Wissen, das sie sich aneignen, nicht nur ihre Sprache, sondern auch ihr Sein beeinflusst, es »formt sie zu anderen Menschen, als sie ohne die Fragen geworden wären« (SuS 81). Davon abgesehen zeigt sich für Gümüşay die Problematik dieses Wissens aber nun auch darin, dass es nicht eigentlich

32 Vgl. die Untersuchungen Steeles und Aronsons, die nachgewiesen haben, wie sich soziale Diskriminierungen und Stereotype auf Leistungen im akademischen Bereich meist in negativer Weise auswirken (dies., Stereotype). Vgl. dazu auch Meisner, A meta-analysis.

33 Vgl. Bargh, Vor dem Denken, 78–86. Bargh stützt sich dabei auf eine amerikanische Studie (Ambady/Shih/Kim/Pittinsky, Stereotype susceptibility), welche die Auswirkungen von zwei in den USA weit verbreiteten Stereotypen untersucht hat, nämlich dass Mädchen schlecht und Asiaten gut in Mathematik seien. Die Forscher_innen der Studie untersuchten, was die Stereotype für Auswirkungen auf US-amerikanische Mädchen mit asiatischer Herkunft haben. Die 81 asiatisch-amerikanischen Mädchen wurden in drei Gruppen aufgeteilt, bevor sie einen altersgemäßen Mathematik-Test absolvierten. Der ersten Gruppe wurde vor dem Test ein Bild zweier asiatischer Kinder beim Reis-Essen mit Stäbchen zum Ausmalen gegeben. Die zweite Gruppe erhielt zum Ausmalen ein Bild mit einem Mädchen und einer Puppe. Und die dritte Gruppe bekam ein Landschaftsbild. Die erste Gruppe schloss überdurchschnittlich, die zweite unterdurchschnittlich und die dritte durchschnittlich gut ab. Die Ergebnisse zeigen, dass die aktivierten Stereotype nicht nur die Leistung beeinflussten, sondern gleichsam bereits Teil des Selbstverständnisses der Kinder waren, bevor sie sich überhaupt bewusst mit den Stereotypen auseinandersetzen konnten: »When asked whether boys or girls were better at math or if they were all the same, the majority of children (75 %), regardless of their age, responded that boys and girls were the same. There were also no significant differences in opinions about whether Asians were better at math, Caucasians were better at math, or the two groups were the same. Thus [...] implicit stereotypes affected behavior even when the stereotypes were not explicitly endorsed [...].« (A.a.O., 387f.) Vgl. auch Bargh/Chen/Burrows, Automaticity.

34 Dabei reflektiert Gümüşay nicht nur darauf, wie negative Stereotype, sondern auch vermeintlich positive Bilder von sozialen Gruppen negative Folgen für die Betroffenen haben. Am Beispiel des Stereotyps der starken Schwarzen Frau (engl. *strong black woman*) in den USA, »das Schwarze Frauen als von Natur aus stark, aufopfernd, resilient und selbstständig fasst« (SuS 89), zeigt Gümüşay, dass das vermeintliche positive Bild einerseits den Umgang mit Stress verhindern und Depressionen verschlimmern kann (vgl. Donovan/West, Stress). Andererseits führt das Bild im medizinischen Bereich dazu, dass Schwarze Frauen anders behandelt werden, weil eine beachtliche Zahl des medizinischen Personals glaubt, jene hätten ein geringeres Schmerzempfinden (vgl. Hoffman/Trawalter/Axt/Norman, Racial bias).

als Wissen zählt. Denn: »Es ist der Preis, den sie für ihre Andersartigkeit zahlen müssen.« (SuS 81) Die Inspektion der ›Benannten‹ durch die ›Unbenannten‹ bringt Ersteren sodann »keine gesonderte Anerkennung«, ihr Wissen ist, wie vorweggenommen, ein »Wissen ohne Wert« (SuS 81). Die ›Unbenannten‹ schreiben den ›Benannten‹ vor, was sie zu wissen haben. Es zeigt sich darin gleichsam das, was Emcke als die »Unschuld des Nicht-Wissens« (ZuG 99) bestimmt, die es in einer gerechten Gesellschaft eigentlich nicht geben darf. Das Wissen der ›Benannten‹ ist folglich nicht primär Ausdruck des Suchens und Findens von Antworten auf *eigene* Fragen, sondern es dient gleichsam einer Apologetik des Überlebens. Die Problematik der Apologetik aber ist, dass sie reaktionär ist, d.h., sie reagiert immer nur auf das, was den Betroffenen aufgrund von Stereotypen – also Kollektivnamen und Definitionen der ›Unbenannten‹ – zur Last gelegt wird. Damit wird die Logik der ›Unbenannten‹ letztlich von den ›Benannten‹ mitaufrechterhalten³⁵ – ganz im Sinne von Nietzsches Diktum »Wer davon lebt, einen Feind zu bekämpfen, hat ein Interesse daran, daß er am Leben bleibt«³⁶.

Das grundsätzliche Dilemma im Kontext der Zeug_innenschaft, dass Zeug_innen über ein bestimmtes Wissen verfügen, dieses aber nur in eigener Person und damit subjektiv wiedergeben können, taucht hier wieder auf. Gümüşays Überlegungen stehen einerseits in Analogie zu Derridas asymmetrischer Reziprozität des Seins und Wissens der Zeug_innen,³⁷ andererseits wird diese von Gümüşay im Kontext gesellschaftlicher Ungerechtigkeiten noch verschärft. Anstatt das Sein der ›Benannten‹ als gesetzt vorzusetzen, setzen die ›Unbenannten‹ ihr eigenes Wissen an den Anfang ihrer Bewertung dessen, was die ›Benannten‹ bezeugen. Allerdings: Was Gümüşay an dieser Stelle unter Wissen versteht, ist bestenfalls Pseudo-Wissen, denn bei genauerem Hinsehen entlarvt es sich als unbegründete Vorurteile.³⁸ Trotzdem zeigen Gümüşays Überlegungen, dass auch bei ihr Unbetroffene mit ihren Fragen einer Verwertbarkeit von dem, was die Betroffenen bezeugen, anheimfallen. Die Verschärfung der Position Derridas durch Gümüşays Reflexionen zeigt sich darin, dass die bezeugte Erfahrung der ›Benannten‹ bei den ›Unbenannten‹ in der Tat eine Gewissheit und ein *falsches* Wissen begründet. Jedoch nicht in der Weise, dass die ›Unbenannten‹ durch die ›Benannten‹ hindurch auf die Tatsachen sehen, sondern die Fragen der ›Unbenannten‹ zielen ausschließlich darauf, bereits vorhandenes, jedoch falsches Wissen, d.h. Vorurteile zu bestätigen. Das Zeugnis hat in der Gümüşay'schen Logik keinen eigentlichen Mehrwert, womit sie sich gleichsam selbst ins Wort fällt, soll Sprache doch in die Freiheit führen. Hinzu kommt, dass

35 Vgl. SuS 86: »So sind es nicht nur Unbenannte, die die Käfige der Benannten aufrechterhalten. Auch die Benannten selber erhalten ihre Käfige. Indem sie den Bildern entgegentreten, die sich die Benennenden von ihnen machen, zeichnen sie selbst kollektive Bilder von sich, die weniger dämonisierend sind, positiver – aber auch in diesen Bildern kommen sie in ihrer Individualität und Menschlichkeit nicht vor. Das Kollektiv wird anders benannt, aber es befreit sich nicht von der Benennung als solcher.« Ob Stereotype für richtig gehalten werden, ist darum nicht ausschließlich entscheidend. Alleine ihr *Bewusstsein* hat bereits Einfluss und Auswirkungen auf die Menschen, die sie angeblich betreffen. Vgl. dazu ausführlicher Steele, Whistling Vivaldi.

36 Nietzsche, Menschliches, 531.

37 S. oben II.5.2.

38 Vgl. zur sozialpsychologischen Vorurteilsforschung allgemein Allport, The nature.

das Zeugnis der ›Benannten‹ sich bei den ›Unbenannten‹ nicht als Lévinas'sche Heimsuchung ereignet, als würde das Wissen der ›Benannten‹ unbequem in die angebliche Normalität der ›Unbenannten‹ hereinragen. Das angebliche Wissen, das die ›Unbenannten‹ aufgrund ihrer Befragung der ›Benannten‹ gewinnen, mag neue Aspekte zutage fördern. Aber die Aspekte gelten ausschließlich der Perspektivierung bereits vorhandener Vorurteile – und entlarven sich damit als Unwissen. Was, wie gezeigt, Lévinas fordert, dass nämlich die Zeug_innen und nicht ihr Auditorium den Prozess der Zeug_innenschaft eröffnen,³⁹ ist in gesellschaftlichen Strukturen, in denen zwischen ›Unbenannten‹ und ›Benannten‹ unterschieden wird, nicht gewährleistet, weil das Sprechen der ›Benannten‹ oft ein reaktionäres, apologetisches ist. Es ist die »Verteidigungshaltung, die uns [sc. die Benannten] zwanghaft homogenisiert« (*SuS* 130). »Was also tun?« (*SuS* 130), fragt Gümüşay und antwortet:

»Wir müssen aufhören zu reagieren. Und stattdessen die Themen und Fragestellungen auf die Tagesordnung setzen, die uns als Gesellschaft voranbringen. Denn die reaktive Haltung überlässt das politische Spielfeld den Agierenden. Und wir verkommen zu den ewig Getriebenen.« (*SuS* 131)

Doch ist es nicht auch und gerade ein solches Sprechen der ›Benannten‹, vor allem aber Gümüşays starker Dualismus zwischen den Benannten und Unbenannten – in Gümüşays Schriftbild stets ohne Anführungszeichen –, der die genannten gesellschaftlichen Strukturen unterstützt? Wie viel Verantwortung für ein gerechte(re)s Sprechen übernimmt Gümüşay selbst, wenn sie diese Dichotomie mit ihrer Begrifflichkeit von Benannten und Unbenannten gleichsam fortschreibt?

In der Unterscheidung von ›Benannten‹ und ›Unbenannten‹ zeigt sich zugleich die Stärke als auch die Schwäche von Gümüşays Position, insofern ihre Ausführungen eine Gemengelage emotionaler und intellektueller Aspekte sind. Indem Gümüşay diese beiden nämlich nicht voneinander unterscheidet – von Trennung ist nicht die Rede – bzw. konstruktiv aufeinander bezieht und kritisch reflektiert, kommt es zu problematischen Spannungen in ihrer Argumentation. Die Stärke des Gümüşay'schen Ansatzes liegt darin begründet, dass sie anschaulich darzustellen vermag, inwiefern Kategorisierungen dazu führen, dass Menschen ihrer Individualität beraubt werden. Wenn Menschen nicht zuerkannt wird, ein Individuum zu sein, können sie ihre Funktion als Zeug_innen immer nur kollektiv wahrnehmen. Insofern Gümüşay sich selbst als Benannte versteht und als solche spricht, ist ihr Zeugnis erst einmal ernst- und wahrzunehmen, d.h. aufmerksam zu hören. *Sprache und Sein* ist ein Zeugnis einer Betroffenen, der jedes Recht zusteht, sich derjenigen Emotionen zu bedienen, welche das Überhören ihrer Zeug_innenschaft bei ihr auslösen. Gegenüber diesem Zeugnis ist kein *tone policing*⁴⁰ zu betreiben. Was ist damit gemeint?

39 S. oben II.4.6.

40 Vgl. Oluo, *So You Want*, 205f.: »Tone policing is when someone (usually a privileged person) in a conversation or situation about oppression shifts the focus of the conversation from the oppression being discussed to the way it is being discussed. Tone policing prioritizes the comfort of the privileged person in the situation over the oppression of the disadvantaged person.« Der Begriff, der sich in den 2010er Jahren etabliert hat und vor allem in feministischen und anti-rassistischen Bewegungen zur Kritik an Diskursmentalitäten herangezogen wird, wird zuweilen dafür kritisiert,

Marginalisierte Menschen, die beispielsweise in Gesprächen auf diskriminierende Sprache hinweisen oder über unterdrückende Systeme informieren, hören als Reaktion auf ihr Zeugnis immer wieder den Satz: »Das kann man aber auch netter sagen!«⁴¹ Der Diskurs wird damit vom eigentlichen Thema zu einem ganz anderen verschoben. Statt den Inhalt der geäußerten Kritik zu kommentieren oder Kritik an der Kritik zu äußern, stürzen sich Menschen auf den emotionalen Tonfall und werten damit nicht nur das Zeugnis der marginalisierten Person ab, sondern stellen diese auch aktiv stumm, zumal der anschließende Diskurs sich nicht mehr um die Sache, sondern um die Emotionalität des Zeugnisses dreht. Die Kritik am Tonfall aber zeigt, dass Menschen anscheinend nur unter bestimmten Bedingungen bereit sind, den Zeug_innen zuzuhören und ihr Zeugnis zu hören. An den Grenzen des Verstehbaren aber gilt: »It is one thing to know [something, MK] intellectually, and quite another to feel it emotionally.«⁴² Das bedeutet: Auf der Ebene der Emotionalität, in der Gümüşay gerade auch in *Sprache und Sein* und insbesondere in ihren Ausführungen zum Bild der Sprache als Museum spricht, ist eine Kritik an ihrer Position unangebracht. Dass die dichotome Gegenüberstellung von Benannten und Unbenannten eine für Gümüşay als Betroffene täglich empfundene Realität ist, muss von Unbetroffenen gehört werden, damit sie sich ihrer eigenen, strukturellen Verstrickung in diese Ungleichbehandlung erst einmal bewusstwerden. Als Betroffene und allemal als Aktivistin wählt Gümüşay dafür eine stark dualistische Sprache. Doch kein *tone policing* zu betreiben heißt nun keinesfalls, dass auf *intellektueller*, d.h. inhaltlicher Ebene nicht Kritik an einem Zeugnis geäußert werden kann, zuweilen gar muss. Und in dieser Hinsicht muss sich Gümüşay durchaus Kritik gefallen lassen, weil sie diese paradoxe Situation zu wenig reflektiert, nämlich dass sie mit Kategorisierungen arbeitet, die zwar durch die Ausgrenzung überhaupt entstanden sind, durch Gümüşays Sprachgebrauch aber weiter zementiert werden. Anders formuliert: Das Problem ihrer Argumentation ist, dass Gümüşays dualistische Sprache auch zu *inhaltlichen* Dualismen führt, die nicht nur problematisch, sondern letztlich selbstwidersprüchlich sind.

Zwar ist auch auf dieser Ebene Gümüşay zugutezuhalten, dass ihre Unterscheidung von ›Benannten‹ und ›Unbenannten‹ allem voran zeigt und durchaus begründet nachzuweisen vermag, dass es innerhalb einer Gesellschaft ein Machtgefälle gibt. Es besteht darin, dass es eine Norm gibt, die sich diversen Benennungen gegenüber behaupten und an ihrer Selbstdeutung festhalten kann, wohingegen andere Menschen, die von der Norm abweichen, nicht selten eine Fremdzuschreibung so sehr internalisieren, dass ihnen die Möglichkeit geraubt wird, sich selbst überhaupt noch anders sehen zu können. Doch bereits diese Formulierungen machen klar, und darin zeigt sich die Schwäche von Gümüşays Position, dass das genannte Machtgefälle inhaltlich betrachtet

gleichsam selbst *tone policing* zu betreiben, nämlich indem er vorschreibt, wie die Unbetroffenen *nicht* zu reagieren haben (vgl. etwa Vipond Brink, *Calling Out*).

41 In den Diskursen um soziale Gerechtigkeit werden darum die Betroffenen nicht selten als Störende wahrgenommen. »Wenn beispielsweise Roma-Personen Antiziganismus thematisieren, dann werden sie dafür angegriffen, überhaupt aus ihrer Betroffenen-Perspektive heraus zu argumentieren.« (SuS 175) Paradoxerweise bleibt ihnen oft keine andere Möglichkeit. Vgl. dazu Emcke, Raus bist du: »Wer sich wehrt gegen Ungleichbehandlung oder Ausgrenzung, muss notgedrungen oft in Kategorien argumentieren, die selbst erst durch die Ausgrenzung entstanden sind [...].«

42 Adichie, *We should*.

nicht vom sprachlich behaupteten Dualismus ausgehen kann: Kein einziger Mensch ist ausschließlich unbenannt oder benannt. Vor allem aber: Es gibt keine per se Unbenannten. Es ist etwas genuin Menschliches und gehört zur Sprache an sich, dass wir andere Menschen – und uns selbst – benennen. Wenn Menschen von anderen Menschen in der Perspektive der dritten Person sprechen, benennen sie einander – die Grammatik der Sprache lässt ihnen gleichsam keine andere Wahl. Indem Gümüşay über ihr Dasein als Benannte und damit aus der Perspektive der dritten Person schreibt, begibt sie sich darum *auf intellektueller Ebene* in einen performativen Selbstwiderspruch: Die passiv ›Benannte‹ benennt sich selbst und schreibt damit genau das fort, was sie eigentlich kritisiert. Wider Willen nimmt sie die Rolle derjenigen ein, gegen die sie anzugehen versucht. In dieser Hinsicht ist die Einteilung in Benannte und Unbenannte ebenfalls als Stereotyp auszuweisen, zumal sie die Sozialität der Zeug_innenschaft verkennt, nämlich gegenseitig voneinander abhängig zu sein, und das in *beide* Richtungen. Wie aber kann das Machtgefälle sichtbar gemacht und kritisiert werden, ohne selbst Stereotype zu produzieren oder sie fortzuschreiben, weil an einer dualistischen Sprache festgehalten wird?

Eine mögliche Antwort: indem gleichsam mit und gegen Gümüşay von einer Doppelrolle aller Menschen als Benannte *und* Benennende ausgegangen wird. Damit allerdings gesellschaftliche Ungerechtigkeiten auch sprachlich sichtbar bleiben, sollte der Begriff der ›Unbenannten‹ nicht vorschnell und vollständig aufgegeben werden. Ich votiere darum dafür, den Begriff der Benannten durch denjenigen der ›unbenannt‹ Benannten, den der Unbenannten durch denjenigen der *benannt* ›Unbenannten‹ zu ersetzen. Mit dieser Terminologie wird einerseits die empfundene Realität von Betroffenen ernst genommen, andererseits aber anerkennt sie, dass der empfundene Dualismus nur dort überwunden werden kann, wo er nicht reproduziert wird oder ein neuer an seine Stelle tritt. Interessanterweise wendet sich auch bei Gümüşay im Fortgang ihrer Argumentation gleichsam das Blatt: Nachdem sie ihr Bild der Sprache als Museum ausführlich erörtert hat, gibt sie schließlich doch zu, dass Kategorien für Menschen durchaus notwendig sind, »um uns durch diese komplexe, widersprüchliche Welt zu navigieren« (SuS 133).⁴³ Doch Gümüşay kritisiert, und das eben durchaus zu Recht, dass Kategorien zu Käfigen werden, die eigene Freiheit zur Unfreiheit anderer wird, wenn Menschen glauben, »einen anderen Menschen in seiner ganzen Komplexität abschließend verstehen zu können. Oder gar eine ganze konstruierte *Kategorie* von Menschen abschließend verstanden zu haben« (SuS 134). Kurzum: Was Kategorien zu Käfigen macht, ist für Gümüşay ein »Ab-

43 Vgl. auch Gümüşay, Die Sprachkäfige.

soluthetitsglaube« (SuS 134).⁴⁴ Dieser Absolutheitsglaube lässt sich überwinden bzw. durchbrechen durch ein *gegenseitiges Hören* einerseits und ein *freies Sprechen* andererseits.

»Wenn es [...] schon kein altruistisches Interesse [...] mit den weniger Privilegierten gibt, so lohnt sich zumindest ein Blick auf ihr Erleben, um darin Vorzeichen für die eigene Zukunft zu entdecken. Wer wissen möchte, welche Herausforderungen auf uns alle warten, der sollte jenen genau zuhören, die in der gegenwärtigen gesellschaftlichen Architektur schon jetzt die Leidtragenden sind. Die Armen der Welt, die Ausgegrenzten der Welt, sie kennen die hässlichsten Fratzen der Klimakrise, des Kapitalismus, des Konsumwahns, der sozialen Medien. Es ist manchmal tragikomisch, den Privilegierten dabei zuzuschauen, wie sie über die Herausforderungen der Zukunft grübeln und zugleich all jene ignorieren, die diese Herausforderungen längst erleben, die längst darüber reden und schreiben.« (SuS 107f.)

Mit und über Gümüşay hinaus formuliert: Ein Absolutheitsglaube kann Menschen daran hindern, ein Zeugnis zu hören. Die Zeug_innenschaft von Minderheiten, mag sie auch in seltenen Fällen bereits geschehen – sie reden und schreiben längst darüber –, bleibt ungehört von der herrschenden Norm, die die Macht hätte, die in den Zeugnissen hörbare Ungerechtigkeit abzuschaffen. Doch noch in ihrem Reden und Schreiben, ihrem Zeugnis gesellschaftlicher Ungerechtigkeiten, bleibt die Frage: Wie kann ein Mensch, der als »unbenannt« Benannter gelernt hat, sich (fast) nur durch die Perspektive der benannt »Unbenannten« wahrzunehmen, »nicht nur seine eigene Perspektive finden, sondern diese auch zur Sprache bringen? Wie soll das gehen: *frei* sprechen?« (SuS 146).

3.3. Für die Freiheit und Emanzipation der Sprache: die Gerechtigkeit in der dialogischen Sprache des Zeugnisses

In *Sprache und Sein* erzählt Gümüşay davon, wie sie mit Anfang zwanzig zum ersten Mal eine Morddrohung erhielt. Sie war damals Kolumnistin bei der *taz* und aufgrund des Kommentarbereichs ihrer Kolumnen war sie es gewohnt, mit Hassnachrichten konfrontiert zu werden. Den Drohbrief, den sie per Mail erhielt, fand sie demgegenüber »ziemlich spannend« (SuS 147). Auf zwei Seiten erklärte der Verfasser der »Deutschtürkin«, weshalb er als »Russlanddeutscher« deutscher sei als sie.

44 Ein Ort, an dem die Mechanismen des Absolutheitsglaubens besonders wirksam sind, sind für Gümüşay Fernseh-Talkshows, die sie auch aus eigener Erfahrung kennt (vgl. SuS 71–74, sowie insbesondere 95–116). In Talkshows ist der Absolutheitsglaube gleichsam Teil des Geschäftsmodells. Wer darum darin als Betroffene_r spricht, findet sich in der Rolle einer »intellektuellen Putzfrau wieder, die den anderen vergeblich ihren Bullshit hinterherräumt, die mit Zahlen, Daten, Fakten und gesundem Menschenverstand dagegenhält« (a. a. O., 98). Zur Figur der intellektuellen Putzfrau vgl. auch Gümüşays Vortrag *Organisierte Liebe*. Auf die Zeuginnen-Rolle muslimischer Sprecherinnen in aktuellen Islam-Debatten reflektiert Shooman, Kronzeuginnen, und votiert dafür, sie als »Erfahrungsexpertinnen« (vgl. a. a. O., 344–346) zu verstehen.

»Sein Großvater habe für Deutschland gedient und gekämpft und überhaupt, seine Familie sei schon viel länger hier als meine. Dann folgte eine liebevoll detaillierte Beschreibung, wie er plane, meinem Leben ein Ende zu setzen. Interessant.« (SuS 147)

Ein halbes Jahr später, Gümüşay hatte gerade geheiratet, schreibt sie eine Kolumne über die Liebe. In ihr erzählt Gümüşay von der türkischen Tradition, dass beim Um-die-Hand-Anhalten einer Frau alle dabei Anwesenden Kaffee mit Zucker trinken, der künftige Bräutigam aber einen salzigen Kaffee erhält.⁴⁵ Im Nachgang zur Publikation dieser Kolumne meldete sich der Autor der Morddrohung bei Gümüşay. Er schrieb ihr, dass sein erster Brief ihr möglicherweise Angst gemacht habe. Dafür wolle er sich entschuldigen. »Durch meinen Text habe er begriffen, schrieb er, dass auch ich nur ein Mensch sei.« (SuS 148) Warum erkannte der Mann, der sie wenige Monate zuvor mit Gewaltfantasien misshandelte, plötzlich einen Menschen in der Kolumnistin? Gümüşay glaubt, dass es die Liebesgeschichte war, in der kein »Gut und Böse« thematisiert wird und die »ohne Anklage und Verteidigung« (SuS 148) geschrieben ist.

»Es war [...] eine *menschliche* Geschichte. Eine, in der ich mich nicht inspizieren ließ, in der ich mich nicht erklärte – die ich so schrieb, wie ich sie einer Freundin erzählen würde. Es war kein Text, in dem ich um das Verständnis der Unbenannten warb. Ich schrieb einfach als eine junge Frau über die Liebe.« (SuS 148)

Durch eine Sprache, die sich nicht selbst verteidigt, sich nicht erklärt, um den Erwartungen der benannt ›Unbenannten‹ zu entsprechen, kommt es zu einem reziproken Verhältnis zwischen der ›unbenannt‹ Benannten und dem benannt ›Unbenannten‹:

»Die Geschichte schuf einen anderen Raum, indem sie der Gehassten ein menschliches Gesicht verlieh. So erkannte sich der Hassende im Gesicht der Gehassten. Er sah ein Stück von sich, das er dort nicht erwartet hatte. Dann blickte er durch meine Augen auf sich selbst und erkannte sich als Hassenden.« (SuS 148)

Freies Sprechen ist ein Reden, das sich nicht verteidigen muss, das nicht erklären will und erst einmal auf die Perspektive anderer verzichtet. Diese Sprache spricht allem voran für sich selbst. Wer in einer Sprache lebt, in der sie_er nicht vorgesehen ist und die nicht für sie_ihn gedacht und gemacht ist, für die_den ist freies Sprechen eine Herausforderung. Gümüşay plädiert darum implizit dafür, das Erlernen eines freien Sprechens als zweistufigen Prozess zu verstehen: Bevor ›unbenannt‹ Benannte als gleichberechtigte Menschen und damit als nicht mehr ›unbenannt‹ Benannte mit den benannt ›Unbenannten‹ sprechen, kann es hilfreich sein, mit anderen ›unbenannt‹ Benannten zu sprechen. Ein erster Schritt aus der Sprachlosigkeit ist folglich nicht nur das Sprechen *über* Vertrautes, sondern *mit* Vertrauten.⁴⁶ Damit Betroffene die linguistischen Lücken füllen können, bedür-

45 Vgl. Gümüşay, Salz.

46 Demgegenüber äußert sich in den inspizierenden Fragen der benannt ›Unbenannten‹ ein Misstrauen bzw. treten sie mit einer Hermeneutik des Verdachts an die ›unbenannt‹ Benannten heran. In der Tat haben positive Gefühle großen Einfluss auf die Vermittelbarkeit zwischen zwei gegensätzlichen Parteien. So haben etwa Collins/Lincoln/Frank, The effect, nachgewiesen, dass im Kontext von Ermittlungen und Vernehmungen Verdächtige eher kooperieren, wenn zwischen ihnen und denen, die sie verhören, positive Gefühle den Dialog bestimmen.

fen sie sowohl der Anerkennung durch sich selbst als auch jener, die die Erfahrung teilen, in der Sprache nicht sein zu können und zu dürfen, d.h. selbst Betroffene von politischen Unmenschlichkeiten sind.

Gümüşay erzählt von einem Abend unter vier muslimischen Freundinnen. Die vier Frauen diskutierten über ihren Glauben und ihre Spiritualität. In diesem Gespräch erkannte Gümüşay eine »Vertraulichkeit, die selten ist, wenn es irgendwo um die Themen Islam und Kopftuch« (SuS 157) geht. Das lag daran, dass keine der Frauen sich von den anderen inspizieren lassen musste, weil ihr gemeinsamer Glaube die Basis gründete, »auf der wir auch unsere Differenzen ausdrücken konnten« (SuS 157). Zwar verbanden sie ähnliche Erfahrungen, ihr Alter und ihr Frausein mit der Außenwelt, aber hier sprachen Gümüşay, »eine Unternehmerin, eine Dichterin und eine Juristin« (SuS 157) und nicht »die Muslimin, die Kopftuchtragende oder der Mensch mit Migrationshintergrund« (SuS 158). Das gemeinsam Verbindende – bei allen auch hier gewährten Differenzen – ermöglichte ein freies Sprechen. Am Ende des Abends, als die Freundinnen nachhause gehen wollten, schlug Gümüşay vor, ihre Unterhaltung vor einem digitalen Publikum fortzuführen. Sie schalteten also die Live-Funktion auf Instagram an und diskutierten weiter – nun aber mit Zuhörer_innen. »Mit jeder Minute erhöhte sich die Zuschauerzahl, bis um ein Uhr morgens über 600 Menschen zuhörten [...].« (SuS 158) Mit der Zeit stellten die Hörer_innen Fragen. Doch diese Fragen dienten nun nicht mehr der Kategorisierung. Vielmehr verbarg sich hinter ihnen eine »respektvolle Neugier«, weil kein Absolutheitsglaube vorherrschte, »der das Objekt der Neugier seiner Menschlichkeit« (SuS 140) beraubt hätte. Die Frauen konnten frei sprechen, weil sie sich selbst das Mitspracherecht erteilt hatten. Anders formuliert: »Freies Sprechen bedeutet die Emanzipation von einer Sprache, die uns nicht vorsieht – indem wir sie verändern, anstatt uns zu erklären, indem wir sie anders nutzen, um in ihr zu sein.« (SuS 159) Weil die vier Frauen einander nicht drängten, sich verständlich zu machen, wurden die je eigenen Gedanken durch die Perspektiven der anderen ergänzt und so für die Hörer_innen verständlich. Dieses Sprechen setzte nicht nur das eigene Sein, sondern auch das Verstehen der Unbetroffenen voraus, weil es überzeugt ist, dass es die Polyphonie der unterschiedlichen Perspektiven ist, die das Gesagte verständlich macht:

»Freies Sprechen setzt voraus, dass die eigene Existenz, die eigene Menschlichkeit und Existenzberechtigung nicht zur Disposition steht, dass nichts zu verteidigen oder zu beweisen ist. Freies Sprechen heißt auch, so zu sprechen, als sei die eigene Perspektive jeder [sic!] Zuhörer*in zugänglich.« (SuS 158)

Übertragen auf das Phänomen der Zeug_innenschaft bedeutet dies, dass eine grundlegende Bedingung für die Zeugnisfähigkeit die Anwesenheit anderer Zeug_innen sein kann. Wo Sprachlosigkeiten aufgrund des Widerfahrens und struktureller Ungerechtigkeiten vorherrschen, kann ein erster Schritt des Bezeugens darin liegen, dass das Zeugnis sich im vertrauten Rahmen ereignet. Dieser Austausch dient nicht dazu, dass die Zeug_innen sich in der Folge auf ein Zeugnis verständigen – dass dies das Ziel sein sollte, wird dann suggeriert, wenn etwa vor Gericht unterschiedliche Aussagen von verschiedenen Zeug_innen gegeneinander ausgespielt werden, um damit den Wahrheitsgehalt einzelner Zeug_innen-Aussagen infrage zu stellen. Vielmehr stiftet der Austausch Vertrauen in die eigene Sprach- und damit Zeugnisfähigkeit. Die ihr folgen-

den Zeugnisse bewahren darum die Alterität der Zeug_innen und ihrer Erfahrungen, sie reihen sich ein in die Mehrstimmigkeit der Zeug_innenschaft. Für Gümüşay ist es denn gerade diese Vielseitigkeit, die bei den Hörer_innen etwas bewirken kann. Zur »Abwechslung mal eine Geschichte aus der Perspektive anderer« (SuS 161) zu erzählen reicht darum nicht, weil die Einmaligkeit suggeriert, dass sie die Ausnahme der Regel ist und damit Letztere bestätigt. Es ist »die beständige Vielzahl der Perspektiven, die den Unterschied ausmacht« (SuS 161). Das freie Sprechen ist sich sodann auch und gerade seiner eigenen Grenzen bewusst. Es spricht folglich mit den Privilegien der Unbetroffenen, aber in der Demut von Betroffenen.⁴⁷

Gümüşay erzählt davon, wie sie, selbst »unbenannt« Benannte, 2006 den Film *Moonlight* sah, der von einem Schwarzen Schwulen in den USA handelt und in dem sie viele Szenen nicht verstand: »Mir fehlten Wissen, Referenzen und Kontext – ich bin weder Schwarz noch homosexuell noch ein Mann, und ich lebe nicht in den USA.« (SuS 160) Gleichwohl imponierte Gümüşay dieser Film, weil er ihr vor Augen führte, was sie nicht wusste. Er vermittelte ihr ihre eigene Begrenztheit, »indem er voraussetzungsreich erzählte – mir also zumutete, dass ich bestimmte Dinge nicht verstehe« (SuS 161). Freies Sprechen ist darum immer auch *voraussetzungsreiches* Sprechen. Oder anders formuliert: Die Sprache des Zeugnisses lässt sich vom allfälligen Unverstehen seiner Hörer_innen erst einmal nicht irritieren. Dabei ist sich Gümüşay bewusst, dass das Profilieren eines voraussetzungsreichen Sprechens unweigerlich den Einwand provoziert, wie Menschen einander überhaupt noch verstehen sollen, wenn jede Person den Anspruch auf eine eigene Perspektive erhebt. »Der Einwand wird vonseiten derjenigen kommen, die es nie gewohnt waren, andere nicht zu »verstehen« – weil es ihre Perspektive war, aus der die Welt betrachtet wurde.« (SuS 163) Von politischen Unmenschlichkeiten Betroffene sind damit vertraut, dass die Welt komplex ist, sie in unterschiedlichen Sprachen spricht und (zu) viele Geschichten in ihr zu hören sind, in denen die sie selbst nicht oder nur marginal vorkommen. Sie *können* in

»einer Welt leben, in der sich ihnen nicht alles erklärt. In der nicht alles auf ihren Blick genormt ist. Eine Welt, in der ihnen bewusst wird, dass ihre Perspektive auch nur eine von sehr vielen ist« (SuS 163).⁴⁸

-
- 47 Vgl. Nguyen, 27.02.2019: »Writers from a minority, write as if you are the majority. Do not explain. Do not cater. Do not translate. Do not apologize. Assume everyone knows what you are talking about, as the majority does. Write with all the privileges of the majority, but with the humility of a minority. Why write with the humility of a minority? Because humiliated people often do not learn the lesson of humility. That's why the powerless, when they become powerful, often abuse power. Don't become just like the majority. Be better. Wiser. Humble. Yet still confident.«
- 48 Das ist der Grund, warum Gümüşay in *Sprache und Sein* auch die Frage aufwirft, »auf welche Weise der Standard auch jene einsperrt, die von ihm profitieren« (SuS 165). Stoop, Von den Stereotypen, übersieht diesen Aspekt, wenn er kritisch anmerkt, Gümüşay würde beispielsweise nicht anerkennen, dass auch »Mitglieder der Mehrheitsgesellschaft [...] mit dem Benennungswahn der Inspizienten zu kämpfen« hätten. Es erscheint mir darum auch unangemessen bzw. verkürzt, wie Mayer, Menschen im Museum, die »unbenannt« Benannten und benannt »Unbenannten« als Ausdruck eines Opfer-Täter_innen-Schemas zu verstehen.

Von den ›unbenannt‹ Benannten – den Zeug_innen – können benannt ›Unbenannte‹ – Hörer_innen – darum »ein Bewusstsein für Differenz und die Begrenztheit individueller Perspektiven, ein Wissen um unterschiedliche Lebenswelten« (SuS 163) lernen.⁴⁹ Ein solches Lernen ist dort möglich, wo die privilegierten Unbetroffenen partout darauf verzichten, *über* Betroffene zu sprechen, ohne dass diese am Gespräch beteiligt sind.

Der zweite Schritt aus der Sprachlosigkeit der ›unbenannt‹ Benannten, der auf die (Wieder-)Herstellung von Gleichberechtigung und damit Gerechtigkeit zielt, ist ein Reden, »bei dem wir die Perspektiven der Menschen, *mit* denen und *über* die wir sprechen, einbeziehen, so dass diese während des Sprechens selbstbestimmt bleiben« (SuS 145). Auf das Phänomen der Zeug_innenschaft angewandt: Wer strukturelle Ungerechtigkeiten einer Gesellschaft verstehen will, wer nachvollziehen will, wie Menschen in einer aufgeklärten und angeblich zivilisierten Gesellschaft noch immer zu Opfern von sexualisierter Gewalt und Diskriminierung werden, ist angewiesen auf das Zeugnis der davon Betroffenen. Und die ungerechten Strukturen lassen sich nur dann überwinden, wenn die Zeug_innen konstitutiver Bestandteil dieser Verständigung sind. Gesellschaftliche Gerechtigkeit lässt sich nicht ohne das Zeugnis der von ihren Ungerechtigkeiten Betroffenen verwirklichen. Die Sprache, für die Gümüşay darum letztlich plädiert, ist eine *dialogische*.⁵⁰ Im Dialog gewinnt das freie Sprechen seinen angemessensten Ausdruck, weil der Dialog nicht zwischen Gewinner_innen und Verlierer_innen unterscheidet, die Dualität von benannt ›Unbenannten‹ und ›unbenannt‹ Benannten gleichsam von vornherein missachtet und also nicht weiter tradiert:

»In einem Dialog wird nicht versucht, Punkte zu machen oder den eigenen Standpunkt durchzusetzen. Vielmehr gewinnen alle, wenn sich herausstellt, daß irgendeiner der Teilnehmer einen Fehler gemacht hat. Es gibt nur Gewinner, während das andere Spiel Gewinnen-Verlieren heißt – wenn ich gewinne, verlierst du. Aber ein Dialog hat eher etwas von gemeinschaftlichem Teilhaben, bei dem wir nicht gegeneinander spielen, sondern miteinander. In einem Dialog gewinnen alle.«⁵¹

Im Dialog lässt sich die Freiheit des Sprechens als »geistige Spielfreude« erproben, die den »unbekümmerte[n] Mut« an den Tag legt, »groß, radikal und laut zu denken und dabei auch nicht zu Ende Gedachtes zu teilen« (SuS 177). Nur der unbekümmerte Mut erlaubt es nämlich, die Meinung auch zu ändern, sich die sprachlichen Grenzen einzugestehen und in der Folge anders zu denken, zu sprechen und zu handeln.⁵² Es ist

49 Vgl. SuS 163: »Wenn eine weiße Freundin ein türkisches Familienfest in Deutschland besucht, eine nigerianische Hochzeit, einen afghanischen Henna-Abend oder eine andere Feier oder Veranstaltung, bei der eine weiße Person hervorsticht, dann bemühen sich die anderen Menschen um sie. Erklären ihr die ungeschriebenen Regeln, führen sie ein, stellen sicher, dass sie sich wohlfühlt und Fettnäpfchen ausweichen kann. Das ist nicht einfach nur Gastfreundlichkeit [...].«

50 Vgl. Stoop, Von den Stereotypen, der *Sprache und Sein* als »eine zum Dialog einladende Geste« deutet.

51 Bohm, Der Dialog, 34. Vgl. auch ders., Die verborgene Ordnung, 199.

52 Dieser Prozess des Umdenkens führt bei den benannt ›Unbenannten‹ zu einer sprachlichen Unsicherheit, die allerdings das zukünftige, gerechtere Sprechen umso stärker macht. Tupoka Ogette geht in ihrem Buch *Exit Racism* ausführlich auf diesen Prozess im Kontext von Rassismus ein. Den Zustand, in dem weiße Menschen leben, bevor sie sich bewusst mit Rassismus auseinandersetzen,

diese Stelle in *Sprache und Sein*, an der sich Gümüşays eigener Dualismus von »Benannten und Unbenannten« gleichsam lichtet und an dem klar wird, dass zuweilen nicht so sehr das Benennen, sondern die mangelnde Bereitschaft, Korrekturen am eigenen Sprachgebrauch vorzunehmen, das eigentliche Problem ist. Zur dialogischen Sprache gehört darum für Gümüşay notwendigerweise das Moment des Zögerns und Zweifels (vgl. *SuS* 176). In dieser Sprache können Menschen denken, »nicht um zu demonstrieren, wie toll wir sind und wie viel wir wissen, sondern wie viel wir *nicht* wissen, aber erörtern möchten« (*SuS* 176).

Als Gümüşay einmal bei einer Paneldiskussion über Feminismus auf zahlreiche gesellschaftliche Missstände und unterschiedliche Arten der Diskriminierung hinwies, wurde sie von der Moderatorin mit dem Satz unterbrochen »So, und jetzt bitte ein paar positive Sachen. Was läuft denn gut?« (*SuS* 175). Gümüşay irritierte diese Aussage, denn sie impliziert einerseits, dass es per se negativ ist, auf Ungerechtigkeiten hinzuweisen. Um aber strukturelle Ungleichbehandlungen erkennen zu können, muss das Benennen von Missständen ausgehalten werden. Auch diesbezüglich gilt darum, dass auf ein Zeugnis nicht mit *tone policing* reagiert werden darf. Und andererseits wird mit einer solchen Aussage verkannt, dass gesellschaftliche Ungerechtigkeiten sich selten isoliert betrachten lassen.⁵³ Dies ist denn auch der Anspruch des Konzepts der Intersektionalität.⁵⁴ Kimberlé Williams Crenshaw, die den Begriff der Intersektionalität Ende der 1980er Jahre prägte, wies nach, dass Diskriminierungen aufgrund von sozialen Kategorisierungen selten eindimensional auftreten, sondern sich wechselseitig bedingen und aufeinander aufbauen. Diskriminierung lässt sich darum nur bekämpfen, wenn ihre verschiedenen Ausdrucksformen gleichzeitig ge- und bedacht werden. Ein erster Schritt in diese Richtung ist auch für Crenshaw eine Sprache, die der vorherrschenden Sichtweise kritisch gegenübersteht und sie perspektivenreich zu irritieren versucht:

»It is not necessary to believe that a political consensus to focus on the lives of the most disadvantaged will happen tomorrow in order to recenter discrimination discourse at the intersection. It is enough, for now, that such an effort would encourage us to look beneath the prevailing conceptions of discrimination and to challenge the complacency that accompanies belief in the effectiveness of this framework. By so

bezeichnet sie als »Happyland« (a.a.O., 21). Der Weg aus diesem Happyland, der sich insbesondere in einem anderen, nämlich rassismussfreien Sprechen äussert, führt bei von Rassismus Unbetroffenen zu einer starken Unsicherheit. Doch Ogette hält fest: »*Unsicherheit ist gut*. Sie bedeutet, dass Veränderung in der Luft liegt. Und Veränderung braucht den Zweifel, das Nachdenken, das neu Justieren und die damit einhergehende Unsicherheit. Und Dinge zu verändern, die viele Jahrhunderte so oder so waren, dauert. [...] Selbstbezeichnungen entstehen [...] nicht dadurch, dass alle betroffenen Menschen sich treffen, einmal abstimmen und fertig ist es. Nein, es sind Aushandlungsprozesse [...].« (A.a.O., 66f.)

53 Vgl. dazu auch Gümüşay, *Neue Medien*, 145–151, wo sie auf die Wichtigkeit der Berücksichtigung von Mehrfachdiskriminierungen innerhalb feministischer Ansätze und inner-feministischer Auseinandersetzungen reflektiert.

54 Die Ursprünge dieses Konzepts liegen im *Black Feminism* und der *Critical Race Theory* (vgl. Crenshaw, *Demarginalizing*, sowie die Beiträge in Smykalla/Vinz [Hg.], *Intersektionalität*).

doing, we may develop language which is critical of the dominant view and which provides some basis for unifying activity.«⁵⁵

Die dialogische Sprache ist ein *gemeinsames* Sprechen. Darum ist diese Sprache für Gümüşay, wie bei Emcke, *offen*. »Denn wir bewegen uns erst noch *hin* zu einer tatsächlich gerechten, inklusiven Gesellschaft frei von Diskriminierung und Extremismus.« (SuS 181) Bezugnehmend auf die Frage Giridharadas »Is there space among the woke for the still-waking?«⁵⁶ versteht Gümüşay politisches Erwachen, *wokeness* – »das Bewusstsein für Ungerechtigkeiten und Unterdrückung sowie der Willen [sic!], sich für Pluralität einzusetzen« (SuS 182) – nicht als eine Position, sondern als einen Prozess.⁵⁷ Dieser wird möglich, wenn Menschen aus ihrer Sprachlosigkeit ausbrechen, indem sie von ihr zeugen. Dann sprechen sie. Dann sind sie. Und wenn in der Folge »Einzelne die Erfahrung anderer Einzelner bestätigen« – und sei es in unterschiedlichen und auch widersprüchlichen sprachlichen Narrativen und Formen –, »verändert sich die Wahrnehmung in der Gesellschaft« (SuS 52).⁵⁸ Was Minderheiten und marginalisierte Gruppen, Opfer von sexualisierter Gewalt, Krieg und Terror bezeugen, sind »nicht *ihre*, nicht *fremde*, nicht *externe* Probleme [...], sondern *unsere* Probleme« (SuS 169).⁵⁹

»Selbstverständlich spielen die jeweils spezifischen Umstände eine elementare Rolle. Doch diese Anderen, sie sind weder allein für das Problem verantwortlich, noch können sie es alleine lösen. Ja, sie sind in der Verantwortung. Und ja, die Gesamtgesellschaft ist es auch. Es geht nur gemeinsam.« (SuS 169)

Als sprachliche Wesen können Menschen sich folglich nur dialogisch, d.h. im Gespräch und in der Verständigung *mit* und *durch* andere begreifen. Das Zeugnis ist dafür entscheidend, weil in ihm die Individualität aller Menschen sprachlich fassbar wird und die sprachliche Polyphonie der Erfahrungen Unbetroffenen hilft, das Bezeugte (stückweise) zu verstehen. Denn nur im »Bezugsgewebe menschlicher Angelegenheiten« (VA 222), wie Hannah Arendt das nennt, lässt sich der gemeinsame Lebensraum stiften und gestalten, auf dass die Mauern des Museums der Sprache *endlich* einstürzen.

55 Crenshaw, *Demarginalizing*, 167.

56 Giridharadas, *Democracy*.

57 Im letzten Kapitel von *Sprache und Sein* beschäftigt sich Gümüşay ausführlich mit dem Paradox, dass gelungene Integration in der Regel das Konfliktpotenzial innerhalb einer sich diversifizierenden Gesellschaft erhöht. Das hängt damit zusammen, dass »Inklusion, Gleichberechtigung oder eine Verbesserung der Teilhabechancen nicht zu einer Homogenisierung der Lebensweisen, sondern zu einer Heterogenisierung, nicht zu mehr Harmonie und Konsens in der Gesellschaft, sondern zu mehr Dissonanz und Neuaushandlungen führt« (El-Mafaalani, *Das Integrationsparadox*, 79). Gümüşay votiert darum für eine Gesellschaft der Ambiguität. Ich komme später (s. unten IV.4.) auf diese Vorstellung zurück.

58 Vgl. Gümüşay, *Was der Dreijährige weiß*.

59 Vgl. Wright, *Reale Utopien*, 492.

