

Janna Mareike Hilger

Awareness und Safe(r) Spaces: Eine politische Verteidigung

1. Einleitung¹

»Awareness« und »Safe(r) Spaces« sind zwei Konzepte, die bereits seit längerem zu erhitzen Debatten führen, sei es in linken Kontexten oder auch in den Feuilletons. Dieses Jahr rückte insbesondere »Awareness« in den Fokus der Öffentlichkeit: Nachdem der #MeToo-Fall rund um den Sänger der Band Rammstein im Frühsommer 2023 publik wurde, gab es diverse Berichte über den Einsatz von »mobile[n] Awareness-Teams«² auf den Konzerten. Die Aufgabe dieser Teams ist es, auf (Groß-)Veranstaltungen und in Clubs »diskriminierende[m] oder grenzüberschreitende[m] Verhalten, wie sexueller Belästigung, vor[zu]beugen«.³ Sie treten als Ansprechpersonen auf, beobachten und stellen Rückfragen zu Vorkommnissen.⁴ In der Regel sind die Gruppen Teil einer Gesamtstrategie, die auch »Saferspaces«⁵ umfasst – also Rückzugsräume abseits des eigentlichen Geschehens.⁶ Teilweise wird »Safer Space« jedoch auch in Bezug auf den ganzen, mit einem Awareness-Konzept arbeitenden Veranstaltungsort verwendet. Auf zahlreichen Festivals und in großstädtischen Clubs sind diese Maßnahmen – anders als bei Rammstein-Shows – bereits seit Jahren gängig.⁷

Auf die mittlerweile große Verbreitung derartiger Strategien verweisen auch Nadine Maser und Sighard Neckel im *Leviathan* vom Juni 2023 und unterziehen Safe(r) Spaces und Awareness einer soziologischen Kritik. Ihre Argumentation behandelt Awareness als ein »Emotionsprogramm«⁸ und nimmt für sich in Anspruch, auf die konkrete Praxis, das tagtägliche *Machen* von Awareness zu schauen.⁹ Dabei beschreiben Maser und Neckel

1 Für Lektüren und immens wertvolle Hinweise danke ich Lotte Junia Hiller, Judy Alan Richter und Glen Sattler.

2 Kreisverwaltungsreferat München 2023.

3 Glaser 2023.

4 Vgl. ebd.

5 Hentschel 2023.

6 Vgl. ebd.

7 Vgl. ebd.

8 Maser, Neckel 2023.

9 Vgl. ebd., S. 301.

wiederholt »sozial[e] Interaktionen«¹⁰ als den Wirkungsbereich dieses Konzepts. Gehalt und Bedeutung von diesen Interaktionen sind den Autor:innen zufolge nicht unabhängig von den beteiligten Personen bestimmbar.¹¹ Weiterhin identifizieren Maser und Neckel »Paradoxien«¹² von Awareness, die sie am Nutzen der entsprechenden Konzepte zweifeln lassen. Insbesondere werfen sie Awareness vor, mit einer starren Unterscheidung zwischen »privilegiert« und »nicht privilegiert« zu arbeiten¹³ und dadurch – entgegen dem eigenen Anspruch – Essentialisierungen zu forcieren.¹⁴ Zudem nimmt ihre Kritik ein Grundprinzip von Awareness-Praktiken in den Blick, nämlich die unbedingte Parteinahme für die betroffene Person. Im Kontext von Awareness zählt dabei die subjektive Wahrnehmung: Was als Übergriffigkeit erlebt wurde, wird unhinterfragt als solche anerkannt.¹⁵ Dies verhindere, so die Autor:innen, dass »für alle verbindlich[e] Regeln entstehen, denen es zur Vermeidung von Diskriminierung aber bedürfte«.¹⁶ Entgegen der dezidierten Intention von Awareness erzeuge dies »interaktive Verunsicherung«.¹⁷

In dieser Replik möchte ich eine sozialphilosophisch-genealogische Gegenposition vorschlagen und dabei folgende These plausibilisieren: Die von Maser und Neckel hervorgebrachte Kritik ist kontextvergessen. Damit meine ich erstens, dass sie Awareness- und Safer-Space-Konzepte als monolithischer und starrer darstellt, als sie eigentlich sind. Beides sind lebendige, wandelbare, eben gerade nicht fixierte Strategien und müssen in ihrer Vielfalt ernst genommen werden. Zweitens gilt es, diese Praktiken vor dem Hintergrund der »Feinmechanik« von gegenwärtigen Macht- und Herrschaftsformationen zu betrachten – denn dies sind deren Entstehungs- und Wirkungsbedingungen. Daran angelehnt, werde ich argumentieren, dass Awareness und Safe(r) Spaces vor allem als politische Instrumente betrachtet werden müssen. Masers und Neckels stark psychologisierender Zugang verfehlt genau dies, weshalb ihre Kritik dem Gegenstand nicht gerecht wird.

2. Diskriminierung und Affekt

Ich beginne mit Masers und Neckels Hauptthese, laut derer Awareness »subjektive Gefühle und emotionale Reaktionen zum entscheidenden Indi-

10 Ebd., S. 306.

11 Vgl. ebd.

12 Ebd., S. 302.

13 Vgl. ebd., S. 306, 315–316.

14 Vgl. ebd., S. 318.

15 Vgl. Probst 2023.

16 Maser, Neckel 2023, S. 320.

17 Ebd., S. 314.

kator für die Existenz bestimmter Machtverhältnisse«¹⁸ mache – und dies Unsicherheit verursache und Diskussionen unmöglich mache. Dazu erklären die Autor:innen, dass sie die »Tatsache der Diskriminierung«¹⁹ nicht verleugnen. Sie zweifeln jedoch an, dass subjektive Empfindungen einen verlässlichen Maßstab für Diskriminierungen darstellen können.²⁰ Denn

»die subjektive Wahrnehmung, einer diskriminierten Kategorie anzugehören, [muss sich] nicht zwangsläufig mit einem objektiv feststellbaren Ausmaß von Benachteiligung decken. So kennt auch die aktuelle Sozialforschung den Fall, dass diejenigen, die am stärksten benachteiligt sind, sich bisweilen am wenigsten diskriminiert fühlen.«²¹

Unter Bezug auf den Soziologen Aladin El-Mafaalani schreiben Maser und Neckel außerdem, dass »gerade auch der gesellschaftliche Abbau von Benachteiligung dazu führen kann, verbleibende Diskriminierung besonders laut zu beklagen«.²² Zuletzt verweisen die Autor:innen auf eine »gesellschaftlich heute vergleichsweise breit getragen[e] Überzeugung, dass Diskriminierungen ganzer Gruppen im Grundsatz illegitim sind«.²³

Zwei Punkte möchte ich an dieser Einschätzung von Maser und Neckel problematisieren. Zum einen scheinen sie mir eine verharmlosende Sicht auf nach wie vor bestehende Diskriminierung in liberal-demokratischen Gesellschaften zugrunde zu legen. Zum anderen möchte ich ihre Auffassung von Affekten infrage stellen. Zunächst stellen sich folgende Fragen: Welchen Beweiswert hat es, wenn äußerst benachteiligte Menschen im Glauben leben, nicht benachteiligt zu sein? Bedeutet dies, dass sich ihre gemachten Diskriminierungserfahrungen tatsächlich in keiner – vielleicht diffusen, prä-reflexiven – Gefühlslage niederschlagen? Oder ist es den befragten Personen vielmehr unmöglich, ihr Erleben mit den immer intransparenteren, perfiden Machtmechanismen unserer Zeit zusammenzubringen und eben *als* Diskriminierung zu benennen? Unterwerfung tritt auch für die Betroffenen oftmals nicht offen zutage, weil die Verschleierungs- und Beharrungskräfte sozialer Verhältnisse massiv sind. Dies deutet auch der von Maser und Neckel zitierte Soziologe El-Mafaalani an, der hervorhebt, dass Fähigkeiten zur Interessenvertretung erst durch einen Sozialisationsprozess erlernt werden. Der »eigene Anspruch auf Teilhabe und Zugehörigkeit«²⁴ muss sich, so El-Mafaalani, erst bilden, um artikuliert werden zu können. Gänzliche Per-

18 Ebd., S. 319.

19 Ebd., S. 318.

20 Vgl. ebd., S. 319.

21 Ebd.

22 Ebd.

23 Ebd., S. 320.

24 El-Mafaalani 2019.

spektivlosigkeit, wie sie etwa durch lebenslange immense Benachteiligung entsteht, verhindere dies.²⁵ Ich möchte ergänzen: Gerade die Erzählung, dass es linear »besser wird«, dass es kaum noch etwas zu tun gäbe, dass rechtliche Gleichstellung ausreiche, dass allerorts übertrieben, dramatisiert und grundlos gejammert werde, erschwert es, einen ständig mitlaufenden Zorn, eine Wut über nicht erfüllte Versprechen in eine progressive Kritik an den Zuständen zu verwandeln. Anders als Masers und Neckels Rezeption vermuten lässt, betont zudem auch El-Mafaalani die Notwendigkeit einer solchen Kritik. Seine Forschung zum »Integrationsparadox«²⁶ ist sogar ein Plädoyer für *mehr* Auseinandersetzungen mit Diskriminierungen, insofern El-Mafaalani damit für die Produktivität von identitätspolitischen Konflikten argumentiert.²⁷ In Bezug auf Awareness ist dabei anzumerken, dass die Helfer:innen nicht aktiv werden, wenn eine Person eine erlebte Situation als harmlos einschätzt, selbst wenn externe Beobachter:innen diese eventuell als diskriminierend beschreiben würden. Im Sinne ihres Plädoyers für »klare Regeln« werten Maser und Neckel dies als erneutes Anzeichen für die Befremdlichkeit von Awareness.²⁸ Es kann jedoch im Gegenteil als eine Stärke des Konzepts gelten, trotz oftmals unerkannt bleibenden Macht- und Herrschaftsformationen keinem Paternalismus zu verfallen.

Wie steht es nun aber um das Problem, ob und inwiefern subjektives Empfinden als Indikator für Diskriminierung gelten kann? Maser und Neckels Einschätzung, dass dies nicht ausreiche, wirft die Frage auf, welche Macht- und Affekttheorien ihren Überlegungen zugrunde liegen. Der Aufsatz referenziert Georg Simmel, Pierre Bourdieu²⁹ und den Co-Autor Sighard Neckel.³⁰ Jenseits dieser Bezüge sagt der Beitrag wenig zu seinen theoretischen Prämissen und gibt auch keine Auskunft über den angenommenen Zusammenhang von Affekt und Macht. Dies erstaunt umso mehr, als dass es sich um ein Projekt aus der Affekt- und Emotionsforschung handelt.³¹ Trotz »Interviews mit Personen aus Awareness-Kontexten«³² verwenden Maser und Neckel wenig Aufwand darauf, mithilfe von Empirie und/oder Theorie die Affektivitäten zu betrachten, aus denen Awareness

25 Vgl. ebd.

26 Ebd.

27 Vgl. ebd.

28 Vgl. Maser, Neckel 2023, S. 312.

29 Vgl. ebd., S. 319.

30 Vgl. ebd., S. 305. Bourdieu folgend, räumen die die Autor:innen bemerkenswerterweise die »Unsichtbarkeit« (ebd., S. 319) von Privilegien ein.

31 Vgl. ebd., S. 301.

32 Ebd.

entstand. Durch welche Gefühle sind diese Praktiken motiviert – jenseits des Wunsches, Diskriminierungen und Gewalt etwas entgegenzusetzen?

Allgemein zeichnen Maser und Neckel ein Bild von Affekten und Emotionen, das diese lediglich mit den Aspekten in Verbindung bringt, die ihnen klischeehaft zugeschrieben werden: Willkür, Unzuverlässigkeit, Irrationalität, Undifferenziertheit, Innerlichkeit und solitärer Zugang. Damit einher geht die Prämisse, dass sich Affekte und das Politische als die »öffentliche Sache« immer schon im Wege stehen. Als implizites Gegenbild dient den Autor:innen die Common-Sense-Vorstellung, dass Emotionen von Reflexionen und Prozessen des rationalen Abwägens begleitet werden müssen, um zu einer realitätsadäquaten Aussage über die Welt beitragen zu können. Sicherlich ist richtig, dass die Fähigkeiten zur hinterfragenden Distanzierung und zur Emotionsregulierung für ein alltägliches Zusammenleben unverzichtbar sind. Dass die Autor:innen es dabei belassen, zeigt jedoch, dass die hier durchscheinenden Vorstellungen von Affekt und Macht verkürzt sind. Dies wird besonders dann relevant, wenn damit eine Analyse von Awareness und Safe(r) Spaces geleistet werden soll. Genau in diesem Phänomenbereich, oder konkreter: in der Geschichte von Safe(r) Spaces, finden sich Beispiele, die eine *andere* Verbindung von Affekt und Macht eindrücklich illustrieren. Interessanterweise nehmen Maser und Neckel sogar auf diese Geschichte Bezug und erwähnen die *consciousness-raising*-Gruppen der 1970er Jahre als historischen Entstehungsraum von Awareness.³³ Welche Aspekte hierbei im Detail eine Rolle spielen sollen, wird nicht ausgeführt. Auf diese Gruppen sowie ihre Vor- und Nachgeschichte werde ich mich nun auch fokussieren, allerdings unter einem veränderten Vorzeichen. Nicht die Unbrauchbarkeit, sondern im Gegenteil das große Potenzial von Safe(r) Spaces zeigt sich an genau diesen Räumen und ihrem Affektivitäts- und Politikverständnis.

3. Zur Geschichte von Safe(r) Spaces

Die Geschichte der Safe(r) Spaces ist eine unordentliche. Ursprünglich in den USA entstanden, kam das Konzept in den 1970er Jahren nach West-Deutschland. In Form von sogenannten Selbsterfahrungsgruppen formierten sich Räume exklusiv für Frauen und für gleichgeschlechtlich begehrende Männer, die sich dort in einen bewegungspolitisch motivierten, extensiven Erfahrungsaustausch untereinander begaben.³⁴ Vorbild dieser Praxis waren die sogenannten *consciousness raising*-Gruppen der US-amerikanischen

33 Vgl. ebd., S. 304.

34 Vgl. Lux 2019; Henze 2019, S. 233–261.

Frauen- beziehungsweise Schwulen- und Lesbenbewegung.³⁵ Der übernommene Grundgedanke war folgender: Durch die kollektive Auslotung der eigenen Biografie sollte ein »Bewusstsein« darüber geschaffen werden, was es heißt, als Frau beziehungsweise queere Person in dieser Gesellschaft zu leben. Dies sollte eine Grundlage für weitere politische Aktionen schaffen.³⁶ In der Forschungsliteratur gelten diese Räume als »Nachfolger« der schwulen und lesbischen Bars der 1950er und 1960er Jahre, die den Beginn einer möglichen historisierenden Erzählung über Safe(r) Spaces markieren.³⁷ Zu deren weiterer Geschichte gehören außerdem die lesbisch-separatistischen *all women spaces* der 1980er und 1990er Jahre.³⁸

Die *consciousness raising*-Gruppen nutzten verschiedene Regeln, um ihren Teilnehmenden ein Gefühl von Sicherheit und Solidarität zu vermitteln. Teilnehmende waren dazu aufgerufen, die anderen nicht zu unterbrechen und sie in ihrem Gesagten unbedingt ernst zu nehmen.³⁹ Auf diese Weise sollte ein freimütiges Sprechen ermöglicht werden, das von Zeitzeug:innen in emotionalen Worten beschrieben wird: »Das Gefühl war unglaublich – so offen zu sein, so frei, sagen zu können, was man denkt ohne Angst vor Repressalien, ohne sich darüber Gedanken machen zu müssen, dass jemand dich auslachen könnte.«⁴⁰ Affekte und Emotionen hatten im *consciousness raising* eine sehr spezifische Funktion, die die führende Radikalfeministin Kathie Sarachild wie folgt beschreibt: »Wir gehen davon aus, dass unsere Gefühle uns etwas sagen, wovon wir lernen können [...] dass unsere Gefühle etwas bedeuten, das es wert ist, analysiert zu werden [...] dass unsere Gefühle etwas *Politisches* sagen.«⁴¹ Entscheidend ist hier das Wort »*politisch*«. Es verdeutlicht, dass das kollektive Sprechen über die eigenen Gefühle nicht allein der individuellen Katharsis dienen sollte. Vielmehr wurden Emotionen und Affekte als Seismograf aufgefasst, mit dessen Hilfe die gegenwärtige Gesellschaft in ihrer Verfasstheit begriffen werden kann. Mit anderen Worten: *Consciousness raising* ging von einem Niederschlag des Gesellschaftlichen im emotionalen Erleben des Individuums aus.⁴²

Die implizite Vorstellung eines politischen und sozialen Seins von Emotionen hat weitreichende Konsequenzen. Sie findet Resonanz in der aktuellen

³⁵ Vgl. Lux 2019, S. 56.

³⁶ Vgl. Sarachild 1970, S. 79–80.

³⁷ Vgl. Kenney 2001, S. 24–25.

³⁸ Vgl. Cvetkovich 2003, S. 83; Hilger 2023, S. 66–79.

³⁹ Vgl. Women's Action Alliance 1975, S. 192.

⁴⁰ Zitiert nach: Shreve 1989, S. 48; eigene Übersetzung.

⁴¹ Sarachild 1970, S. 78; eigene Übersetzung, Auslassungen und Hervorhebungen im Original.

⁴² Dass eine solche Konstituierung der Psyche (oder präziser: der *verkörperten* Psyche) durch Macht stattfindet, argumentieren verschiedene Theoretiker:innen, insbesondere Judith Butler; vgl. Butler 2019 [2001].

Affekttheorie, die sich zunehmend für die Historizität von Affekten interessiert und diese als Sedimentierungen einer gewalt- und machtdurchzogenen Geschichte sichtbar macht.⁴³ So verstanden, konstituieren Emotionen und Affekte kein privates und vor äußerlichen Zugriffen geschütztes »Innenleben«. Vielmehr sind sie selbst ein Schauplatz von komplexen Machtausübungen und können für Unterwerfungen, aber auch für Widerstände mobilisiert werden. Wie sich an den bewegungspolitischen Selbstbefragungen zeigt, geschieht letzteres häufig im Modus eines zähen, zeitintensiven Ringers. Die Aktivist:innen wiesen pathologisierende, psychologisierende Narrative und Stereotypisierungen⁴⁴ zurück, die ihnen eine Hysterie oder sonstige emotionale Dysfunktion attestierten. Unbehagen, Zorn und angestaute Frustration wurden neu interpretiert – als Index dessen, was grundlegend falsch läuft. Dieser kritische Perspektivenwechsel führte auch dazu, dass sich den Teilnehmenden das eigene Selbst in einem anderen Licht zeigte, nämlich als das Produkt einer gesellschaftlichen *Gemachtheit*. Auf diese Weise wurde Emotionen und Affekten eine eigene, un-naive Epistemologie zugesprochen, die weniger in dem ethischen Imperativ wurzelt, eigene und fremde Gefühle ernst zu nehmen; sondern die schlichtweg als Analyseinstrument galt, um die rassifizierende, klassifizierende, hetero-patriarchale Gesellschaft mit ihren ganzen Auswirkungen zu begreifen.

Die eigenen Emotionen auf gegenwärtige, weitgreifende Macht- und Herrschaftsformationen zu beziehen ist in ebendieser Gesellschaft dabei vor allem eins: überaus plausibel. Dieser Befund verbindet die vergangenen Safe(r) Spaces der *consciousness raising*-Gruppen mit heutigen Awareness-Praktiken. Beiden liegt das Wissen zugrunde, dass das Gefühlte nicht spontan und situativ in einem Einzelsubjekt entsteht, sondern in den gesellschaftlich bedingten Wiederholungen von Verletzungen, Derealisierungen und Degradierungen, die sich stauen, die eigene Aufmerksamkeit okkupieren und Handlungsdruck erzeugen. Ebenso finden unter Marginalisierten weiterhin Erfahrungsabgleiche statt, die Gewalt und Diskriminierung als solche benennbar machen und zum weiteren Sprechen ermutigen. Wenn eine Übergriffigkeit oder Diskriminierung als solche adressiert wird, spricht die Einzelne für sich – aber es gibt in diesen Momenten auch eine ganze Sozialität der Marginalisierten, die in diesem Moment *durch* sie spricht. Diese Sozialität hat Analysekompetenzen und beansprucht völlig zu Recht politische wie auch individuell-ethische Glaubwürdigkeit.

43 Für eine Übersicht über entsprechende Arbeiten vgl. Bernhardt 2021.

44 Wie das berühmte Combahee River Collective schreibt, kämpften viele Schwarze Frauen vor ihren Berührungen mit *consciousness raising* mit »feeling[s] of craziness« (Combahee River Collective 2002 [1977], S. 236). Mit einer eindrücklichen Zurückweisung von Stereotypen beginnt auch ein aktivistischer Text einer anonymen schwulenpolitischen Gruppe: »Gay males feel pain« (A Gay Male Group 1992 [1972], S. 293; Hervorhebung im Original).

4. Ausschlüsse: Ein Anzeichen von Essentialisierungen?

Am Beispiel von *consciousness raising* lassen sich mehrere Differenzierungen vornehmen, die Maser und Neckels Einwände weiter entkräften. Die Autor:innen kritisieren, dass Safe(r) Spaces Ausschlüsse entlang von Identitäten vornähmen, die »ungewollt nicht weniger essentialistisch vor[gehen] als der Rassismus, den man bekämpft«.⁴⁵ Dazu ist zunächst festzuhalten, dass die bewegungspolitischen Räume der 1970er Jahre *explizite* wie *implizite* Ausschlüsse vornahmen. Der explizite Ausschluss galt, je nach Gruppe, Männern, nichtqueeren Personen und *weißen* Frauen – also Menschen, die von Herrschafts- und Machtstrukturen und deren Exkludierungen profitierten.

Die impliziten Ausschlüsse, die die bewegungspolitischen Gruppen vorgenommen, wurden bereits in den 1970er Jahren innerfeministisch kritisiert. Dass die Frauenbewegung mehrheitlich *weiß* und mittelständisch war,⁴⁶ führt das Combahee River Collective in seinem *Black Feminist Statement* von 1977 an.⁴⁷ Die Mitbegründerinnen, die lesbischen, Schwarzen Akademikerinnen Beverly und Barbara Smith, kritisierten zudem den völlig verengten inhaltlichen Fokus und die politische Naivität des *weißen* Feminismus.⁴⁸ Auch *weiße* Lesben stießen in den Kleinkollektiven zunächst auf Argwohn,⁴⁹ was den Verdacht nahelegt, dass genderdeviante Identitäten wie die der maskulinen *butch* dort nicht gerne gesehen wurden. Derartige Diskriminierungen finden sich noch in anderen Zeitabschnitten der hier entfalteten Geschichte. Die schwulen und lesbischen Bars wurden durch queere Black, Indigeneous und People of Color erst mühsam de-segregiert, wobei viele Schwarze Queers aufgrund von offenen und subtilen Anfeindungen weiterhin Schwarze Nachbarschaftskneipen und Hauspartys aufsuchten – also eine Homosozialität entlang von *race* bevorzugten.⁵⁰ Die Frauen-Buchläden, -Cafés und -Festivals der 1980er und 1990er Jahre gerieten im (queer)feministischen Aktivismus und in der zu der Zeit aufkommenden *weißen* queerfeministischen Theorie immer wieder in die Kritik, da sie trans* Personen ausschlossen. Dies geschah sowohl durch dezidierte, trans*feindliche Regeln wie auch durch die routinierten Beschwörungen

45 Maser, Neckel 2023, S. 318.

46 Vgl. Shreve 1989, S. 12; Kravetz 1978.

47 Vgl. Combahee River Collective 2002 [1977].

48 Vgl. Smith, Smith 2002.

49 Vgl. Wilchins 1997, S. 110; Shreve 1989, S. 95.

50 Vgl. Beemyn 2014, S. 108–109; Lorde 1993, S. 217; Kennedy, Davis 1993, S. 119–121.

von »Frausein«, verstanden als cis Weiblichkeit.⁵¹ Dass derartige Diskriminierungen weiterhin virulent sind, zeigt auch Masers und Neckels Beitrag, in dem eine interviewte Person von trans*-feindlichen Ausschlüssen auf »FLINTonly-Demos«⁵² berichtet.

Kurios sind jedoch die Schlüsse, die die Autor:innen aus der Tatsache dieser Exkludierungen ziehen. Sie gelten Maser und Neckel als Beweis für die Pauschalisierungen und Essentialisierungen, die Awareness- und Safe(r)-Space-Konzepte vornähmen. Dabei bleibt im Dunkeln, auf wen oder was ihre Einwände genau abzielen: Geht es um die spezifischen, wiederkehrenden Diskriminierungen gegen BIPOC⁵³ und trans* Menschen? Oder schließen die Autor:innen damit an den von ihnen hervorgebrachten Vorwurf an, dass diese Praktiken *weißen* cis Männern gegenüber pauschalisierend seien?⁵⁴ Zur ersten Interpretationsweise ist festzuhalten: Es waren, wie erwähnt, Feminist:innen und Aktivist:innen, die die Diskriminierungstaktiken der genannten Räume als erste kritisierten – ohne die zugrundeliegenden Praktiken und Konzepte gänzlich zu verwerfen. Das Combahee River Collective formierte sich selbst zunächst als eine *consciousness raising*-Gruppe.⁵⁵ Der Blick in die Geschichte zeigt außerdem, dass das Zusammenkommen in Safe(r) Spaces vieles gleichzeitig sein kann. In der Tat können diese Räume, wie oben dargestellt, Ausschließungsmaschinen sein, die »Gemeinschaft« auf Kosten anderer Marginalisierter herstellen. Allerdings können Safe(r) Spaces auch eine dezidiert anti-naturalistische Strategie sein, um die eigene Subjektformierung freizulegen; sie können »Möglichkeitsräume«⁵⁶ sein, in denen *andere* Arten des Sprechens, des Verhaltens und des In-Beziehung-Tretens geübt werden können; und schließlich handelt es sich um eine Praxis, die auch von denen übernommen und modifiziert wird, die aus den *weißen*, cis-hetero-geschlechtlichen, bürgerlichen Räumen exkludiert wurden und werden.

Bezieht sich Masers und Neckels »Essentialisierend-wie-Rassismus«-Vorwurf hingegen auf vermeintliche Stereotypisierungen gegenüber *weißen*, cis Männern, so möchte ich dazu Folgendes bemerken: Sowohl beim *con-*

51 Vgl. Rubin 2006 [1992], S. 477; Halberstam 2018, S. 107; Butler, Kotz 1992. Der Begriff »cis« ist der Gegenbegriff zu »trans«, er beschreibt eine Übereinstimmung zwischen dem bei der Geburt zugewiesenen Geschlecht und der eigenen Geschlechtsidentität.

52 Maser, Neckel 2023, S. 316.

53 BIPOC steht für Black, Indigenous and People of Color.

54 Vgl. ebd., S. 315.

55 »After a period of months of not meeting, we began to meet again late in the year and started doing an intense variety of consciousness-raising. The overwhelming feeling that we had is that after years and years we had finally found each other.« (Combahee River Collective 2002 [1977], S. 241)

56 Thuswald 2018, S. 154.

sciousness raising als auch bei gegenwärtigen Awareness-Konzepten sind die zugrunde liegenden *Praktiken* nicht ausschließend, sondern im Gegenteil universalisierbar. Denn Awareness schlägt sich nicht auf die Seite bestimmter Identitäten oder bestimmter marginalisierter Gruppen, sondern auf die der von Übergriffen, Grenzüberschreitungen und Diskriminierung *Betroffenen*. Dies bedeutet: Wenn ein *weißer*, bürgerlicher cis-hetero Mann bei einem Awareness-Team Redebedarf anmeldet (etwa über eine übergriffige Situation), dann wird auch ihm unhinterfragt Sorge zuteil. Ihm gilt die Solidarität, und ihm wird Glaubwürdigkeit zugestanden. Awareness steht also, anders als von Maser und Neckel angenommen, in keiner eindeutigen Beziehung zu gesellschaftlicher Marginalisierung.⁵⁷ Ebenso ist der Kern von *consciousness raising* – eine Selbstsituierung innerhalb der Gesellschaft vornehmen und sich als ihr Produkt begreifen – nicht an irgendeine Identität gebunden. Auch *weiße*, cis-hetero Männer können sich zusammenfinden, um etwa ihre Geschlechtsidentität in Relation zu ihrer Sozialisierung zu begreifen.⁵⁸ So betrachtet, sind diese Praktiken deutlich durchlässiger, als es zunächst scheint. Sie sind erprobte Strategien, die bereits vor ihrer Popularisierung in den 1970er Jahren in Vorformen existierten⁵⁹ und die im Laufe der Zeit weiterentwickelt, systematisiert und dann als Wissensgabe an die Gesellschaft vermacht wurden.

Zu Masers und Neckels Vorwurf der Essentialisierung von cis Männern möchte ich außerdem folgende Makroperspektive in Anschlag bringen. Betrachtet man die Geschichte der Safe(r) Spaces, dann fällt auf, dass diese eben nicht isolierter, verkapselter, identitätszentrierter werden. Im Gegenteil: Sowohl der Begriff als auch entsprechende Praktiken und Politiken öffnen sich mehr und mehr. Ausgehend von Arbeiten der Wirtschaftspsychologin

- 57 Dies betont auch die von ihnen genannte (vgl. Maser, Neckel 2023, S. 304) Initiative »Act Aware« auf ihrer Homepage. Dort wird Awareness beschrieben als »das Bewusstsein und die Aufmerksamkeit für Situationen, in denen die Grenzen anderer überschritten werden oder wurden«; <https://act-aware.net/> (Zugriff vom 14.06.2023). Und weiter: »Alle Formen von Diskriminierung und (sexualisierter) Gewalt können dabei eine Rolle spielen, es geht aber auch um Sensibilität für das Wohlbefinden einer Person« (ebd.; Hervorhebung J.M.H.). Dazu sei eingeräumt, dass Awareness-Angebote wahrscheinlich hauptsächlich von Marginalisierten in Anspruch genommen werden. Dies liegt jedoch weniger an deren subjektivem Empfinden, sondern an der Verfasstheit dieser Welt.
- 58 Eine solche Selbst-Sorge von Männern kann zum Feminismus beitragen. Es sei jedoch gesagt, dass die konkrete Umsetzung in Form von »Männergruppen« häufig hinter diesem Anspruch zurückbleibt, insofern sie oft männliches Selbstmitleid kultivieren; vgl. Schober, Posster 2021.
- 59 Laut der Autorin Marta Malo de Molina liegen die genealogischen Ursprünge von *consciousness raising* im Black Feminism des 19. Jahrhunderts, nämlich »in den informellen Frauensammlungen sowie in Erfahrungen wie jenen der schwarzen Frauengruppen des Blackclubwomen's Movement nach dem Sezessionskrieg in den Vereinigten Staaten und der Abschaffung der Sklaverei (1865)« (de Molina 2014, S. 144).

Amy Edmondson,⁶⁰ taucht die Rede von »Safe Spaces« neuerdings in Diskursen um *New Work* und »psychological safety«⁶¹ am Arbeitsplatz auf. Damit ist hier gemeint, dass Arbeitende sich frei fühlen sollen, ihre Ideen, Meinungen sowie Emotionen zu äußern, da dies Unternehmen resilenter und innovativer mache.⁶² Die Begriffsverwendung geschieht dabei ohne jegliche eventuell irritierende, störende oder grundsätzlich *politisierende* Erwähnung von Identitäten. Die Form von Safe(r) Spaces, die in den USA am besten etabliert ist, arbeitet ebenfalls nicht mit starren Ausschlüssen entlang von Identitäten. Es handelt sich dabei um *diversity trainings* im Bereich LGBTQ-Politik, die auf zahllosen US-Campi von den jeweiligen Hochschulen selbst oder von landesweit agierenden NGOs angeboten werden. Sowohl die Programme als auch die NGOs tragen in der Regel eine Begriffsvariante von »Safe Space« im Namen.⁶³ Die Teilnehmenden informieren sich etwa über queeren Slang und queere Identifizierungsweisen⁶⁴ und erhalten nach dem Ende der Workshops einen Sticker oder Button in Regenbogenfarben mit dem Begriff »Safe Space« darauf.⁶⁵ Die Zielgruppe der Programme sind sogenannte *allies* – also Menschen, die sich mit Queers solidarisieren wollen und sich mit den Buttons als »sichere Person« markieren.⁶⁶

Dass Maser und Neckel sich nicht für neuere Safe-Space-»Modelle« interessieren, verweist auf eine grundsätzliche Schwäche ihres Aufsatzes. Safe(r) Spaces und auch Awareness werden hier nicht als Begriffe verhandelt, die in erster Linie überaus plurale, lebendige und veränderliche Praktiken beschreiben. Stattdessen begreifen die Autor:innen beides als monolithische, eindeutig definierte Programmatiken. Ebenso werden innerfeministische Ressourcenkämpfe und Kritiken – etwa an der Trans*feindlichkeit vieler Frauenräume – nicht als solche benannt. Vielmehr schreiben Maser und Neckel mit einem psychologisierenden Unterton von »Handlungsproble-

60 Vgl. Edmondson 2019.

61 McKinsey Quarterly o.J.

62 Vgl. Unicorn Workspaces 2022; Neue Narrative o.J.

63 Ein Paper mit dem Titel *Creating Safe Places: A Collaborative Autoethnography on LGBT Social Activism* aus dem Jahr 2014 nennt die landesweiten Angebote Safe Spaces, Safe Harbors, Safe Space Ally, and SAFE On Campus; vgl. Young, McKibban 2014, S. 362. Eine einfache Google-Suche führt außerdem zu den NGOs The Safe Zone Project und Campus Pride, die ein »Safe Space Program« unterhalten; vgl. <https://thesafezoneproject.com/>; *Safe Space Program*, www.campuspride.org/SafeSpace/ (Zugriffe vom 30.06.2023).

64 Vgl. Young, McKibban 2014, S. 368.

65 Vgl. Hanhardt 2013, S. 30; Young, McKibban 2014, S. 364.

66 Vgl. Kaminer 2012; Young, McKibban 2014. Aus einer kritischen Perspektive gibt es vieles über die Workshops zu sagen; etwa dass sie queere Politiken und Anliegen massiv simplifizieren; vgl. Fox 2007; dass sie Teil von ökonomisierten und marketingstrategischen *diversity*-Praktiken sind; dass sie an US-Hochschulen, die damit erklärtermaßen den Campus für alle Queers sicherer machen wollen, zusammen mit campuseigenen Polizeieinheiten existieren; vgl. Hilger 2023, S. 124–127.

men«⁶⁷ und werten Debatten unter Aktivist:innen als Beweis dafür, dass Safe(r) Spaces und Awareness in der Praxis nun mal an ihre Grenzen kämen.⁶⁸ Dabei werden gleich mehrere entscheidende Aspekte von genau dieser konkreten Umsetzung schlichtweg übergangen: Auch in linken Kontexten gibt es ein Unbehagen mit allzu identitätsfixierten beziehungsweise identitätsfixierenden Safe(r) Spaces; deren Zulassungspolitiken sind Gegenstand von fortlaufenden Verhandlungen und Anpassungen; und in der Praxis und deren theoretischer Auslotung existieren bereits Gegen-Konzepte, die Safe(r) Spaces situativer, flüchtiger und *affektiv* anstatt identitätsbasiert denken.⁶⁹

In Bezug auf den Vorwurf der Essentialisierung hat Masers und Neckels Beitrag meines Erachtens nach noch einen weiteren blinden Fleck. Awareness-Kontexten unterstellen sie zwar implizit, einen naiven, untertheoretisierten Privilegienbegriff zu verwenden;⁷⁰ aber ihr eigenes Verständnis von Privilegien konturieren sie kaum. Neuere sozialphilosophische Forschung kommt selten bis gar nicht zu Wort. Diese charakterisiert Privilegien wie *Weiß-Sein*, Bürgerlichkeit und Männlichkeit als konkret-individuelle sowie gesellschaftlich-strukturelle Anspruchshaltungen. Demnach handelt es sich dabei um institutionell gestützte Phantasmen über immerwährenden, »natürlichen« Zutritt, über Besitz, der einem zusteht, und über grenzenlose Verfügungsmacht, die keinen Abbruch oder Ausschluss kennt.⁷¹ Ein solcher Begriff von Privilegierung erklärt auch, warum Safe(r) Spaces so häufig auf Intrusionsversuche treffen, also auf Menschen, die sich unerlaubt Eintritt verschaffen wollen,⁷² und warum sie oftmals Reflexe der Ridikulisierung und Diffamierung hervorrufen. Maser und Neckel haben Kenntnis von diesen Überlegungen zu Privilegien. Allerdings erwähnen sie sie nur im Kontext von Aktivismus, ohne deren theoretisches Fundament zu benennen, und tun sie als Essentialisierungen ab.⁷³

Auch mit den genauen Motivationsgründen hinter Awareness und Safe(r) Spaces, das heißt mit den gegenwärtigen, umgebenden »Macht-Milieus«, auf die diese Praktiken antworten, befasst sich Masers und Neckels Beitrag kaum. Diese sollen nun charakterisiert werden.

⁶⁷ Maser, Neckel 2023, S. 301.

⁶⁸ Vgl. ebd., S. 311–312.

⁶⁹ Vgl. Mader 2018, S. 82–83; Hiller 2022.

⁷⁰ Vgl. Maser, Neckel 2023, S. 314.

⁷¹ Vgl. Ahmed 2007; Guenther 2019; von Redecker 2020, S. 19–42.

⁷² Vgl. Ahmed 2012, S. 36–37; Karada House 2019.

⁷³ Vgl. Maser, Neckel 2023, S. 314.

5. »Negative care«: Vom Sorgeaufwand Marginalisierter

Vor der Awareness gab es Awareness. Und zwar in unterschiedlichen Formen: als explizite oder unartikulierte Übereinkunft unter Frauen, in einem Club zusammenzubleiben, nicht allein auf Toilette zu gehen und die Drinks im Auge zu behalten; als Hyperaufmerksamkeit auf dem nächtlichen Weg nach Hause; als sekundenschneller Umgebungscheck, der bei jedem Einsteigen in die U-Bahn erfolgt; als vorgängige, anlassbezogene Abwägung, ob eine bestimmte Kleidung vor Übergriffen und Gewalt »schützen« oder diese im Gegenteil »provozieren« könnte; als untereinander geleistete Unterstützung, die nach Irritationsmomenten und Übergriffigkeiten wieder stabilisiert; als mentale Indiziensammlung über die tatsächliche Queerfreundlichkeit einer bestimmten Situation; als Gespräch darüber, ob ein queeres Paar an einem Bahnhof voller Fußballfans besser nicht Händchen hält.

Was ich mit diesen Beispielen verdeutlichen will, ist, dass Awareness weniger ein kognitiver Lösungsversuch ist, also weniger eine am Reißbrett entwickelte Maßnahme zur Bekämpfung von Diskriminierung und Gewalt. Es ist vielmehr eine Modifizierung einer Sorgepraxis, die bereits ganz alltäglich und routiniert geschieht. Den Begriff der Sorge fasse ich zum einen alltags-sprachlich als emotionale wie überlebenssichernde *care*-Arbeit auf. Zum anderen schließe ich an Foucaults Überlegungen zur Sorge an, der darunter allgemeiner auf Dauer gestellte Praktiken der Aufmerksamkeit begreift.⁷⁴ Darunter fällt ein beiläufiges und kaum merkliches Gewahrsein ebenso wie eine einnehmende, Zeit und Energie konsumierende *mental load*. Ebenfalls von Foucault übernehme ich den Befund, dass Sorge- beziehungsweise Aufmerksamkeitspraktiken von Machtausübungen durchzogen sind. Über sie konstituieren Menschen ihre »Haltung sich selbst, den anderen und der Welt gegenüber«⁷⁵ und legen Verhaltensdispositionen in Körper und Psyche an. Oder anders formuliert: Sich-Sorgen heißt, die eigenen Ressourcen zu binden und sich tagtäglich weiter in den entsprechenden Habitualisierungen zu üben, sie weiter in den Körper einzuschärfen. Es sind eben diese Prozesse der nichtdirektiven Verhaltensbeeinflussung und der dazugehörigen Körper- und Subjektformierungen, die Foucault als Machtausübungen bezeichnet.⁷⁶

Habachtstellungen, Vorsichtsmaßnahmen und eine hintergründig dauerhaft präsente Reflexivität sind demnach nicht nur Ausdruck von individuellen Beschädigungen. Sie sind auch Instrumente einer ent-personalisiert ablaufenden Unterwerfung, die aus der Vergangenheit kommt und sich in der Gegenwart fortsetzt. Dass eine so verstandene Sorge unter anderem

74 Vgl. Foucault 2016, S. 16.

75 Ebd., S. 26.

76 Vgl. Foucault 2015 b, S. 95.

massiv gendert und rassifiziert, weisen mehrere postkoloniale und/oder feministische Theoretiker:innen nach. In ihrer Studie *Selbstverteidigung. Eine Philosophie der Gewalt* prägt die Philosophin Elsa Dorlin den Begriff der »dirty care«,⁷⁷ um eine alltägliche, kleinteilige Hermeneutik des Anderen zu beschreiben, bei der die Prävention von sexualisierter Gewalt und Übergriffigkeit angestrebt wird:

»Die erlittene Gewalt erzeugt eine negative kognitive und emotionale Haltung, die die Personen, die sie erfahren, dazu bewegt, ständig auf der Hut zu sein, auf die Welt und die anderen zu hören; in einer kräftezehrenden, grundsätzlichen Angst zu leben und die Gewalt zu leugnen, herunterzuspielen, zu entschärfen, einzustecken, zu reduzieren oder zu vermeiden [...]. So geht es darum, eine Reihe von Überlegungen anzustellen, um den anderen zu entschlüsseln, sein Tun zumutbar und ›normal‹ zu machen, Gesten, Handlungen, Haltungen so zu entfalten, dass sie ihn nicht ›beunruhigen‹, nicht seine Gewalt ›herauszufordern‹ [...] ; aber auch mit Affekten und Emotionen zu leben, die kaum wahrnehmbar und doch ständig da sind, um sich an seine Gewalt zu gewöhnen, für sie unempfindlich zu werden, sich mit ihr abzufinden.«⁷⁸

Der postkoloniale Vordenker Frantz Fanon wiederum beschreibt das alltägliche, rassifizierende Blickregime der »weißen Welt«,⁷⁹ das für ihn einem handlungshemmenden Selbstentzug gleichkommt. Ein einfacher und routinierter Vorgang, nämlich das Anzünden einer Zigarette, wird unter dem *weißen* Blick zu einem reflexiven Akt, zu einem Handeln aus einer bewussten, »stillschweigenden Erkenntnis«⁸⁰ heraus. Die *befähigende* Kehrseite dieser Sorgestrukturen legt hingegen die interdisziplinäre Theoretikerin Sara Ahmed frei, die *Weiß-Sein* als Affordanzgeschehen⁸¹ analysiert. Räume, die historisch *weiß* sind oder in denen sich mehrheitlich *weiße* Personen aufhalten, bieten sich *Weissen* an, schenken ein Gefühl von Passgenauigkeit und entlasten sie von einer Reflexivität über *race*.⁸²

Awareness und auch Safe(r) Spaces sind gleich mehrfach in den beschriebenen Aufmerksamkeitsstrukturen situiert. Aus ihnen erklärt sich die Motivation dieser Konzepte; sie entspringen einem Machtgeschehen, das sich als alltäglich gespürter Sorgedruck äußert. Diese Sorge hat viele Gesichter: als eine unterstützende wie versuchsweise »beschwichtigende« Sorge um

⁷⁷ Dorlin 2020, S. 221.

⁷⁸ Ebd., S. 221–222.

⁷⁹ Fanon 2016 [1952], S. 94.

⁸⁰ Ebd.

⁸¹ Den Begriff der Affordanz entnehme ich der Kognitionstheorie und der Phänomenologie, wo er eine Handlungsermöglichung beschreibt, die sich aus Beziehungen zwischen Subjekt und Objekt ergibt. Die Affordanz eines Stuhls ist unter anderem, dass darauf gesessen werden kann; vgl. Weichold, Thonhauser 2019, S. 1–2. Mit anderen Worten: Affordanz ist der *Angebotscharakter* einer Umwelt, die Leichtigkeit ihres Gebrauchs.

⁸² Vgl. Ahmed 2007.

Andere, als Sorge um sich selbst sowie um den eigenen Körper, sein Erscheinungsbild und seine Verhaltensstile. Mit dem Zwang zum Sich-Kümmern ist ein Begehen verbunden, nämlich nach Räumen, die das reflexive und affektive Hintergrundrauschen dämmen und in denen ein »Einsinken«⁸³ möglich wird. Gleichzeitig ist insbesondere Awareness eine aktive *Intervention* in Aufmerksamkeitsökonomien. Die Praxis vereindeutigt Zuständigkeiten, professionalisiert Abläufe, die bereits stattfinden, und verweigert sich somit der Annahme, dass Sorgearbeit eine rein private Tätigkeit sei. Nicht zuletzt wird damit anerkannt, dass diese reparative Bewältigungsarbeit überhaupt existiert, dass es Praktiken gibt, die Marginalisierte notgedrungen ausüben, um eine im Kern unlebbare Welt für sie lebbar zu machen. Awareness als Neuverteilungsstrategie führt somit direkt zum Puls von gegenwärtigen Macht- und Herrschaftsformationen. Die Fragen, wie Aufmerksamkeit und Glaubwürdigkeitskapital in dieser Gesellschaft verteilt sind, welche Arbeit tatsächlich als Arbeit gilt, welche Affektivitäten artikulierbar sind und welche schlichtweg unsichtbar gemacht und normalisiert werden – all dies sind keine kuriosen, innerlinken Spezialinteressen. Sie betreffen gesellschaftliche Kämpfe. Auf Awareness rückbezogen bedeutet dies: Die entsprechenden Praktiken zielen durchaus auf Affekte und Intersubjektivität ab, aber ihr Bedeutungshorizont hört nicht beim individuellen Wohlfühlen auf. Im gleichen Atemzug geht es um eine politische Weigerung, die routinierte Aufzehrung von Ressourcen und das alltägliche Getan-Werden durch Andere schlichtweg hinzunehmen.

6. Fazit

Lotte J. Hiller beschreibt Safe(r) Spaces für Marginalisierte treffend als »Wohlfühlorte als Überlebensstrategie«.⁸⁴ Anders formuliert: Ein »gelungener« Safe(r) Space bietet die Möglichkeit, das eigene Wachsamkeitsregime ruhen zu lassen und in einen Raum »einzusinken«. Gerade darüber können überlebensnotwendige Entlastungen und Stabilisierungen zustande kommen und kann der Mut zur Kritik und zum Aufbegehren gefördert werden. Ich habe in dieser Replik argumentiert, dass Maser und Neckel Safe(r) Spaces und Awareness in genau dieser Doppelfunktion – als individuelle *und* politische Ressource – nicht fassen können. Die zugrunde liegenden Praktiken werden mit einem psychologisierenden Ansatz und Vokabular thematisiert, wodurch ihnen ihr kritischer Gehalt, ihre Vielfalt und ihre Anknüpfung an ein alltägliches Erfahrungs- und Widerstandswissen genommen werden.

83 Ebd., S. 158.

84 Hiller 2022, S. 9.

Somit lässt sich der grundlegende Vorwurf, den Maser und Neckel an Awareness und Safe(r) Spaces richten, an sie zurückgeben: Ihre Betrachtung dieser vermeintlich pauschalisierenden, essentialisierenden Praktiken fällt selbst pauschalisierend und grobkörnig aus. Als Untersuchungsgegenstände bleiben Safe(r) Spaces und Awareness hingegen hoch relevant. Insbesondere bleibt abzuwarten, wie sich Awareness-Praktiken, die mittlerweile auch jenseits von subkulturellen und linken Räumen zirkulieren, zukünftig entwickeln werden. Ihre Veränderungen zu kartographieren und zwischen kritischen Interventionen und einer oberflächlich befriedenden Vereinnahmung zu unterscheiden werden Aufgaben von weiteren Machtanalysen sein.

Literatur

- A Gay Male Group 1992 [1972]. »Notes on Gay Male Consciousness-raising«, in *Out of the Closets. Voices of Gay Liberation*, hrsg. v. Jay, Karla; Young, Allen, 3. Auflage, S. 293–301. New York: New York University Press,
- Ahmed, Sara 2007. »A Phenomenology of Whiteness«, in *Feminist Theory* 8, 2, S. 149–168. <https://doi.org/10.1177/1464700107078139>.
- Ahmed, Sara 2012. *On Being Included. Racism and Diversity in Institutional Life*. Durham: Duke University Press.
- Beemyn, Genny 2014. *A Queer Capital. A History of Gay Life in Washington*, D.C. Hoboken: Taylor & Francis.
- Bernhardt, Fabian 2021. *Affektive Stasis*. <https://refubium.fu-berlin.de/handle/fub188/29602> (Zugriff vom 28.09.2023).
- Butler, Judith 2019 [2001]. *Psyche der Macht. Das Subjekt der Unterwerfung*. 10. Auflage. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Butler, Judith; Kotz, Liz 1992. »The Body You Want. An Interview with Judith Butler«, in *Artforum* 31, 3. www.artforum.com/print/previews/199209/the-body-you-want-an-interview-with-judith-butler-33505 (Zugriff vom 28.09.2020).
- Combahee River Collective 2002 [1977]. »A Black Feminist Statement«, in *This Bridge Called My Back. Writings by Radical Women of Color*, 3. Auflage, hrsg. v. Moraga, Cherrie L.; Anzaldúa, Gloria, S. 234–244. Berkeley: Third Woman Press.
- Cvetkovich, Ann 2003. *An Archive of Feelings. Trauma, Sexuality, and Lesbian Public Cultures*. Durham: Duke University Press.
- de Molina, Marta Malo 2014. »Gemeinbegriffe: Erfahrungen und Versuche zwischen Untersuchung und Militanz«, in *Was ist dein Streik? Militante Streifzüge durch die Kreisläufe der Prekarität*, hrsg. v. Precarias a la deriva, S. 131–171. Wien, Linz: Transversal texts.
- Dorlin, Elsa 2020. *Selbstverteidigung. Eine Philosophie der Gewalt*. Berlin: Suhrkamp.
- Edmondson, Amy C. 2019. *The Fearless Organization. Creating Psychological Safety in the Workplace for Learning, Innovation, and Growth*. Hoboken: Wiley.
- El-Mafaalani, Aladin 2019. »Alle an einem Tisch. Identitätspolitik und die paradoxen Verhältnisse«, in *Aus Politik und Zeitgeschichte* vom 22. Februar 2019. www.bpb.de/shop/zeitschriften/apuz/286512/alle-an-einem-tisch/?p=all (Zugriff vom 06.09.2023).
- Fanon, Frantz 2016 [1952]. *Schwarze Haut, weiße Masken*. 2. Auflage. Wien, Berlin: Turia + Kant.
- Foucault, Michel 2015 a. *Sicherheit, Territorium, Bevölkerung. Geschichte der Gouvernementalität I. Vorlesung am Collège de France (1977–1978)*. 4. Auflage. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Foucault, Michel 2015 b. »Subjekt und Macht«, in *Ästhetik der Existenz. Schriften zur Lebenskunst*, 5. Auflage, hrsg. v. Defert, Daniel; Ewald, François, S. 81–105. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

- Foucault, Michel 2016. *Hermeneutik des Subjekts. Vorlesung am Collège de France (1981–1982)*. 3. Auflage. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Foucault, Michel 2017. *Die Geburt der Biopolitik. Vorlesung am Collège de France (1978–1979)*. 5. Auflage. Frankfurt a. M., Suhrkamp.
- Fox, Catherine 2007. »From Transaction to Transformation: (En)Countering White Heteronormativity in ›Safe Spaces‹«, in *College English* 69, 5, S. 496–511.
- Glaser, Tizian 2023. *Awareness-Team im Erfurter Club Kalif Storch*: »Zeigen, dass manches nicht in Ordnung ist«. www.mdr.de/nachrichten/thueringen/mitte-thueringen/erfurt/kalif-storch-awareness-club-100.html (Zugriff vom 13.06.2023).
- Guenther, Lisa 2019. »Seeing Like a Cop: A Critical Phenomenology of Whiteness as Property«, in *Race as Phenomena. Between Phenomenology and Philosophy of Race*, hrsg. v. Lee, Emily S., S. 189–207. Lanham: Rowman & Littlefield.
- Halberstam, Jack 2018. *Trans*. A Quick and Quirky Account of Gender Variability*. Oakland: University of California Press.
- Hanhardt, Christina B. 2013. *Safe Space. Gay Neighborhood History and the Politics of Violence*. Durham: Duke University Press.
- Hentschel, Lisa 2023. »Awareness-Teams« und »Saferspaces«: Clubs stoßen an Grenzen. www.ndr.de/nachrichten/hamburg/Awareness-Teams-und-Saferspaces-Clubs-stossen-an-Grenzen,awareness100.html (Zugriff vom 13.06.2023).
- Henze, Patrick 2019. *Schwule Emanzipation und ihre Konflikte. Zur westdeutschen Schwulenbewegung der 1970er Jahre*. Berlin: Querverlag.
- Hilger, Janna M. 2023. *Safe Space. Sorge und Kritik nach Michel Foucault und Eve Sedgwick*. Frankfurt a. M.: Campus.
- Hiller, Lotte J. 2022. »Wie Gefühle queer Safer Spaces schaffen«, in *Queerdinx* 2, S. 6–9.
- Kaminer, Ariel 2012. »Since Suicide, More Resources for Transgender and Gay Students«, in *New York Times* vom 22. September 2012. www.nytimes.com/2012/09/22/nyregion/after-clementis-suicide-rutgers-embraces-its-gay-and-transgender-students.html?rref=collection%2Ftimestopic%2FRavi%2C%20Dharun%20 (Zugriff vom 13.06.2023).
- Karada House 2019. *Reflecting on 20 weeks of Karada House*. <https://karada-house.de/2019/12/27/reflecting2019/> (Zugriff vom 13.06.2023).
- Kennedy, Elizabeth Lapovsky; Davis, Madeline D. 1993. *Boots of Leather, Slippers of Gold. The History of a Lesbian Community*. New York: Routledge.
- Kenney, Moira Rachel 2001. *Mapping Gay L.A. The Intersection of Place and Politics*. Philadelphia: Temple University Press.
- Kravetz, Diane 1978. »Consciousness-raising Groups in the 1970's«, in *Psychology of Women Quarterly* 3, 2, S. 168–186.
- Kreisverwaltungsreferat München 2023. *Sicherheitsmaßnahmen für Rammstein-Konzerte*. <https://stadt.muenchen.de/news/rammstein-konzerte.html> (Zugriff vom 13.06.2023).
- Lorde, Audre 1993. *Zami: A New Spelling of My Name*. Berkeley: Crossing Press.
- Lux, Katharina 2019. »Selbsterfahrung und Kritik – Zur Geschichte feministischen Bewusstseins in der autonomen Frauenbewegung der 1970er Jahre«, in *Gender – Wissen – Vermittlung*, hrsg. v. Ketelhut, Clemens; Lau, Dayana, S. 53–73. Wiesbaden: Springer VS.
- Mader, Esto 2018. »Kollektivität, Handlungsfähigkeit und Affekte. Über die Frage nach transformativem Potenzial von Praktiken in- und außerhalb queerer Räume in Berlin«, in *Zeitschrift für Kultur- und Kollektivwissenschaft* 4, 1, S. 75–100.
- Maser, Nadine; Neckel, Sighard 2023. »Awareness: Paradoxien eines Emotionsprogramms«, in *Leviathan* 51, 2, S. 300–324.
- McKinsey Quarterly o.J. *Is It Safe?* www.mckinsey.com/featured-insights/leadership/five-fifty-is-it-safe (Zugriff vom 30.06.2023).
- Neue Narrative o.J. *Glossar New Work, Lemma Safe Space*. <https://newworkglossar.de/was-sind-safe-spaces/> (Zugriff vom 13.06.2023).
- Probst, Benjamin 2023. »Debatte um Rammstein-Konzerte in Berlin: ›Awareness muss von innen kommen‹«, in *die tageszeitung* vom 11. Juni 2023. <https://taz.de/Debatte-um-Rammstein-Konzerte-in-Berlin/15937340/> (Zugriff vom 13.06.2023).
- Rubin, Gayle 2006 [1992]. »Of Catamites and Kings. Reflections on Butch, Gender, and Boundaries«, in *The Transgender Studies Reader*, hrsg. v. Stryker, Susan; Whittle, Stephen, S. 471–481. New York: Routledge.

- Sarachild, Kathie 1970. »A Program for Feminist ›Consciousness Raising‹«, in *Notes from the Second Year: Women's Liberation. Major Writings of the Radical Feminists*, hrsg. v. Firestone, Shulamith; Koedt, Anne, S. 78–80. New York: Radical Feminism.
- Schober, Larissa; Posster, Kim 2021. »Männlichkeit ist ein gesellschaftlicher Skandal«. www.gwi-boell.de/de/2021/11/25/maennlichkeit-ist-ein-gesellschaftlicher-skandal (Zugriff vom 06.09.2023).
- Shreve, Anita 1989. *Women Together, Women Alone. The Legacy of the Consciousness-raising Movement*. New York: Viking.
- Smith, Beverly; Smith, Barbara 2002. »Across the Kitchen Table. A Sister-to-Sister Dialogue«, in *This Bridge Called My Back. Writings by Radical Women of Color*, 3. Auflage, hrsg. v. Moraga, Cherríe L.; Anzaldúa, Gloria, S. 123–140. Berkeley: Third Woman Press.
- Thuswald, Marion 2018. »Safe Space – brave space? Konzeptionen (queer-)feministischer Schutträume«, in *Orte der Begegnung. Orte des Widerstands. Zur Geschichte homosexueller, trans*geschlechtlicher und queerer Räume*, hrsg. v. Küppers, Carolin; Schneider, Martin, S. 153–170. Hamburg: Männer schwarm.
- Unicorn Workspaces 2022. *New Work: Warum der Arbeitsplatz ein Safe Space sein muss*. www.unicorn.de/stories/new-work-warum-der-arbeitsplatz-ein-safe-space-sein-muss/ (Zugriff vom 30.06.2023).
- von Redecker, Eva 2020. *Revolution für das Leben. Philosophie der neuen Protestformen*. Frankfurt a. M.: S. Fischer.
- Weichold, Martin; Thonhauser, Gerhard 2019. »Collective Affordances«, in *Ecological Psychology* 32, 1, S. 1–24.
- Wilchins, Riki Anne 1997. *Read My Lips. Sexual Subversion and the End of Gender*. Ithaca: Firebrand Books.
- Women's Action Alliance 1975. »Consciousness-raising Guidelines«, in *A Practical Guide to the Women's Movement*, hrsg. v. Peterson, Deena, S. 189–194. New York: Faculty Press.
- Young, Stephanie L.; McKibban, Amie R. 2014. »Creating Safe Places: A Collaborative Autoethnography on LGBT Social Activism«, in *Sexuality & Culture* 18, 2, S. 361–384.

Zusammenfassung: Der Beitrag ist eine sozialphilosophische und affekttheoretische Replik auf Masers und Neckels ablehnende Auseinandersetzung mit Safe(r) Spaces und Awareness. Insbesondere kritisiere ich den Ansatz der Autor:innen als individualpsychologisch und kontextvergessen. Stattdessen gilt es, so mein Argument, Safe(r) Spaces und Awareness als politische Instrumente zu betrachten, die aus spezifischen Macht- und Herrschaftsformationen stammen und auf diese antworten.

Stichworte: Sozialphilosophie, Affekttheorie, Safe Space, Awareness, Diskriminierung

Awareness and Safe(r) Spaces: A Political Defense

Summary: The essay draws on social philosophy and affect theory to respond to Maser's and Neckel's disapproving perspective on safe(r) spaces and awareness. I especially criticize that their interpretation focusses on individual psychology and does not take contextuality into account. Instead, as I argue, safe(r) spaces and awareness need to be looked at as political instruments stemming from and answering to specific power structures.

Keywords: social philosophy, affect theory, safe space, awareness, discrimination

Autorin

Janna Mareike Hilger
Institut für Philosophie
Freie Universität Berlin
Habelschwerdter Allee 30
14195 Berlin
Deutschland
janna.hilger@gmx.de



© Janna Mareike Hilger

Leviathan, 51. Jg., 4/2023