

ESTO MADER

QUEERE RÄUME

HANDLUNGSFÄHIGKEIT, AFFEKTE UND
PRAKTIKEN VON UN_BESTIMMTHEIT
PREKÄRER SUBJEKTE



[transcript] queerstudies

Esto Mader
Queere Räume

Queer Studies | Band 36

Esto Mader leitet die Funktionsstelle Geschlechtersoziologie an der Universität Potsdam und arbeitet an der Freien Universität Berlin zum Thema Frauen in MINT-Fächern. Die Forschungsschwerpunkte liegen in der Soziologie und Geschlechterforschung mit Fokus auf intersektionalen Trans*, Inter* und Queer Studien, Geschlechterungleichheiten sowie Wissenschaftskritik.

Esto Mader

Queere Räume

Handlungsfähigkeit, Affekte und Praktiken
von Un_Bestimmtheit prekärer Subjekte

[transcript]

Diese Dissertation wurde von der Humanwissenschaftlichen Fakultät der Universität zu Köln im Juli 2022 angenommen. Sie wurde unter dem Namen Esther Mader an der Universität zu Köln eingereicht.

Die Promotion wurde gefördert durch die Rosa-Luxemburg-Stiftung.

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.



Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Attribution 4.0 Lizenz (BY). Diese Lizenz erlaubt unter Voraussetzung der Namensnennung des Urhebers die Bearbeitung, Vervielfältigung und Verbreitung des Materials in jedem Format oder Medium für beliebige Zwecke, auch kommerziell.

(Lizenztext: <https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.de>)

Die Bedingungen der Creative-Commons-Lizenz gelten nur für Originalmaterial. Die Wiederverwendung von Material aus anderen Quellen (gekennzeichnet mit Quellenangabe) wie z.B. Schaubilder, Abbildungen, Fotos und Textauszüge erfordert ggf. weitere Nutzungsgenehmigungen durch den jeweiligen Rechteinhaber.

Erschienen 2023 im transcript Verlag, Bielefeld

© Esto Mader

transcript Verlag | Hermannstraße 26 | D-33602 Bielefeld | live@transcript-verlag.de

Umschlaggestaltung: Maria Arndt, Bielefeld

Umschlagabbildung: Schaufenster der Bar SilverFuture; Foto: Esto Mader

Lektorat&Korrektur: Marlene Kienberger

Druck: Majuskel Medienproduktion GmbH, Wetzlar

<https://doi.org/10.14361/9783839468180>

Print-ISBN 978-3-8376-6818-6

PDF-ISBN 978-3-8394-6818-0

Buchreihen-ISSN: 2703-1365

Buchreihen-eISSN: 2703-1373

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier mit chlorfrei gebleichtem Zellstoff. Besuchen Sie uns im Internet: <https://www.transcript-verlag.de>

Unsere aktuelle Vorschau finden Sie unter www.transcript-verlag.de/vorschau-download

Inhalt

Danksagung	11
1 Einleitung	13
1.1 Feministische (Subjekt-)Kritik und Handlungsfähigkeit	16
1.1.1 Dezentrierung des Subjekts	18
1.1.2 Kritiken an binären Logiken	21
1.2 Den Blick auf Praktiken richten	25
1.2.1 Praktiken als Scharnier	25
1.2.2 Identitätskritik	29
2 Begriffe und Konzepte	31
2.1 Praktiken der Un_Bestimmtheit	31
2.1.1 Unbestimmtheit	31
2.1.2 Das Prekäre	37
2.2 Subjekt	38
Subjektpositionen	40
Identität	41
Fehlanrufung	42
2.3 Handlungsfähigkeit mit transformativem Potenzial	43
2.4 Queer: Ein stets umkämpftes Feld	47
2.5 Kollektivität jenseits einer Kollektividentität	49
2.6 Affekte, Gefühle und Atmosphären	52
2.6.1 Affekte als Intensitäten und Gefühle als erfahrbare Zustände	54
2.6.2 Atmosphären	57
2.7 Raum	59
3 Methodisches Vorgehen und Problematiken	63

3.1	Feldforschung	65
3.1.1	Feldzugang	68
3.1.2	Das Feld: Queere Räume	69
3.2	Qualitative Interviews	71
3.2.1	Auswahl des Samples	72
3.2.2	Interviewdurchführung	77
3.2.3	Vergleichende Interviewauswertung	78
3.2.4	Einzelfallanalysen	79
3.3	Untersuchung von Affekten	80
3.4	Forschungsethische Fragen	82
3.5	Verschränkung von Feld und Forscher_in	86
4	Subjektive Praktiken	93
4.1	Fünf Formen subjektiver Praktiken der Un_Bestimmtheit	95
4.1.1	Betonung des ›being different‹	97
4.1.2	Reinterpretation	109
4.1.3	Disidentifikation und identitäres Changieren	118
4.1.4	Pragmatismus: Praktiken des Sich-Entziehens und Aushaltens	128
4.1.5	Netzwerk-Praktiken	134
4.2	Gefühlte Handlungsfähigkeit	142
4.2.1	Perspektive der Subjekte	143
4.2.2	Zwei Taktiken	146
4.2.3	Rückschlüsse für ein Konzept von Handlungsfähigkeit	148
5	Kollektive Praktiken	153
5.1	Einführung in die betrachteten queeren Räume	156
5.1.1	Ein queerer Kiezspaziergang	157
5.1.2	Stadträumliche Priorisierung	162
5.2	Der imaginierte Basiskonsens	166
5.2.1	Artikulierte Queerverständnisse	167
5.2.2	Drei implizite Widersprüche	172
5.2.3	Fluidität queerer Szenen	182
5.3	Queering Space	184
5.3.1	Materialität und Normen	186
5.3.2	Norm der Zugänglichkeit	187
5.3.3	Zentralität der Bühne	191
5.3.4	Materielle Veränderungen	194
5.3.5	Kollektive Handlungsfähigkeit im <i>Queering Space</i>	196
5.4	Queering Economies	200
5.4.1	Der Non-Profit-Gedanke	201
5.4.2	Die Organisationsstruktur	205
5.4.3	Praktiken des Neu-Kombinierens	212
5.4.4	Das Haarschneiden und die respektvolle Intimität	216
5.4.5	Kollektive Handlungsfähigkeit in den <i>Queering Economies</i>	218

6	Versammelte Körper	223
6.1	Atmosphäre der Sicherheit in Safer Spaces	224
6.1.1	Produktion des Zuhause-Effekts	226
6.1.2	Affektiv vermittelter Ausschluss	238
6.1.3	Kollektive Handlungsfähigkeit in Safer Spaces	249
6.2	Affekte rund um den transgenialen CSD	250
6.2.1	Affektive Verbindungen	254
6.2.2	Affektive Abstoßungen	266
6.2.3	Handlungsfähigkeit und versammelte Körper	273
6.3	Affektive Praktiken auf queeren Partys	276
6.3.1	Praktiken des Verfehlens	278
6.3.2	Praktiken der gegenseitigen Wertschätzung	283
6.3.3	Interferierende Handlungsfähigkeiten	288
6.3.4	Die Rolle von Affekten für kollektive Handlungsfähigkeit	291
7	Handlungsfähigkeit in queeren Räumen	295
7.1	Drei Dynamiken	298
7.1.1	Taktieren durch subjektive Praktiken	298
7.1.2	Queere Raumproduktion durch kollektive Praktiken	300
7.1.3	Affektive Dynamik durch versammelte Körper	303
7.2	Drei Aushandlungsfelder	307
7.2.1	Sichtbarkeit	307
7.2.2	Teilhabe	309
7.2.3	Sicherheit	310
7.3	Fazit	312
7.3.1	Un_Bestimmtheit	313
7.3.2	Zwei Antworten	315
Glossar		319
Begriffe		319
Orte		322
Veranstaltungen		324
Literaturverzeichnis		327

»For Kings and Queens and Criminal Queers...«
(CocoRosie – *Beautiful Boyz*, 2004)

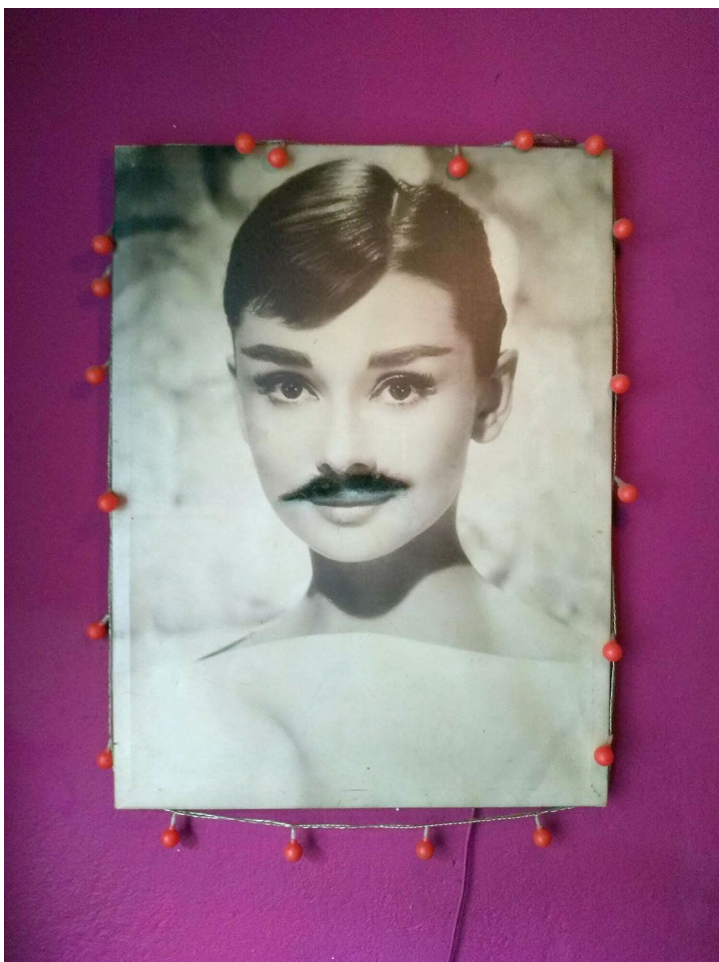


Foto: Esto Mader

Danksagung

Mit großer Freude kann ich noch immer kaum fassen, dass ich soweit gekommen bin. Diese Arbeit ist in verstrickten, wabernden Relationen verschiedener Kontexte und Zeiten entstanden. Ich danke all denjenigen, die mich unterstützt oder mir geholfen haben, meine Ideen voranzutreiben, weiterzuspinnen und neue Verbindungen zu knüpfen.

Insbesondere möchte ich meiner Erstbetreuerin Prof.*in Susanne Völker danken für die langjährige, unterstützende, konstruktive Prozessbegleitung, die vielen Denkanstöße und gemeinsamen Reflexionen. Vor allem möchte ich mich dafür bedanken, dass sie es verstand, die Zwischentöne und Nuancen wahrzunehmen und mich bestärkte diese zu explizieren. Ich bedanke mich bei Prof. Beate Binder für ihre ethnologische Perspektive, die immer wieder an meinem soziologischen, manchmal zu kategorischen Blick rüttelte, auch wenn dies manchmal viel Geduld erforderte. Meine Arbeit ist unbestreitbar geprägt durch ihre Denkanstöße. Ich danke Prof. Markus Dederich für die vielen neugierigen Anstöße und den kreativen Austausch. Vielen Dank an Prof. Hanna Meißner für ihre Spontanität insbesondere auf den letzten Metern.

Für ihr sehr wertvolles Feedback und dem kritischen Gegenlesen möchte ich danken Corinna Schmechel, Anne Roth, Lucia Killius, Dimitri Mader, JC Lanca, Sabrina Saase, Joris Gregor, Clara Funk, Franziska Förster, Magdalena Soyka, Manon Diederich, Sonja Gädicke, Jennifer Stoll, Gago, Lisa Krall, Jessica Schüle, Paulena Müller, Robin Saalfeld, René_Hornstein, Francis Seeck, Marie Grasmeyer und Toni Schadow. Marlene Kienberger danke ich für das Lektorieren. Bei Elisa Barth und Jan Ries bedanke ich mich für die interdisziplinären Theorieausflüge zum Spätstück. Die Einsichten und Ratschläge dieser schlaunen Menschen haben mir geholfen, meine Forschung zu verbessern und zu verfeinern.

Für guten Rat, was im wissenschaftlichen Feld zu beachten ist, möchte ich insbesondere meinem früheren Kollegen Dietmar Hobler danken. Ich danke den vielzähligen aktivistischen und wissenschaftlichen Netzwerken mit denen ich im regen Austausch stand, dem fluiden t*CSD-Orga-Team, der Reiche63a, dem Netzwerk Diskriminierungsfreie Szenen, dem AK Queer, dem Gender Netzwerk Köln, dem SilverFuture, dem Kolloquium der Euroethnologie HU Berlin, dem Kolloquium ›Vielfalt und Wandel gestalten‹ der Uni Köln, dem Inter-Trans-Wissenschaftsnetzwerk, den ¡Mash-Up!-Coletivistas und insbesondere Szu und Marie.

Abschließend möchte ich mich bei meinen Homies bedanken, ihre Unterstützung hat mich durch die Höhen und Tiefen dieser Reise getragen. Ich danke insbesondere Dima Mader, für das Zuhören, Aussprechen, Ermutigen, Mitfreuen und Mitärgern, für das konstruktive Diskutieren ähnlicher Fragen, Ideen und Ziele aus unterschiedlicher Perspektive – Euli Minerva wohnt gut bei mir. Heidelinde Mader danke ich für ihre Stärke und ihr Durchhaltevermögen und dafür, dass sie mir das weitergegeben hat. Danke an Jonas Nowakowski und JC Lanca, die endlich mal die Bretter von unten weiß streichen sollten und die immer geduldig an mich geglaubt haben. Leon Harun Witzel danke ich für das gemeinsame Verstehen und Hinterfragen. Rebecca Kurz-Rüsch danke ich für ihr vieles Gegenlesen und die fabulös fantastische, vergangene Panda-Lobster-Zeit. Besonderer Dank für Halt und ein Zuhause geht an Maximilian Mittermeier, Tinka Kuhn, Cora Schmechel, Kater Schlosser und insbesondere Roman Schenk. Ohne ihre Freund*innenschaft und Liebe wäre ich nicht in der Lage gewesen, diese Herausforderung zu meistern.

1 Einleitung

»Standing on the edge of a silver future« steht auf der Schaufensterscheibe des SilverFutures in Berlin-Neukölln in selbst ausgeschnittenen, silber glitzernden Buchstaben, »For Kings and Queens and Criminal Queers«, so der Untertitel. Vielleicht will die Queerbar damit eine utopische Zukunft einläuten oder die Vorstellung der Betreiber_innen untermalen, dass eine bessere Welt nicht weit entfernt ist. Diese Phantasie einer queeren Utopie legt mir zumindest das Warnschild »You just left the heteronormative sector« nahe, das hinter dem Tresen hängt und mir beim Betreten der Bar sofort ins Auge springt. Drei Jahrzehnte nach Judith Butlers *Gender Trouble* (1990) und nach dem Einzug des Poststrukturalismus seit Ende der 1990er Jahre auch in die deutschen Debatten haben sich insbesondere in Berlin queere Szenen¹ entwickelt, die sich nicht einfach nur über Sexualität definieren wollen, wie der Begriff »queer« nahelegt und wie dies in manchen Szenen deutscher Großstädte der Fall ist. Die Szenen von Interesse schreiben sich Dekonstruktion von Geschlecht und das Kritisieren von Heteronormativität auf die Fahnen und hinterfragen auch andere hegemoniale Vorstellungen wie rassistische Zuschreibungen oder Skripte monogamer Zweierbeziehungen. Zugleich wird die Kritik von Heteronormativität zur scene-eigenen Norm und mit der Idee der Heterogenität der Lebensweisen zum Grundsatz des scene-internen Wertesystems erhoben (vgl. Schuster 2010: 248). Butlers Nutzung von Performativität (vgl. 2.2) durch die Verschiebung von Diskursen (mittels der Produktion von Irritation), die sie in Praktiken des *Drag*² verortet und fordert (1990), kann in Berliner Queerszenen vielleicht sogar als Alltagspraxis verstanden werden. Einige dieser Praktiken werden innerhalb Berliner queer-feministischer Räume als subversiv betrachtet.

Viele Praktiken, die in queeren Räumen positiv besetzt sind und gefeiert werden, stehen im Konflikt mit gesellschaftlich-hegemonialen Normen von Geschlechtlichkeit,

1 Siehe mein Verständnis von »queer« in 2.4 und zum Szenebegriff 5.2.3.

2 Am Ende dieser Arbeit befindet sich ein Glossar mit Erläuterungen zu allen erwähnten queeren Veranstaltungen und Orten sowie der verwendeten scene-spezifischen Begriffe. Im Fließtext wurden diese Begriffe kursiv gesetzt. (Darüber hinaus wurden auch Buch-, Kapitel- und Abschnittstitel kursiviert.)

Sexualität und Körperlichkeit. Daher sind es Praktiken, die von besonders prekären Subjekten ausgeführt werden, die sich in der Zone der Unbewohnbarkeit (vgl. Butler 1997: 23) befinden, in Zonen der Unbestimmtheit, die nicht den hegemonialen Normen entsprechen. Die Frage nach Handlungsfähigkeit stellt sich hier vor dem Hintergrund von Gayatri Spivaks Frage nach der Sprechfähigkeit der Subalternen (2014 [1988]), denn in queeren Räumen³ lassen sich viele Menschen finden, die sich in prekären Lagen befinden und besonders verwundbar sind⁴ und doch entsteht hier Handlungsfähigkeit mit transformativem Potenzial.⁵ **Meine Forschungsfrage lautet daher: Wie entsteht Handlungsfähigkeit durch Praktiken in queeren Räumen in Berlin?** Hierfür betrachte ich Praktiken von Un_Bestimmtheit – das sind Praktiken, die mit Unbestimmtheit oder diskursiver Uneindeutigkeit leben, mit ihr umgehen oder sie nutzen. Der Unterstrich steht für das Oszillieren dieser Praktiken zwischen Bestimmtheit und Unbestimmtheit.⁶ Einerseits gehe ich der These nach, dass sich Handlungsfähigkeit in queeren Räumen nicht über ein identitäres Wir herstellt, denn in den betrachteten queeren Räumen herrscht eine sehr starke Kritik an Identität vor (These 1). Andererseits entsteht Handlungsfähigkeit stattdessen über Affekte⁷ und über deren verbindende Effekte für Praktiken (These 2). Diese beiden Thesen können lediglich teilweise bestätigt werden. Die Betrachtung von Praktiken hat gezeigt, dass sich die Produktion von Handlungsfähigkeit in queeren Räumen nicht verallgemeinern lässt. Vielmehr konnten in den betrachteten queeren Räumen zwei Formen von Handlungsfähigkeit unterschieden werden, und zwar die gefühlte und die kollektive. Darüber hinaus hat sich gezeigt, dass Identität in beiden Formen eine wichtige und zugleich widersprüchliche Rolle spielt. Die Wirkung von Affekten stellte sich in queeren Räumen ebenfalls als eine ambivalente dar – Affekte zeitigen in queeren Räumen verbindende als auch abstoßende Effekte auf Praktiken.

Kritiken am ausschließenden Charakter sozialer Bewegungen wie der Schwulen- und Lesben- sowie der Frauenbewegungen der 1970er Jahre stellen vor allem deren Bezug auf identitäre Kategorien infrage. Hier schließt sich unmittelbar die Frage nach Handlungsfähigkeit an, denn wie ist diese ohne den Bezug auf ein ausschließendes ›Wir‹ überhaupt möglich? Vielleicht kann aber Handlungsfähigkeit auch ganz anders gedacht werden: nicht allein über die Bildung von Allianzen auf Basis einer gemeinsamen Identität, sondern über verbindende Prozesse durch gleichartige Praktiken. Dies

-
- 3 ›Raum‹ verstehe ich als Netzwerk aus Menschen, Dingen und Handlungen, die sich in einer bestimmten Ordnung zueinander befinden, oder auch als »relationale (An-)Ordnung« (Löw 2001: 131) von sich in Bewegung befindenden Körpern (vgl. Löw 1999: 166), wobei Materialität ebenso ein Teil dieser Ordnung ist, sie Praktiken beeinflusst und letztere sich ebenso im Raum materialisieren (vgl. Lefebvres 2002). Siehe zum Raumbegriff Kapitel 2.7.
 - 4 In Anlehnung an Isabel Loreys Ausarbeitung (die sich auf Judith Butler beziehen) unterscheide ich zwischen Prekarität, Prekärsein und Prekarisierung (siehe 4; vgl. Lorey 2012).
 - 5 Spivak – wie auch die *Subaltern Studies Group* – greift in den 1980er Jahren Antonio Gramscis Begriff der Subalternität auf (Spivak 2014: 8), mit dem Gramsci Menschen bezeichnet, denen kaum Ressourcen für gesellschaftliche Teilhabe zu eigen ist und daher politisch in der Öffentlichkeit nicht wahrgenommen werden.
 - 6 Siehe zur hier verwendeten Begrifflichkeit sowie zum soziologischen Begriff der Unbestimmtheit 2.1.
 - 7 Siehe zum Verständnis von Affekt und Gefühl 2.6.

ist die Ausgangsidee, von der aus eine Konzeptionierung von Handlungsfähigkeit in einem konkreten Feld angestrebt wird. Praktiken in queeren Räumen sollen dahingehend befragt werden, wie in ihnen transformatives Potenzial entsteht, das über die Räume hinaus wirkt.

Subjekte handeln stets relational, denn Handeln bringt Handeln hervor. Diese Relationen bringen die soziale Welt hervor, sie verfestigen sich in sozialen, diskursiv-materiellen Strukturen und zugleich konstituieren sich Subjekte immer schon in bestimmten sozialen, diskursiv-materiellen Strukturen. Vor diesem Hintergrund werden Praktiken insbesondere für die Frage nach der Veränderung dieser Relationen zentral. Praktiken sind strukturell determiniert, aber immer auch kontingent, so dass Potenzial für Handlungsfähigkeit in der widerspenstigen Zitierung der Normen⁸ gesehen werden kann, in der Nutzung der Instabilitäten oder der »Brüche und feine[n] Risse« der Diskurse: in Unbestimmtheit (Butler 1997: 32). **Unbestimmtheit** kann Handlungsfähigkeit begrenzen, aber auch unkontrollierte Impulse zur Veränderung geben. Sie kann, um mit Karen Barad zu sprechen, auch als eine »unendliche Fülle von Offenheit« charakterisiert werden (2012: 33). Daher spreche ich von Un_Bestimmtheit als Vielheit und Unschärfe zugleich. Handlungsfähigkeit mit transformativem Potenzial suche ich vor diesem Hintergrund in Praktiken, die mit der sozio-ontologischen Un_Bestimmtheit spielen, mit ihr umgehen oder schlicht mit ihr leben. Die Ontologie des Subjekts ist eine Sozio-Ontologie⁹, ein ko-konstitutives Mitsein von Subjekt und Welt. Weder geht die Sozio-Ontologie den sozialen Verhältnissen voraus, noch ist eine Ontologie dem Subjekt vorgängig. Es gibt keinen neutralen oder vor-sozialen Körper, denn Körper sind prekär, abhängig und bedingt von anderen, von Institutionen und Umwelten (Butler 2010: 29). Butler beschreibt die Sozio-Ontologie des Subjekts daher auch mit dem Begriff der Gefährdung und wechselseitiger Abhängigkeit (vgl. Butler 2010: 10, vgl. 2.1.1). Das Subjekt kommt als soziales Wesen – in Abhängigkeit von anderen – in die Welt und steht folglich immer schon und permanent mit der Welt in Wechselbeziehung. In der Sozio-Ontologie werden Subjekt und Welt als Kontinuum gedacht. Den Begriff der Sozio-Ontologie verwende ich, um auf diese spezifische soziale Verfasstheit des Subjekts zu verweisen. Praktiken der sozio-ontologischen Un_Bestimmtheit reagieren darauf, dass ihre ausführenden Subjekte die diskursiven Leerstellen bewohnen. Nicht nur in queeren Räumen in Berlin sind diese Praktiken verbreitet, doch sind sie vor allem hier in ein identitätskritisches Selbstverständnis eingebettet, so dass sich diese Räume sehr gut für die Untersuchung der Forschungsfrage eignen. Von Interesse sind explizit diejenigen queeren Räu-

8 Butler versteht Normen als Stütze im Alltag und handlungsleitend, als Instanz, die verantwortlich dafür ist, das Subjekt in der Gesellschaft anerkennungsfähig zu machen, und zugleich kann das Übertreten der Norm Sanktionen herbeiführen und den Subjektstatus aufs Spiel setzen. Geschlecht begreift Butler als Norm (siehe zum Normbegriff bei Butler auch Distelhorst 2009: 37f.). In *Macht der Geschlechternormen* befasst sich Butler insbesondere mit Geschlecht als Norm und Verstößen dagegen (2009).

9 Den Begriff der Sozio-Ontologie verwende ich im Anschluss an Isabel Lorey (2016), die damit Butlers Begründung des Subjekts auf dessen Prekärein beschreibt. Der Begriff schließt an Jean-Luc Nancy's Verständnis der Sozio-Ontologie an, der damit vor allem bezeichnet, dass dem Sozialen keine Ontologie vorausgeht, denn die Ontologie ist sozial hervorgebracht. Siehe ausführlicher zum hier vorliegenden Verständnis der Sozio-Ontologie 2.1.1.

me, die für marginalisierte und (mehrfach-)diskriminierte Subjekte ein Zuhause bieten, d.h. für Subjekte, die ein spezifisches Prekärsein aufweisen, was zudem mit Prekari-tät einhergehen kann. Diese Subjekte führen potenziell Praktiken von Un_Bestimmtheit aus. Wie sich zeigen wird, entstehen solche Räume unter anderem auch durch Praktiken von Un_Bestimmtheit.

Mit der vorliegenden Arbeit knüpfe ich an Butlers Verständnis von Handlungsfähigkeit als performativ an, ich fokussiere hierbei jedoch nicht Sprache, sondern Praktiken im Vollzug. Dies ebnet den Weg für ein Verständnis von Handlungsfähigkeit, das einerseits im Anschluss an Butler von einem performativ hervorgebrachten Subjekt ausgeht und das andererseits im Anschluss an Barad erlaubt, auch Materie, Körper und Raum als für die Handlungsfähigkeit konstitutiv zu denken. Mein Zugang ermöglicht die Betrachtung von Praktiken in ihren Verschränkungen und des damit einhergehenden Un_Bestimmt-Werdens von Subjekt und Raum. Diese Arbeit theoretisiert Handlungsfähigkeit in einem spezifischen Feld – in queeren Räumen –, lässt sich hierfür von poststrukturalistischen, neu-materialistischen Theorien beeinflussen und knüpft verstärkt an die Begriffsapparate von Butler und Barad an.

Nach den nächsten zwei einleitenden Kapiteln dieser Arbeit (2 *Begriffe und Konzepte* und 3 *Methodisches Vorgehen*) folgt der empirische Teil, unterteilt in drei Hauptkapitel (4, 5, 6). Kapitel 4 und 5 verfolgen die konzeptionelle Idee einer geteilten Betrachtungsweise, die schließlich im dritten empirischen Kapitel 6 wieder zusammengeführt wird: erstens das Einnehmen der Perspektive der Subjekte (4 *Subjektive Praktiken*) und zweitens die kollektive Ebene im queeren Raum (5 *Kollektive Praktiken*). Diese sich an der Unterscheidung von individueller und kollektiver Ebene orientierende Aufteilung eröffnet die Möglichkeit, die Subjekte sprechen zu lassen, aber auch, Organisationsformen und Raumproduktion in den Blick zu nehmen. Der dritte empirische Teil (6 *Versammelte Körper*) stellt einen Brückenschlag dar. Darin betrachte ich die Verflechtung von Praktiken auf beiden Ebenen, indem ich die spezifische Rolle von Affekten und Gefühlen herausarbeite. Diese perspektivische Dreiteilung greift die binäre Logik zwischen Subjekt und Welt auf, um sie letztendlich infrage zu stellen.

1.1 Feministische (Subjekt-)Kritik und Handlungsfähigkeit

Bevor ich zum empirischen Analyseteil komme, ist es nötig, eine theoretische Verortung vorzunehmen, die aufzeigt, in welchem Theoriekontext die Fragestellung zu lesen ist. Die Frage nach Handlungsfähigkeit ist nicht neu, sondern wurde und wird in vielen westlichen, modernen (philosophischen) Denkrichtungen umfassend diskutiert. Die vorliegende Arbeit greift jedoch nicht solche Debatten auf und will auch keinen Beitrag dazu leisten, sondern führt ein performatives, relationales Verständnis in Anschluss an Butler und Barad ins Feld, um letztendlich dieses Feld danach zu fragen, wie diese Handlungsfähigkeit entsteht. Die in dieser Arbeit gestellte Frage schließt an feministische Debatten an, in welchen Identitätspolitik hinterfragt wird. Ich wage den Versuch zu verstehen, wie Handlungsfähigkeit in einem Feld hergestellt wird, in dem die Dezentrierung des Subjekts und Kritiken an Kollektividentität ins theoretische Fundament einzementiert zu sein scheinen. Im nun folgenden Teilkapitel zeichne ich den theoretischen Kon-

text nach, aus dem sich mein theoretischer Zugang (1.1) sowie meine spezifische Herangehensweise (1.2) herleiten und woran auch aktuelle Debatten in den betrachteten Räumen anknüpfen. Die Frage nach Handlungsfähigkeit leitet sich aus einer Kritik ab, die der Identitätspolitik vorwirft, stets ausschließend zu sein, und die sich die Frage stellt, wie Handlungsfähigkeit mit transformativem Potenzial jenseits einer Kollektividentität denkbar ist. Das folgende Teilkapitel schließt von der Dezentrierung des Subjekts durch feministische Kritiken auf die hier vorliegende Fragestellung.

In queeren Räumen in Berlin findet zum Zeitpunkt der Erhebung eine Auseinandersetzung um die Thematiken Rassismus und Identität statt, die von vielen Befragten als Gegenstände zentraler Diskussionen innerhalb queerer Räume beschrieben werden. Diese Auseinandersetzung findet in fast jedem Interview – auch ungefragt – Erwähnung. Zentral in dieser Auseinandersetzung ist der Versuch, mit der weiß¹⁰-dominierten Tradition euro-amerikanischer (feministischer) Theorien zu brechen. Kritisch hinterfragt werden die Wissensproduktionen, die als weiß-dominiert verstanden werden. Zwar sind diese Debatten nicht das zu untersuchende Thema dieser Arbeit, dennoch waren die Auseinandersetzungen prägend für meinen theoretischen Zugang. Am deutlichsten wird dieser Bezug und meine theoretische Nähe zum Feld im hier vorliegenden Ansatz der Kritik am souveränen Subjekt und der damit verknüpften Kritik an einem Kollektivitätsverständnis, das eine gemeinsame Identität zur Grundlage nimmt. Aus ebenjener Kritik resultieren meine Überlegungen zu Handlungsfähigkeit. Das hier zugrunde gelegte, an Butler anschließende Verständnis von Subjekt spielt für die Frage nach Handlungsfähigkeit eine tragende Rolle. Daher möchte ich zunächst diese Subjektkritik aus queer-feministischer und rassismuskritischer Perspektive im Anschluss an poststrukturalistische und post-/dekoloniale¹¹ Ansätze nachzeichnen.

10 ›Weiß‹ wird hier nicht als Farbe, sondern als gesellschaftliche Position und soziale Konstruktion verstanden. Da Weiß-Sein in einer sich als weiß definierenden Gesellschaft unsichtbar ist, wird es zur Markierung dieser Unsichtbarkeit kursiv geschrieben. Noah Sow (2008) stellt in ihrem Buch *Deutschland Schwarz Weiß: Der alltägliche Rassismus* heraus, dass im westlichen Denken Schwarz-Sein und Weiß-Sein stets in Abgrenzung zueinander gedacht werden und Schwarze Menschen zum ›Anderen‹ werden. Sie sind sichtbar, während Weiß-Sein unsichtbar und unmarkiert bleibt und die Norm darstellt, d.h. weiß steht stets hierarchisch über Schwarz, sodass sich in diesen Farben ein Gewaltverhältnis ausdrückt, in welchem weiße Menschen stets die privilegierte Position, d.h. die Machtposition, innehaben.

11 Post- und dekoloniale Ansätze kritisieren die westliche Konzeptualisierung der Moderne und fordern eine radikale Restrukturierung des europäischen/westlichen Denkens und seiner Geschichtsschreibung, d.h. einen Dekolonialisierungsprozess, der sich der Komplexität und den Widersprüchlichkeiten historischer Prozesse zuwendet (vgl. Dhawan, Varela 2020: 353, 24). Aktuell wird der Begriff der postkolonialen Theorie häufig als Sammelbegriff für kolonialismuskritische Ansätze verwendet (vgl. Boatcă 2015). Der Begriff ›dekolonial‹ wurde durch die Auseinandersetzung mit dem iberischen Kolonialismus durch lateinamerikanische Ansätze (wie z.B. von Walter Dignolo (2003, 2007) und Aníbal Quijano (2000)) in die Debatten getragen. Dekolonisation will nicht nur Zusammenhänge zwischen globalen Machtverhältnissen aufdecken, sondern auch Macht- und Wissensformationen verändern und in das moderne, d.h. koloniale, Weltssystem eingreifen. Dekoloniale Ansätze kritisieren die Wirkmächtigkeit anfänglicher postkolonialer Theorien vor allem im angelsächsischen Raum (z.B. Theorien von Gayatri Chakravorty Spivak (2014), Chandra Talpade Mohanty (1988), Homi Bhabha (1994), Stuart Hall (1992)) und nehmen eine dezidiert kapitalismuskritische Position ein bzw. fokussieren stärker Fragen der politischen Ökonomie, als dies frühe

1.1.1 Dezentrierung des Subjekts

Der Arbeit liegt ein postsouveränes Subjektverständnis zugrunde. Subjekte werden stets innerhalb sozialer und kultureller Strukturen hervorgebracht, die sie zugleich inkorporieren und durch Praktiken hervorbringen (vgl. Bourdieu 2005: 43ff.). Das Verhältnis von Individuum – das durch die Anrufung zum Subjekt wird (Althusser 1977) – und Gesellschaft verstehe ich in diesem Sinne als zirkulär. Individuum und Gesellschaft bedingen sich gegenseitig. Macht, Diskriminierung, Handlungsfähigkeit und Subjektverständnis sind eng miteinander verzahnt, denn einerseits ist Subjektkritik eine Kritik an bestimmten Macht- und Herrschaftsmechanismen, wenn sie gegen die universalisierende Gesetze des aufklärerischen, souveränen Subjekts gehalten wird. Andererseits ergibt sich die Frage nach Handlungsfähigkeit aus der Dezentrierung des Subjekts.¹² Dies zeigt sich insbesondere bei den Aushandlungen darüber, wie kollektive Politik möglich ist und wer hierbei das politische Subjekt darstellt. Das hegemoniale Subjektverständnis spielt für Forderungen nach Teilhabe eine wichtige Rolle, denn wird das Subjekt nicht als souverän verstanden, stellt sich die Frage, wie Teilhabe gesellschaftlich eingefordert werden kann. In diesem Sinne sind Fragen nach Handlungsfähigkeit und nach Kollektivität eng miteinander verbunden.

In westlich-philosophischen Diskussionen wie auch im Alltagswissen war das aufklärerische oder auch cartesianische Subjekt – das einen Körper hat, der durch einen Geist bzw. die Vernunft gesteuert wird – das gängige Subjektverständnis und ist auch heute noch geläufig. Diese Vorstellung eines autonomen Subjekts, das der Welt gegenübersteht, ist eine spezifische historische, geopolitische Möglichkeit, das Subjekt zu denken. Es ist die Vorstellung der (spät-)modernen¹³, bürgerlichen Gesellschaft (vgl. Lorey 1996: 96). Verschiedene kritische Auseinandersetzungen mit diesem Subjektverständnis haben gezeigt, dass das aufklärerische Subjekt seine Bedingtheit von den gesellschaftlichen Verhältnissen negiert. Darauf haben bereits Theoretiker wie Karl Marx, Friedrich Nietzsche, Louis Althusser, Theodor W. Adorno oder Michel Foucault hingewiesen, denn das Subjekt kann nicht frei und unabhängig entscheiden oder handeln, sondern wird in ideologischen, sozialen und diskursiven Strukturen hervorgebracht. Solche Überlegungen entlarven die aufklärerische Vorstellung eines rationalen und freien Subjekts als ein strukturell bedingtes.

postkoloniale Theorien taten. Dekolonisation bezeichnet folglich den Prozess der Aufdeckung kolonialer Macht- und Wissensformationen und das Streben nach Veränderung bestehender Verhältnisse. Ich verwende beide Begrifflichkeiten, um mich explizit dem Bestreben des Dekolonisierens anzuschließen, dabei werde ich aber auch wichtige postkoloniale Arbeiten mitdenken.

- 12 So wies Seyla Benhabib darauf hin, dass die Subjektkritik dem Feminismus das politische Subjekt – also das kollektive ›Wir‹ – stiehlt und die Bewegung dadurch handlungsunfähig werde (vgl. Benhabib 1993).
- 13 Als ›Moderne‹ bezeichne ich hier die Zeit in Europa nach der französischen Revolution. Der Begriff der Moderne meint hier aber nicht nur eine spezifische Zeitperiode, sondern impliziert in erster Linie eine spezifische Art zu Denken, Fühlen, Handeln und eine bestimmte Weise Raum und Zeit, sowie das Selbst und Andere zu erleben (vgl. Berman 1982: 15). Mit dem ausklingenden 20. Jahrhundert kann in diesem Sinne von der ›Postmoderne‹ gesprochen werden, in welcher auf verschiedenen Ebenen und Bereichen mit Ideen und Konzepten der Moderne gebrochen wird.

Aber das abendländische, cartesianische Subjekt erscheint nicht nur als vernünftig und rational, sondern zudem als männlich, weiß, bürgerlich, westlich und heterosexuell. Bereits Simone de Beauvoir wies darauf hin, dass es sich über die Abgrenzung zum Anderen, dem Weiblichen, konstituiert (1999 [1949]). Daran anschließend spricht Adrienne Rich von Zwangsheterosexualität, um diese vermeintliche Normalität des Subjekts zu problematisieren (vgl. Rich 1987: 22) und Judith Butler (1990) zeigt auf, wie sich das moderne Subjekt stets innerhalb der heterosexuellen Matrix, die Zweigeschlechtlichkeit und Heterosexualität diktiert, herstellt. In der Heteronormativität hat das Subjekt einen bestimmten Körper (*sex*), der mit einer gewissen Genderperformance (*gender*) und Begehren (*desire*) gekoppelt ist. Das Jenseits dieser Norm (z.B. Homosexualität) wird zum Anderen, zum konstitutiven Außen¹⁴.

Die Kritik am modernen Subjekt als ein imaginiertes und stets unmarkiertes, weißes und westliches, das eine eurozentristisch-patriarchale Perspektive voraussetzt, erfolgte im westlich-philosophischen und kulturwissenschaftlichen Kontext sehr stark durch die Postcolonial und Subaltern Studies. Hierbei handelt es sich um eine Kritik, die seit den 1970er Jahren besonders aufgrund von Auseinandersetzungen in feministischen Bewegungen und den Gender Studies in wissenschaftliche und bewegungspolitische (zunächst in englische und schließlich auch in deutsche) Debatten Einzug hält.¹⁵ Die Infragestellung eines autonom handelnden Subjekts ist daher immer auch eine Kritik an einem männlichen und androzentrischen Subjektverständnis, das innerhalb eines Dichotomisierungsprozesses entsteht und denselbigen zugleich produziert, denn durch die Abgrenzung zum Anderen wird zugleich dieses Andere mitkonstituiert. Das Subjekt bringt sich daher in dieser Denkweise als ein scheinbar autonomes hervor und mit ihm geht stets die Konstitution des Anderen, d.h. des nicht der Norm entsprechenden, des ›Rests‹ (vgl. Hall 1992), einher. Es handelt sich um ein gegenseitiges Konstitutionsverhältnis, dem binäre Kategorisierungen zugrunde liegen und das diesen Binarismus, der die Konstitutionsbedingung ist, zugleich herstellt und aufrechterhält. Das moderne Subjekt wird in der westlichen Philosophietradition in Form von Dichotomien gedacht. Der Geist scheint dem Körper, die Vernunft der Passion und die Rationalität dem Gefühl gegenüberzustehen. Dabei ist Letzteres dem Ersteren jeweils untergeordnet und wird als dessen negatives Gegenstück betrachtet. Denn Ersteres definiert sich über die Abgrenzung zum Anderen, zum Minderwertigen (vgl. Grosz 1994: 3). Ein Konstitutionsverhältnis, das bis heute virulent geblieben ist. Dieses Konstitutionsverhältnis lässt sich nicht nur auf der Mikroebene, also für das autonome Subjekt, ausmachen, sondern ebenso auf der Mesoebene, also für das politische Subjekt (sozialer oder politischer Bewegungen), wie auch auf der Makroebene, d.h. auf nationaler, europäischer und globaler Ebene.

14 Mit dem Begriff des konstitutiven Außen beziehe ich mich auf Judith Butler, die vor allem auf Derrida rekurriert. Ein ähnlicher Gedanke ist auch bei Laclau und anderen Theoretiker_innen zu finden.

15 Zur Dezentrierung des Subjekts in westlich-philosophischen Debatten siehe exemplarisch den Eintrag zu Subjekt im Gender-Glossar <https://www.gender-glossar.de/post/subjekt> (Zugriff 26.07.22) (vgl. Meißner 2014). Die Problematisierung von Identität, die eng damit verbunden ist, begleitet soziale Bewegungen bereits seit der ersten Konjunktur von Identitätspolitiken in den 1970er Jahren (vgl. Hark 2013: 32).

Letzteres zeigte Frantz Fanon für die Konstitution von Europa auf, denn wie das moderne Subjekt erhält auch Europa seinen Subjektstatus über die Abgrenzung zur sogenannten Dritten Welt (vgl. Fanon 2001 [1961]). Kolonialisierte Länder, also der ›Rest‹, werden im westlichen Diskurs als defizitär und mangelhaft beschrieben (vgl. Chakrabarty 2002). Wie Stuart Hall (1992: 141ff.) schreibt, konstituiert sich »the West and the Rest« durch die Differenzierung des »Westens« von anderen Kulturen und wird so zum Standardmodell – wie auch das männliche, weiße Subjekt sich als Norm konstituiert. Aus diesem Grund lenken post-/dekoloniale Theoretiker_innen wie z.B. Edward Said (2012 [1979]), Homi Bahabha (2000 [1994]), Gayatri Spivak (2014 [1988]) und Aníbal Quijano (2000) die Analyse vom westlichen, männlichen, hegemonialen Zentrum hin zur Peripherie und denken die Subjektwerdung nicht von Europa als Zentrum her (vgl. Dhawan/Castro Varela 2020). Denn das moderne Subjektverständnis geht mit der (Re-)Produktion und Stereotypisierung des Anderen und Fremden einher, worüber sich das Eigene – also auch die Nation oder Europa – stabilisiert (vgl. El-Tayeb 2016; vgl. Anderson 1996). Mit dem Verstehen dieser binären hierarchischen Logik führt uns die Infragestellung des modernen Subjekts zur Kritik dieses Konstitutionsverhältnisses, das nicht auf einer Ebene verhaftet bleibt. Es lässt sich als analoger Mechanismus verschiedener Unterdrückungsverhältnisse ausmachen (wie Sexismus, Transphobie, Eurozentrismus, Rassismus und Klassismus). Denn die Konstruktion des Subjekts vollzieht sich auch hierbei über die Abgrenzung zum sogenannten Anderen und der gleichzeitigen Diffamierung dieses Anderen, sei es das Weibliche, die trans* oder inter*-Person¹⁶, die Migrant_in oder Prolet_in etc. Das moderne Subjekt ist eben gerade nicht ein neutrales und vernünftiges, sondern es wird in der hegemonialen westlichen Philosophie männlich, weiß, westlich und heterosexuell gedacht und im Bürgertum (bzw. der Mittel- und Oberschicht) verortet.

16 Ich verwende die Schreibweisen trans* und inter* (mit Sternchen), um hier das Spektrum verschiedener geschlechtlicher Transformationsprozesse bzw. (Un-)Eindeutigkeit abzubilden (vgl. Omer 2016: 36). Ich nutzte den Begriff ›trans*‹ als Überbegriff für verschiedene Identitäten von Menschen, deren Geschlechtsausdruck und/oder -identität nicht mit der bei der Geburt zugewiesenen Geschlechtsidentität übereinstimmt. Hierunter können diverse Begriffe wie transgender, transgeschlechtlich, transsexuell, transident, Transvestit_in und manchmal auch Dragkings and Queens etc. beziehungsweise intersexuelle, intergeschlechtliche Menschen, Intersex etc. gefasst werden. Siehe hierzu auch die Webseite des Vereins TransInterQueer e.V. www.transinterqueer.org/ueber-triq/begriffsklarung/ (Zugriff 27.04.21). Die Begriffe ›inter*‹ und ›trans*‹ sehe ich hierbei als Überbegriffe, die verschiedene Identitäten fassen und nicht fix sind. Hierbei schließe ich mich David Valentine (2007) an sowie dem Sammelband *Trans* und Inter* Studien* (vgl. Mader u.a. 2021: 8) und der Dissertationsschrift von Joris Gregor *Constructing Intersex* (Gregor 2015: 15). Valentine arbeitet zwar noch mit dem Begriff ›Transgender‹, jedoch bezieht er sich auch auf Diskurse der 1990er Jahre. ›Trans*‹ kann als Weiterentwicklung dieses Diskurses gesehen werden. Dennoch beziehe ich mich auf Valentines Verständnis, insbesondere da er der heutigen Diskussion durchaus mit seinem Verweis auf die Historizität, Kontextgebundenheit und soziale Konstruiertheit dieses Begriffs vorausgreift, indem er nachzeichnet, wie unterschiedlich dieser Begriff gefüllt wird (vgl. Valentine 2007: 37ff.). Der Begriff ›inter*‹ findet nur im deutschsprachigen Raum Verwendung (im englischsprachigen wird v.a. ›intersex‹ verwendet).

1.1.2 Kritiken an binären Logiken

Diese binäre, hierarchisierende Logik durchdringt Denken und Handeln – auch in feministischen Bewegungen. Die Subjektkritik ist im Bewegungskontext eng verwoben mit Diskussionen um Kollektivität und mit der Frage nach dem politischen Subjekt. Insbesondere in der Frauenbewegung der 1970er Jahre wurden Diskussionen über interne Hierarchisierungen und Exklusionen geführt (vgl. Aleksander u.a. 2013: 10). Schwarze Feministinnen und Feministische Migrantinnen wie auch Lesben, Arbeiterinnen und behinderte Frauen kritisieren, dass ihre Lebenswirklichkeiten in den Forderungen der Bewegung nicht berücksichtigt werden, wenn mit einem homogenisierenden ›Wir Frauen‹ gearbeitet wird (Kerner 2007: 10):

»White women who dominate feminist discourse, who for the most part make and articulate feminist theory, have little or no understanding of white supremacy as a racial politic, of the psychological impact of class, of their political status within a racist, sexist, capitalist state.« (bell hooks 2015 [1984]: 4)

bell hooks macht hier deutlich, dass im dominanten feministischen Diskurs Differenzen zwischen Frauen nicht mitgedacht werden, was für sie auf das Nicht-Erkennen der *weißen* Vorherrschaft innerhalb der (dominanten) Frauenbewegung hinweist. Zwar war es Ziel der zweiten Frauenbewegung, alle Frauen zu repräsentieren – die Berufung auf ein kollektives Wir führte jedoch letztendlich zur Homogenisierung und zur fehlenden Repräsentation von Positionen, die nicht nur in hegemonialen Diskursen, sondern auch innerhalb des bewegungs-politischen Diskurses marginalisiert wurden.

Chandra Talpade Mohanty (1988) spricht daher auch vom ›Eurozentrischen Universalismus‹, da die Fokussierung auf die sexuelle Repression der Frauen, gepaart mit der Vorstellung einer globalen Sisterhood, die sogenannte Erste Welt im progressiven Licht und die sogenannte Dritte Welt im regressiven Licht von Ignoranz, Armut und Ungleichheit erscheinen lässt (vgl. Mohanty 1988: 151; vgl. Castro Varela/Dhawan 2009: 19). So stellt bell hooks – wie bereits zitiert – heraus, dass durch das Wir, das sich auf eine geschlechtliche Identität bezieht (›Wir Frauen‹), die Verwobenheit der Subjekte mit anderen Kategorien wie der ethnischen Zugehörigkeit (also der Kategorie *race*/›Rasse‹¹⁷) und der so-

17 Während im englischen Kontext das Wort ›race‹ ohne Anführungszeichen Verwendung findet, ist dies seit dem Nationalsozialismus im deutschen Kontext nicht mehr üblich (vgl. Adams 2013: 44). Die Verbindung des Begriffs ›Rasse‹ mit biologisch-genetischen Merkmalen ist jedoch auch in heutigen Diskursen noch häufig anzutreffen. Dennoch benutze ich diesen Begriff – vor allem, um seine historischen Implikationen, die aktuelle Diskurse immer noch prägen, aufzudecken und mitzudenken. Denn so werden auch heute noch Diskriminierungen (die sich leider oftmals noch immer an zugeschriebenen körperlichen Merkmalen festmachen) über vermeintlich kulturelle Unterschiede gerechtfertigt. Besonders um herauszustellen, dass Schwarze und *weiße* Menschen in einer sich *weiß* definierenden Gesellschaft unterschiedliche Erfahrungen machen, verwende ich diesen Begriff. Mit Ersatzbegriffen wie ›Ethnie‹ oder dem englischen Begriff ›race‹ würde die geschichtliche und koloniale Einbettung ausgeblendet oder lediglich die Verlagerung des Problems von körperlichen zu kulturellen Merkmalen forciert. Heute zielt das Konzept ›Ethnie‹ eher auf die kulturelle, soziale und historische Einheit eines Kollektivs (vgl. Ferrante 1995: 350f.) und stellt dieses durch die Benennung zugleich her. Um zu vermeiden, dass die Verwendung des ›Rasse‹-Begriffs zur Reproduktion und (Re-)Stabilisierung der Differenzierung anhand dieser Kategorie führt,

zial-strukturellen Positionierung (vgl. 2.2) (also der Kategorie *class*, vgl. 2.2) unterschlagen wird. Zwar meinte die westliche Frauenbewegung alle Frauen, repräsentiert wurden jedoch vor allem *weiße*, heterosexuelle Frauen der Mittelklasse, was Unterschiede zwischen den Frauen und damit einhergehende Formen von Diskriminierung negierte. Dass sich verschiedene Unterdrückungsverhältnisse überschneiden, sich bedingen und gegenseitig aufeinander wirken, fasst Kimberlé Crenshaw 1989 mit ihrem Begriff der Intersektionalität. Mit dem Bild der Straßenkreuzung (*intersection*) veranschaulicht sie die Verschränkungen von differenzierenden Kategorien und Ressourcenzugängen. Dieses Konzept erhält im deutschen Kontext erst ab den 2000er Jahren breite Aufmerksamkeit und wird mit dem Begriff der Interdependenz weiterentwickelt, was den Akzent mehr auf die gegenseitige Bedingtheit verschiedener Kategorien legt (vgl. Walgenbach/Dietze u. a. 2007). María Lugones knüpft an den Gedanken der Intersektionalität an, bringt diesen mit der dekolonialen Kritik am modernen Weltsystem zusammen¹⁸ und fordert auf, die Kolonialität von Geschlecht, das »modern, colonial, gender system«, als Linse zu verwenden für die Analyse hierarchischer Dichotomien und kategorischer Logiken kolonialer Modernität (vgl. Lugones 2010: 742; 2007).

In die deutschen Debatten hat die Kritik am überwiegend *weißen* Feminismus der 1970er Jahre seit den 1990er Jahren Einzug gehalten¹⁹ und findet ihre Fortsetzung in aktuellen wissenschaftlichen und bewegungspolitischen Diskussionen wie beispielsweise innerhalb queerer Szenen in Deutschland. Im Fokus stehen unintendierte Ausschlussmechanismen. Die Subjektposition innerhalb sozialer und kultureller Strukturen ist nicht unerheblich für den Widerstand, denn welche Positionen im hegemonialen Diskurs gesehen und gehört werden, ist ungleich verteilt. Marginalisierte Stimmen werden nicht gehört. Kien Nghi Ha weist in diesem Sinne treffend darauf hin, dass Widerstand gerade nicht einfach eine Frage der politischen Haltung sein kann, sondern die Subjektposition muss stets mitgedacht werden. *Weißsein* in *weiß*-dominierten Gesellschaften ist unsichtbar und es steht *Weißen* offen, »ob, wie und in welcher Form sie sich mit Rassismus auseinandersetzen«, dagegen »genießen People of Color den Luxus dieser lebenslangen Wahlfreiheit nicht« (Hà 2007: 448).²⁰ Um problematische Vereinnahmungen zu

versuche ich diesen Begriff stets so zu verwenden, dass klar wird, dass es sich hierbei um eine soziale Konstruktion und Strukturkategorie handelt. Ich gehe davon aus, dass Ungleichheiten klar benannt werden müssen, um sie sichtbar und angreifbar zu machen und versuche der Gefahr der Reproduktion ebendieser durch den steten Verweis auf ihren konstruktiven Charakter zu verhindern. »Konstruktiver Charakter« meint hier, dass es um eine sozial konstruierte Vorstellung geht, die sich auf physikalische Merkmale bezieht, mit welchen Zuschreibungen, Stereotypisierungen und Stigmatisierungen einhergehen. Zudem stellen sich *Weißsein* und *Schwarzsein* über eine Serie von ritualisierten Handlungen her (vgl. hierzu auch Puwar 2004: 150).

18 Lugones knüpft an Mignolos Begriff des modernen/kolonialen Weltsystems an (Lugones 2010: 751).

19 So hat beispielsweise die Gruppe FeMigra mit ihrem Manifest *Wir Seiltänzerinnen* zu den ersten Positionen in Deutschland diesbezüglich gehört (FeMigra 1995).

20 »Der Begriff ›People of Color‹ wurde in der Kolonialzeit durch den Ausdruck ›free people of color‹ vorgeprägt. [...] Als anti-rassistische Selbstbezeichnung entwickelte People of Color sich zum politischen Kampfbegriff, der rassistische marginalisierte Communities und ihre Mitglieder über die Grenzen ihrer ›eigenen‹, ethnischen, nationalen, kulturellen und religiösen Gruppenzugehörigkeiten mobilisiert und miteinander verbindet. [...] Der People of Color-Ansatz basiert auf der An-

vermeiden, muss daher die Frage gestellt werden, aus welcher Position eigentlich gesprochen und vor allem wem zugehört wird. Vor diesem Hintergrund liest sich Spivaks (2008) Frage danach, ob die Subalterne sprechen kann, vor allem als eine Frage nach dem *Wie*: Wie kann die Subalterne sprechen und wie wird ihr zugehört? Dies zeigt, dass die Frage nach dem Subjekt für die Frage nach der Handlungsfähigkeit sehr zentral ist. Dieser Frage nach dem *Wie* gehe ich mit der vorliegenden Arbeit nach. Aus dem modernen Subjektverständnis ergibt sich die quasi-cartesische Vorstellung von Handlungsfähigkeit, die die Akteur_innen als strukturell unabhängig und autonom erscheinen lässt. Es räumt dem Subjekt Entscheidungsfreiheit ein. Auch innerhalb von Feminismen dominiert(e) ein Subjektverständnis, das die Aktivist_innen als unabhängig von der soziopolitischen Welt voraussetzt, ihnen die Fähigkeit zuschreibt, mit freiem Willen die Welt und die eigene Geschichte zu formen und dem folglich die Annahme zugrunde liegt, dass kollektive politische Aktionen oder auch soziale Transformationsprozesse autonome Akteur_innen benötigen (vgl. Lloyd 2007: 57f.). Aus der Subjektkritik ergibt sich folglich die Frage nach Handlungsfähigkeit (vgl. Meißner 2010: 11). Theorien des Poststrukturalismus und der Postcolonial Studies versuchen vielmehr das Subjekt und dessen Konstitutionsbedingungen zu dekonstruieren, d.h. sie denken die Akteur_innen als in sozialen Strukturen verwoben, so dass die Reichweite der Handlungen durch die kulturelle und soziale Verortung und die Inkorporierung von Normen limitiert ist (vgl. Lloyd 2007: 58).

Doch worin besteht dann letztendlich Handlungsfähigkeit, wenn sie nicht auf ein autonomes Subjekt zurückgeht? Subjekte bringen sich innerhalb von Macht- und Herrschaftsverhältnissen hervor, die sich entlang von Differenzkategorien wie Geschlecht, Klasse und ›Rasse‹ analytisch ordnen lassen. Diese Kategorien können daher nicht als getrennte oder sogar isolierte Bereiche gedacht werden, vielmehr treten sie innerhalb und durch die Relationen zueinander in Erscheinung. Die Frage nach Handlungsfähigkeit kommt daher nicht umhin, die Verstrickungen der Differenzen von *race*, *class*, *gender* und *body*²¹ mitzudenken, denn soll die gesellschaftliche Bedingtheit des Subjekts nicht übersehen werden, müssen Subjekte und Praktiken in ihrer Heterogenität betrachtet werden, wofür das Selbstverständnis und die Selbstwahrnehmung der Subjekte im Alltag zentral sind. In diesem Sinne lässt diese Arbeit Subjekte selbst sprechen und rückt vor allem ihre Praktiken in den Fokus der Analyse. Subjekte und die Welt stehen sich nicht gegenüber, sondern die Welt erschafft sich durch die Praktiken der Subjekte und manifestiert sich zugleich immer auch in den Subjekten, d.h. Subjekt und Welt stehen in einem gegenseitigen Konstitutionsverhältnis, und zwar als »entanglement« (Barad 2007: 30). Diese Vorstellung wendet sich gegen den Repräsentationalismus (der seit Descartes' Trennung von einem Innen und einem Außen oder von Subjekt und Welt tief in der

erkennung von Differenz innerhalb identitätspolitischer Empowerment-Strategien. Er vermittelt vor allem eine solidaritätsstiftende Perspektive. Als gemeinsame Plattform für grenzüberschreitende Bündnisse wendet er sich gleichermaßen an alle Mitglieder rassifizierter und unterdrückter Communities« (Hå 2009).

21 Bei dieser Aufstellung der Differenzachsen bzw. Analysekatggorien berufe ich mich auf die Argumentation von Winker/Degele (2010), die diese Kategorien als die mit dem meisten Gewicht ausmachen.

westlichen Kultur verankert ist), d.h. gegen die Annahme, dass wissenschaftliches Wissen die Welt in ihrer Realität wiedergäbe bzw. dass es einen unvermittelten Zugang zu den Repräsentationen von Dingen und Menschen gäbe (vgl. Barad 2007: 48f.).

Im Sinne Karen Barads Konzeptualisierung von Materialität versucht diese Arbeit das Verhältnis von Welt und Subjekt nicht als Dualität zu fassen. Stattdessen wird der Konstitutionsprozess von Welt und Subjekt, von Materialität und Subjektivität als ein nicht endender Prozess gefasst. Materialität erscheint hierbei weder als gegeben noch als Effekt von menschlicher Handlungsfähigkeit, sondern als aktiver Faktor in Materialisierungsprozessen: »Nature is neither a passive surface awaiting the mark of culture nor the end product of cultural performances.« (Barad 2007: 183) Damit wendet sich diese Arbeit auch gegen klassische Dualismen der Aufklärung, die mit der Vorstellung des autonomen Subjekts einhergehen: Subjekt/Welt, Natur/Körper, Produktion/Reproduktion, Geist/Körper oder auch *sex* und *gender*.²² Sie sollen hier als Möbiusband, als Kontinuum ohne Anfang und Ende, verstanden werden, nicht als diametrale Entitäten. Sie sind miteinander verschränkt, ohne Anfang und Ende. Elisabeth Grosz nutzt diese Metapher des Möbiusbandes, um das Verhältnis von Körper und Geist wie auch des Inneren mit dem Äußeren des Subjekts (»the psychical interior and its corporeal exterior«) zu beschreiben, denn beides fasst sie nicht als sich gegenüberstehende Entitäten, sondern als zwei Seiten, die zwar den Anschein haben, von einander getrennt zu sein, tatsächlich aber voneinander abhängen und ineinander überfließen (Grosz 1994: xii).²³

Die Frage nach Handlungsfähigkeit lässt sich zusammenfassend auf die (im vorliegenden Kontext vor allem auf die feministische und post-/dekoloniale) Subjektkritik zurückführen und zugleich führt die hier nachgezeichnete Argumentationslinie hin zu einer grundlegenden Kritik am okzidental/kolonialen Denken in Dualismen. Als kritikwürdig muss dieses binär-kategoriale Denken besonders deshalb bezeichnet werden, weil es stets mit Wertigkeiten und Hierarchisierungen einhergeht (Kultur über Natur, Geist über Körper, koloniale über kolonialisierte Länder, Mann über Frau, weiß über Schwarz etc.). Die vorliegende Arbeit ist daher ein (weiterer) Versuch, dieser Problematik zu begegnen und Dualitäten aufzubrechen. Das Augenmerk wird darauf gelegt, einerseits die simultane Existenz verschiedener Positionen und Perspektiven anzuerkennen und sprechen zu lassen sowie andererseits die Prozesshaftigkeit von Denkschemata zu adressieren.

22 All diese Dualismen und die Debatten darum haben in feministischer Theorie eine lange Tradition und sind noch immer umkämpft. Einen sehr guten Überblick über die Debatten und Positionen gibt Kortendiek u.a. 2019.

23 Das Möbiusband verläuft wie eine Schleife, jedoch scheint es, keinen Anfang und kein Ende zu besitzen. Elisabeth Grosz nutzt diese Metapher, um das Verhältnis von Geist und Körper treffend zu umschreiben, eine Metapher, die auch für das Verhältnis von Diskurs und Materie oder symbolische und soziale Struktur dienlich ist: »The Möbius strip has the advantage of showing the inflection of mind into body and body into mind, the ways in which, through a kind of twisting or inversion, one side becomes another. This model also provides a way of problematizing and rethinking the relations between the inside and the outside and the outside of the subject, its psychical interior and its corporeal exterior, by showing not their fundamental identity or reducibility but the torsion of the one into the other, the passage, vector, or uncontrollable drift of the inside into the outside and the outside into the inside.« (Grosz 1994: xii)

Meine Fragestellung stellt auch ein zentrales Thema im Bewegungskontext queerer Räume dar und wird dort mit aktuellen Debatten im Feld verknüpft. In meinen Untersuchungen queerer Räume zeigt sich die Verzahnung von Identitätspolitik und Handlungsfähigkeit beispielsweise in der Diskussion um Rassismus und Privilegien, denn dabei wird die Frage nach Handlungsfähigkeit (z. B.: »Was kann gegen rassistische Strukturen getan werden, wenn wir doch innerhalb dieser Strukturen hervorgebracht werden?«) zusammen mit der Frage nach Kollektivität und entsprechenden Exklusionseffekten verhandelt (z. B.: »Welche Ausschlüsse passieren durch bestimmte Zusammenschlüsse?«). Die Subjektkritik zeigte sich in der Rassismuskritik während der Erhebung 2014–2017 in queeren Räumen besonders im Anspruch, sich der eigenen Situiertheit bewusst zu werden, also auf welche Weise das Selbst privilegiert ist.²⁴ In dieser Forderung leuchtet die Dezentrierung des Subjekts auf, denn in den Blick wird die Facettenhaftigkeit des Subjekts genommen. Eine subjekt-kritische Perspektive wird nicht nur von (queer-)feministischer Seite formuliert, sondern steht aktuell auch in Diskussionen um Rassismus, Critical Whiteness und Privilegien im Zentrum.

1.2 Den Blick auf Praktiken richten

Der Fokus dieser Arbeit auf Praktiken leitet sich ab aus dem zugrundeliegenden theoretischen Rahmen: erstens, darin Handlungsfähigkeit jenseits des autonomen Subjekts zu suchen und zweitens, hierarchisierende Dualitäten, durch welche soziale Ungleichheit legitimiert wird, nicht reproduzieren zu wollen. Darüber hinaus ergibt sich dieser Fokus drittens aus der im vorangegangenen Abschnitt aufgegriffenen Identitätskritik. Den Blick auf Praktiken zu richten, kann den Horizont öffnen für ein Hinterfragen der Rolle von Subjekten, hierarchisierter Dualität und Identität in Bezug auf die Analyse von Handlungsfähigkeit. Wie sich gezeigt hat, lassen sich mit diesem Blick Transformationsprozesse und zugleich Widersprüche von Identitätspolitiken erkennen, was sich für die Frage nach Handlungsfähigkeit mit transformativem Potenzial in queeren Räumen als äußerst brisant erweist.

1.2.1 Praktiken als Scharnier

Die Kritik am binären Denken der westlichen Philosophie und die sich daraus ableitende Forschungsperspektive führt zur Betrachtung der Subjekte und ihrer Praktiken, insbesondere wenn Praktiken als Scharnier zwischen Subjekt und sozialer Welt oder auch zwischen individuellem und kollektivem Wissen der Subjekte gefasst werden (vgl. Bourdieu 1979; Schuster 2010: 181; Hörning/Reuter 2004: 13). Dem folgend geht diese Arbeit von einer sich gegenseitig bedingenden Beziehung zwischen Subjekt und Welt aus. So versteht

24 Sebastian Scheele analysiert den Privilegiendiskurs genauer und zeigt, dass er auf epistemologischer Weise subjekt-kritisch ist, auf ethischer Weise jedoch subjektzentriert, also prä-subjekt-kritisch argumentiert (vgl. Scheele 2013). Der Privilegiendiskurs ist eine gegenwärtige feministische und antirassistische Diskussion mit Ziel der Bewusstseins- und Verhaltensänderung privilegierter – also v.a. weißer Personen (vgl. Aleksander 2013: 21).

Bourdieu Praxis als die vermittelnde Instanz, in der sich soziale Strukturen materialisieren; durch Praxis werden aber immer auch zugleich diese Strukturen (re-)produziert (vgl. Bourdieu 1979). Die Dualität von Subjekt und Welt kann letztendlich nur eine theoretische sein, wenn Praktiken im Sinne Bourdieus als Tätigkeiten verstanden werden, in welchen Wissen (als Habitus) inkorporiert ist und die stets praktisch und körperlich sind. Daran anschließend (jedoch weiter und offener als Bourdieu) fasse ich **Praktiken als Aktivität des Tuns und Sagens**, was Theodore Schatzki treffend als »a temporally unfolding and spatially dispersed nexus of doings and sayings« bezeichnet (Schatzki 1996: 89). Sprechen gehört ebenso dazu wie Handlungen. Ich verstehe Praxis als Überbegriff des praktischen Vollzugs sozialer Strukturen in körperlichen und sprachlichen Bewegungen, kurz: Praxis ist praktisches Tun.²⁵ Eine Praktik ist dann als konkrete Form von Aktivität und Art des Handelns zu verstehen und hat eine_n konkrete_n Träger_in. Zwar stellt der Praxisbegriff das gewohnheitsmäßige, verkörperte Handeln in den Vordergrund (im Gegensatz zum Verhalten, zur Reaktion oder zur Handlung), doch entscheidend ist, dass Praktiken hier nicht allein als routiniert verstanden werden. Vergangenheit artikuliert sich praktisch stets neu im Ereignis, so dass Praktiken in ständiger Veränderung begriffen sind. Damit sind Praktiken folglich regelhaft und kreativ zugleich (vgl. Schuster 2010: 181), sie verändern sich in unterschiedlichen Deutungsfeldern und haben Potenziale einer »konditionierten und bedingten Freiheit« (Bourdieu 1993: 103). Praktiken sind zwar körperlich und stets auf die soziale Welt gerichtet, doch zugleich ermöglicht ihr Vollzug Neues und neue Konstellationen von Bekanntem (vgl. Bourdieu 2001: 302; Völker 2013: 153).

Praktiken sind in diesem Sinne Ausdruck von inkorporiertem und kollektivem Wissen und haben folglich nicht nur individuelle, sondern ebenso soziale bzw. kollektive Dimensionen. Subjekte, ihre Praktiken und die Welt stehen stets in bestimmten Verhältnissen zueinander, so dass einzelne Elemente sich gegenseitig durch die Beziehung zueinander charakterisieren und die Entschlüsselung bestimmter Logiken erst durch die Analyse der Relationen gelingen kann (was beispielsweise Bourdieu mit seiner Feldtheorie vornimmt). Susanne Völker beschreibt Praxis daher auch als Ort des Zusammentreffens von Subjekt und Welt, deren Beobachtung sie insbesondere für die Analyse von Transformationen als gewinnbringend erachtet:

»Beim Aufbrechen und der Prekarisierung von sozialen (Teil-)Räumen und Strukturen kommt der Praxis der Akteur_innen, dem *Wie* sie diese Phänomene leben, eine performative, d.h. eine strukturschaffende Kraft zu. Die Praxis ist der privilegierte Ort, an dem sich das Soziale ereignet. [...] *Die Praxis ist der (körperliche) Ort, an dem die (Nicht-)Übereinstimmung von Erwartungen der Einzelnen einerseits und dem Lauf der Welt andererseits agiert, ausgetragen wird.*« (Herv. i. O., vgl. Völker 2013: 152f.)

Mit Völkers Lesart von Bourdieu lässt sich Praxis als entscheidend für Transformationen sozialer Strukturen fassen, so dass die Suche nach Handlungsfähigkeit, die transformatives Potenzial trägt, hier mit dem Fokus auf Praktiken beschränkt wird. Praxis ist niemals statisch, sondern immer schaffend und kreativ, denn sie muss stets an die Situati-

25 Siehe zur Unterscheidung von Praxis und Praktiken auch Hirschauer (2017: 91–96). Siehe zu praxistheoretischen Ansätzen und Praxeologie in der Geschlechterforschung Völker (2019).

on angepasst werden (vgl. Hörning/Reuter 2006: 114; Schuster 2010: 181; Völker 2013: 154). Dieser Arbeit liegt folglich kein Verständnis von Praxis allein als routinierte, wiederkehrende Handlung zugrunde, sondern der Blick wird auf die Öffnungen und das kreative Moment im Handeln gerichtet.

Praxis kann weder auf zielgerichtetes Handeln noch auf ein schematisch-reproduzierendes Verhalten verkürzt werden, so dass Karl Hörning und Julia Reuter auch von sozialen Praktiken als ein »Mithandeln mit Anderen« sprechen (Hörning/Reuter 2006: 115). Dieser Sichtweise schließe ich mich an. Hierbei beziehen sich »die Anderen« nicht allein auf Menschen, da Praktiken stets im Netzwerk mit anderen Subjekten, Artefakten, Erfahrungen usw. entstehen. Hörning und Reuter veranschaulichen dies am Beispiel von Stühlen, die jeder_m Einzelnen im Raum einen festen Platz zuweisen und damit auch das Verhältnis der anwesenden Subjekte zueinander, ihre Praktiken zu sitzen, zu kommunizieren oder auch der Gemeinschaftsbildung beeinflussen können (vgl. Hörning/Reuter 2006: 115). Mit einer neu-materialistischen Betrachtungsweise geht in diesem Beispiel zudem der Einbezug der Rolle von Raumdesign, die Materialität der Sitzgelegenheiten und der anwesenden Körper in die Analyse ein. Laden Sofas zum Wohlfühlen ein, handelt es sich um harte Holzstühle, wie sind diese im Raum angeordnet? So können Artefakte als Stabilisatoren sozialer Ordnungen dienen, denn »[g]erade Alltagsgegenstände fungieren als ein soziales Gedächtnis, als Anhaltspunkte für die gewohnten Handlungsabläufe, Wege und Rhythmen. Dabei wird in der Praxis aber immer nur ein bestimmter Teil dieses Gedächtnisses reaktiviert, das meist eng mit den Notwendigkeiten des aktuellen Handelns verknüpft ist« (Hörning/Reuter 2006: 115). Verschiedene Elemente wie Raum, Maschinen, Infrastruktur, Körper haben auf Erfahrungen, Arten der Kommunikation, Interpretationen und letztendlich auf die Praktiken der Subjekte Einfluss und wirken auf die Beziehung zwischen Materialität und Sozialität, so dass Körper und Dinge nicht getrennt von sozialen Praktiken bestehen: »Der Computer samt Maus und Tastatur, aber auch das Bild, das Bett, die Blumen, der Fön, das Auto, die bewirken, dass wir auf eine bestimmte Art und Weise denken und handeln, wenn wir sie betrachten oder berühren« (Hörning/Reuter 2006: 117). Praxis erschafft die soziale Welt, in der die Subjekte ein Teil sind, ein Teil eines immateriellen und materiellen Gefüges. Weder ist der Körper bloß eine passive Fläche, in der sich soziale Strukturen einschreiben, noch ist die materielle Welt handlungsleitend, sondern beide »misch[en] in den sozialen und kulturellen Prozessen der Wirklichkeitskonstruktion mit« (Hörning/Reuter 2006: 117).

Dass Wirklichkeit nicht vorsozial verstanden wird, sondern sich erst in der Praxis herstellt, betrifft nicht nur soziale Strukturen, sondern auch die Subjektconstitution. Diese wird hier mit Judith Butlers Prozess der Subjektivierung (bzw. Subjektivation oder Subjektwerdung) gefasst, die das Subjekt nicht als konsistente Entität voraussetzt, da es sich in der Praxis stets aufs Neue herstellt (vgl. Butler 2001, vgl. 2.2). Auch Vergeschlechtlichungsprozesse wie die Produktion von Zugehörigkeit zu bestimmten Milieus oder Klassen und Rassifizierungsprozesse finden demzufolge immerfort statt. Mit Candace West und Don Zimmermann kann daher von einem *doing gender* (vgl. West/Zimmerman 1987) gesprochen werden. Sie weisen darauf hin, dass Geschlecht nicht natürlich gegeben ist – es stellt sich vielmehr im Prozess des Handelns her und benötigt die permanente Arbeit, die vergeschlechtlichte Performance. Dieses Konzept erweitern Candace West und Sarah Fenstermaker in einem späteren Text um ein *doing class* und

doing race, bezeichnen auch diese als »ongoing interactional accomplishment« (West/Fenstermaker 1995: 9) und fassen folglich *gender*, *class* und *race* als drei Mechanismen, die soziale Ungleichheit produzieren und stets simultan erfahren werden: »[G]ender, class and race operate simultaneously with one another.« (West/Fenstermaker 1995: 19) Mit Butlers Verständnis der Subjektivation wird das Subjekt von Geschlechts-, »Rasse«-, Klasse-, ablistischen und anderen Normen angerufen und konstituiert sich immer wieder neu durch die (Re-)Artikulation derselben. Anna Petran schließt daran an, wenn sie mit Bezug auf Paula-Irena Villa das Verhältnis von Körper, Praxis, Subjekt und Normen folgendermaßen formuliert:

»[D]ie vom Diskurs erzwungene permanente körperliche Inszenierung der eigenen Intelligibilität und Handlungsfähigkeit verläuft [...] durch körperliche Nachahmung diskursiv erzeugter Normen. Im Anschluss daran lässt sich sagen, dass Handlungsfähigkeit und Handlungsmacht die Bezugnahme auf diskursive Ordnungen in Form mimetischer Körperpraktiken voraussetzt. Erst durch das körperliche Zitieren diskursiver Normen können Personen in ihrer Welt mitspielen.« (Petran 2012: 72)

Das Subjekt tritt damit immer schon als ein geschlechtliches, rassifiziertes usw. in Erscheinung und ist dennoch niemals als solches fertig, was bedeutet, dass sich auch Vergeschlechtlichungs-, Rassifizierungs- und Klassifizierungsprozesse stets im Herstellungsprozess befinden. Zugleich ist das körperliche Performen oder auch Nachahmen von Normen, die die diskursive Ordnung widerspiegeln, die Voraussetzung, unter der das Subjekt existieren kann. Petrans Zitat verweist darauf, dass erst in der Situation Handlungsfähigkeit entstehen kann, wenn körperlich Bezug auf Normen genommen wird. Im Zitieren von Normen – was mit Butler niemals genau das gleiche Zitat sein kann, da es kein Original gibt (vgl. Butler 1993) – und vor allem im darin möglichen Verschieben von Normen sieht Butler schließlich das Potenzial von Handlungsfähigkeit. Da Macht- und Differenzierungsmechanismen wie *class*, *race* und *gender* eng mit Normen und der sozialen Ordnung verzahnt sind und als praxisleitend verstanden werden können, kann die Betrachtung von Praktiken Aufschluss über die Produktion von Handlungsfähigkeit geben, die nicht von der Wirkweise von Normen zu trennen ist. Insbesondere da diese verschiedenen, sich überschneidenden und bedingenden Differenzierungsmechanismen in die Analyse miteingehen, ist die Betrachtung von Praktiken notwendig. An späterer Stelle wird das Verständnis von Handlungsfähigkeit, auf das ich mich beziehe, näher ausgeführt (siehe 2.3).

Eine genauere Betrachtung von Praxis kommt darüber hinaus nicht umhin, Affekte (vgl. 2.6) einzubeziehen, da sie – wenn auch oftmals unbeachtet – jede Form von Praxis durchdringen und daher davon ausgegangen werden kann, dass auch Affekte Einfluss auf Handlungen haben (vgl. exemplarisch Clough 2007; Ahmed 2014; Bargetz/Sauer 2010). Für die nähere Analyse der Zusammenhänge von Affekten, sozialen Strukturen, Praktiken und Artefakten kann die Betrachtung von Praktiken als ein wichtiges Werkzeug angesehen werden. Feministische Affekttheorien verstehen Affekte daher als konstitutiv für »individual and collective bodies« und die soziale Ordnung (vgl. Ahmed 2014: 1). Soziale und affektive Ordnungen und Strukturen (re-)produzieren sich über Praktiken (vgl. Reckwitz 2015: 31; exemplarisch Ahmed 2014; Berlant 2011). Praktiken, soziale Strukturen, Artefakte, Räume, Körper usw. sind folglich nicht affektneutral. Es gilt her-

auszuarbeiten, zu welchem Grad oder auf welche Weise sie affektiv aufgeladen sind und welche Rolle sie schließlich für Handlungsfähigkeit spielen. Affekte verbinden Subjekte und die Welt und bekommen daher insbesondere vor dem Hintergrund der Überwindung dualistischen Denkens eine große Bedeutung.

1.2.2 Identitätskritik

Die vorliegende Arbeit fragt in erster Linie nicht nach dem Warum, also dem Sinn von Praktiken (auch wenn dies bei der Interpretation relevant ist), sondern der Fokus liegt auf den Praktiken selbst, auf dem Wie. Diese Notwendigkeit ergibt sich nicht allein aus der Betrachtung von Praktiken, sondern auch daraus, einer möglichen Exotisierung queerer Körper und Identitäten keinen Vorschub zu leisten. Insbesondere wenn Körper und Identitäten jenseits der hegemonialen Norm wissenschaftlich betrachtet werden, kommt es zu schnell zur (Re-)Produktion des sogenannten Anderen und des Außens. Zwar ist fraglich, ob einer solchen (Re-)Produktion überhaupt entgegen werden kann. Sicher ist jedoch, dass ihr durch die Fokussierung der Praktiken zumindest weniger Vorschub geleistet wird. Zudem versucht diese Arbeit, ähnlich gelagerten Fallstricken von Identitätspolitik zu entgehen, indem auch in der wissenschaftlichen Methodik Identität in den Hintergrund gerückt und sich auf das Tun der Subjekte fokussiert wird (vgl. Hark 2013). Dieser Versuch äußert sich bereits im Titel der vorliegenden Arbeit, denn es sind nicht queere Menschen oder Identitäten, sondern queere Räume, die hier im Vordergrund stehen.

Da hierbei Identität dennoch einen sehr wichtigen Faktor darstellt und auch immer wieder eine zentrale Rolle bei der Betrachtung von Praktiken einnimmt, geht es insbesondere darum, die entstehenden Ambivalenzen und Widersprüche herauszuarbeiten, die sich aus den Spannungen einer Kritik an Identitätspolitik und der politischen Arbeit mit Identitäten ergeben. An dieser Stelle sei insbesondere auf diese auftretende Widersprüchlichkeit hingewiesen, da sich während der Studie gezeigt hat, dass im betrachteten Feld eine solche Oszillation zwischen Identitätskritik und einem Sich-auf-Identität-Berufen bzw. einem strategischen Einsetzen von Identität stattfindet. Dies deutet auf den Einfluss von poststrukturalistischen bzw. queeren Theorien auf den temporären politischen Aktivismus der betrachteten queeren Räume hin, d.h., es lässt das Zusammenspiel von Theorie und Praxis in queeren Räumen deutlich werden. Alexandra Ommert (2016) spricht in ihrer Studie zum Ladyfest-Aktivismus davon, dass eine Besonderheit von queer-feministischem²⁶ Aktivismus darin besteht, dass Aktivist_innen akademische bzw. theoretische Debatten verfolgen und »ihren Aktivismus dazu ins Verhältnis setzen und reflektieren« (Ommert 2016: 15). Mit Ommerts Konzentration auf Ein- und Ausschlüsse und Grenzziehungen in diesem Feld, welches viele Schnittpunkte mit den

26 Diese Arbeit versteht Queer-Feminismus wie Ommert (2016: 19ff.) als ein Hinterfragen von Heteronormativitäten sowie von Naturalisierungen und Normalisierungen von Zweigeschlechtlichkeit und Heterosexualität. Hierzu gehört es, Referenzkategorien (z.B. »die Frauen«) zu problematisieren und deren Konstruktionsprozesse anzuviesieren. Das Hinterfragen von eigenem Denken und normativen Grundlagen gehört hier ebenfalls dazu, so dass sich Queer-Feminismus als selbstreflexive und kritische Wissenschaft positioniert.

hier betrachteten Räumen aufweist, benennt sie ein beim Ladyfest-Aktivismus entstehendes Dilemma. Einerseits werden in diesem Feld eindeutige Grenzen (z. B. von Teilhabe) gezogen, andererseits zeigt sich hierbei, dass genau diese Grenzziehungen hart umstritten sind (vgl. Ommert 2016: 15f.). Zugleich erkennt Ommert in diesem Dilemma jedoch auch eine produktive Kraft, da die Grenzziehungen stets austariert werden müssen und daher eine bewegliche Basis für Bündnispolitik bieten.

Dies zeigt auch, dass Identitätspolitik²⁷ in einer steten Rückkopplung von Theorie und Praxis, d. h. von Wissenschaft und Aktivismus stehen. Solche Auseinandersetzungen führen folglich durchaus zu Spannungen und oftmals zum Oszillieren zwischen Identitätskritik und strategischem Einsetzen von Identität. Wie Ommert legt beispielsweise auch Isabell Lorey eine solche Interpretation nahe, wenn sie hierin durchaus produktives Potenzial verortet:

»In diesem Sinne geht es nicht um die Frage, ob ein Bezug auf Frauen mit einer dekonstruierten Identitätspolitik noch möglich ist. Das hieße, das Verhältnis von Theorie und Praxis weiterhin als Repräsentationsverhältnis zu betrachten: Die konkreten Frauen existieren, bevor in theoretischen oder politischen Überlegungen Bezug genommen wird, bevor sie repräsentiert werden. Mit einer solchen Perspektive bleiben die produktiven Momente eines Sprechens-über und die komplexen Konstitutionspraktiken, durch die Frauen zu Frauen werden, unberücksichtigt.« (Lorey 1998: 97)

Lorey verweist damit darauf, dass es nicht mehr um die Frage geht, ob Identitätspolitik hinsichtlich der Repräsentationslogik noch möglich ist, wie das im überwiegend amerikanischen, feministischen Diskurs der 1990er Jahre (vgl. Benhabib 1993) und im deutschen schließlich in den 2000er Jahren zentral war. Vielmehr haben sich seitdem bereits mannigfaltige widerständige Aktivismen entwickelt, die identitätspolitische wie auch identitätskritische Praktiken nebeneinander stellen oder von ebenjener Widersprüchlichkeit durchdrungen sind. Zwar geht es in der vorliegenden Arbeit nicht um die Frage nach den »Konstitutionspraktiken, durch die Frauen zu Frauen werden«, jedoch sollen – wie von Lorey gefordert – ebenjene produktiven Momente, die sich aus den Widersprüchen und Ambivalenzen ergeben, herausgearbeitet werden. Dass im aktuellen feministischen Aktivismus identitätspolitische wie auch identitätskritische Praktiken zu finden sind, zeigt Melanie Groß in ihrer Studie *Widerstand und Geschlecht* (2008) und unterscheidet hierbei zwischen 1.) post-feministischen, 2.) queer-feministischen und 3.) linksradikalen Widerständen, die sich vor allem 1.) gegen Normativitäten, 2.) gegen Zuschreibungen und 3.) gegen Wirkmächtigkeiten richten und sich damit gegen unterschiedliche Wirkungsweisen von Macht stellen. Auch Groß erkennt in diesem Nebeneinander verschiedener Ansätze – die sich teilweise mit Identitätspolitik identifizieren oder aber diese kritisieren, d. h. die sich zum Teil auf theoretischer Ebene widersprechen – eine besondere Stärke sozialer Bewegungen. Umso wichtiger erscheint es, nicht Identitäten an sich, sondern Praktiken zu betrachten – ohne hierbei jedoch die Relevanz von Identitäten außen vor zu lassen – und danach zu fragen, wie produktive Momente entstehen. Hierfür bietet sich insbesondere die Analyse von Praktiken an.

27 Siehe zu Identitätspolitik und Auseinandersetzungen darüber 2.5.

2 Begriffe und Konzepte

Die ersten zwei Abschnitte gaben einen Einstieg in die hier zugrundeliegenden theoretischen Zugänge und betteten die Fragestellung kontextuell ein. Während der Feldarbeit und der theoretischen Konzeptionierung entwickelte sich auf dieser Basis ein spezifisches Vokabular, welches nun im 2. Kapitel eingeführt wird. Die folgenden Begriffe und Konzepte nehmen eine besondere Relevanz in dieser Arbeit ein, so dass eine Klärung ihrer Bedeutung für ein besseres Verständnis notwendig ist. Praktiken von Un_Bestimmtheit (2.1) stehen im Mittelpunkt der vorliegenden Arbeit, auch braucht das Subjekt eine Erklärung (2.1) wie auch Handlungsfähigkeit (2.3) und queer (2.4), so dass ich mit der Erklärung dieser Konzepte beginne. Die Begriffe ›Kollektivität‹ (2.5), ›Affekte‹, ›Gefühle‹, ›Atmosphäre‹ (2.6) und ›Raum‹ (2.7) stellen zentrale Begriffe für die Theoriegenese dar, was auch deren Erläuterung unabdingbar macht. Vor allem erfordert ihre unterschiedliche und mannigfache theoretische Anwendung in verschiedenen Disziplinen eine nähere Begriffsbestimmung im hier vorliegenden Kontext, insbesondere aber auch, da das hier vorliegende Verständnis von Alltagsverständnissen oder gängigem Allgemeingebrauch abweicht.

2.1 Praktiken der Un_Bestimmtheit

In der vorliegenden Arbeit stehen spezifische Praktiken im Fokus: Praktiken der Un_Bestimmtheit, die mit **sozio-ontologischer Un_Bestimmtheit** umgehen oder sie leben. Der Unterstrich steht für das Oszillieren dieser Praktiken zwischen Bestimmtheit und Unbestimmtheit, was sich im Laufe der Arbeit weiter konkretisieren wird. Bevor ich zum Begriff der Praktiken der Un_Bestimmtheit komme, führe ich in die theoretischen Bezüge des Unbestimmtheitsbegriffs ein, die für meine Arbeit relevant sind.

2.1.1 Unbestimmtheit

Die Betrachtung von Unbestimmtheit in der Soziologie kann als ein breites Feld verstanden werden. Der Begriff ›Unbestimmtheit‹ wird dabei aber mannigfach gefüllt. Im Folgenden grenze ich mich von Positionen vor allem allgemeiner Soziologien ab, die Ord-

nung in das Unbestimmt-Werden der Gesellschaft bringen wollen und verorte mein Verständnis von Unbestimmtheit in der Traditionslinie poststrukturalistischer Perspektiven, die einem defizitären Unbestimmtheitskonzept auch Kreativität und die Vielheit von Bedeutung zur Seite stellen. Im Anschluss daran komme ich zum Spezifischen der Praktiken von Un_Bestimmtheit.

Die Soziologie beschäftigt sich bereits seit ihrer Herausbildung mit Unbestimmtheit, denn die Entwicklung der modernen Gesellschaft wird mit dem Unbestimmt-Werden oder Unsicher-Werden von Leben und Alltag, der Erwerbsbiografien, der Arbeitsbedingungen, des Familienbundes usw. in Zusammenhang gesehen.¹ Die Verflüssigung alles als fest Angenommen wird paradigmatisch als zentrale Erfahrung der Modernen verstanden (vgl. Bermann 1992). Damit sucht die Soziologie dort Bestimmtheit, wo sie im Feld Unbestimmtheit findet. Bereits soziologische Klassiker wie Max Weber (2016 [1904/05]) oder Émil Durkheim (1992 [1893]) versuchten eine Regelmäßigkeit gesellschaftlicher Veränderungen zu beschreiben und folglich das Aufkommen der Unbestimmtheit, der Instabilität, wie etwa das Aufbrechen von traditionellen Strukturen soziologisch zu bestimmen. Unbestimmtheit lässt sich vor diesem Hintergrund mit Ungewissheit, Instabilität oder Unordnung fassen und trägt eine defizitäre Konnotation, denn gegen sie brauche es ein Gegengift, um gegen die durch die Moderne entstehende gesellschaftliche Unordnung anzukommen und um letztendlich ›autonom‹ handeln zu können.² Ein defizitäres Verständnis geht vor allem von Unbestimmtheit als Hindernis für die Autonomie des Subjekts aus und fragt danach, was es braucht, um diese Autonomie herzustellen. Dies verkennt aber die Sozio-Ontologie des Subjekts – hierzu komme ich gleich.

Wird sich jedoch von diesem Gedanken gelöst, gehen die Türen auf, um Unbestimmtheit auch polysem und mehrdimensional zu denken. So argumentiert beispielsweise auch Völker dafür, das Soziale nicht auf geschlossene soziale Formate oder kalkulierbare Prozesse zu reduzieren, sondern als vielschichtige und kreative soziale Prozesse durch »unterschiedliche menschliche und nicht-menschliche Akteur_innen« (wie z.B. auch Techniken, Landschaften, Räume), also schöpferisch offen zu denken (Völker 2013c: 215). Die vorliegende Arbeit sucht kein Gegengift zur Ungewissheit, sondern will verstehen, wie in nicht-intelligiblen Subjektpositionen Handlungsfähigkeit entsteht. Mit dieser Fragestellung schließt der hier vorliegende Unbestimmtheitsbegriff zwar an die soziologische Suche nach Bestimmtheit über soziale Phänomene an, jedoch geht es nicht darum, eine Unordnung zu ordnen, Ungewissheit zu beseitigen oder Bestimmtheit zu fixieren. Es geht darum zu verstehen, wie mit un_bestimmten Subjektpositionen gelebt wird, wie Subjekte mit Unbestimmtheiten praktisch umgehen oder sie nutzen, vielleicht auch ohne sich integrieren zu lassen. Nicht die Überwin-

-
- 1 Dass Unbestimmtheit auch in anderen Disziplinen hohe Brisanz genießt, zeigen Jeschke u.a. (2013) mit Ihrem Band *Exploring Uncertainty*. Dieser Band versteht Unbestimmtheit vor allem als Unsicherheit und Ungewissheit.
 - 2 Böhle z.B. stellt die Frage nach Handlungsfähigkeit eben in diesem Tenor der Suche nach Bestimmtheit und kommt zum Schluss, dass die Beseitigung von Ungewissheit Voraussetzung für autonomes Handeln sei, Ungewissheit aber auch ein substantielles Element für Handeln darstelle. Unbestimmtheit füllt er auch mit Begriffen wie Unberechenbarkeit, Unsicherheit, fehlender Planbarkeit oder Ungewissheit.

derung von Unbestimmtheit steht im Fokus, sondern vielmehr, was aus Unbestimmtheit hervorgehen kann – wie entstehen hier produktive Momente?

Mit meiner Fragestellung knüpfte ich an poststrukturalistische Theorien an, die das Verhältnis von Bestimmtheit und Unbestimmtheit in der Soziologie neu gedacht haben.³ Beispielsweise verortet Jacques Derrida Bedeutung in der *différance*, d.h. sie geht aus den Relationen verschiedener Elemente hervorgeht und ist damit nie endgültig fixiert (vgl. Derrida 1976; Müller/von Groddeck 2013: 10). Unbestimmtheit lässt sich dann als **Relationalität** verstehen, ist zwar verbunden mit Leere, doch trägt zugleich Potenzial, mit verschiedener Bedeutung gefüllt zu werden. An dieses Verständnis schließen auch queere oder post-/dekoloniale Denkfiguren an, denn so beinhalten Begriffe wie Hybridität (vgl. Bhabha 1994) oder VerUneindeutigung (vgl. Engel 2003) eben dieses Verständnis von Unbestimmtheit als füllbar mit **mannigfachen Bedeutungen**. Dieser Gedanke wird auch von der vorliegenden Arbeit aufgegriffen, denn es wird sich auf die Suche nach verschiedenen möglichen Bedeutungen gemacht.

In einem ganz anderen Gewand begegnete mir Unbestimmtheit dagegen durch den soziologischen Blick auf soziale Praxis, die Pierre Bourdieu in den Blick nahm. Gemein ist Bourdieus Verständnis und meiner Sichtweise die konstitutive Potentialität von Unbestimmtheit. Bourdieu versteht Unbestimmtheit als Voraussetzung von Praxis, denn auch wenn er einen Fokus auf die strukturierende und strukturierte Eigenschaft sozialer Praxis legt, so porträtiert er Praxis immer auch zugleich als kreativ. Mehr noch, er spricht vom sozialen Sinn, mit dem er nicht nur die Gesetzmäßigkeit, sondern auch die »Verschwommenheit oder Unregelmäßigkeit« praktischer Logik fasst (Bourdieu 1993: 157). Keine Handlungen oder Interaktionen können je exakt identisch sein, auch wenn wir uns in Routinen und geregelten Bahnen bewegen. Diese Unbestimmtheit bezeichnet Bourdieu auch als den Eigensinn sozialer Praxis. In dieser Unbestimmtheit sozialer Praxis verortet er schließlich die Möglichkeit struktureller Verschiebungen, denn sie ermöglichen es, aus den festen Bahnen der Strukturen auszubrechen. In Bourdieus Praxeologie findet sich Unbestimmtheit damit als konstitutive Kategorie. Dann ist es nicht die Soziologie, die Bestimmtheit über die Unordnung der Welt bringt, noch entsteht die Unbestimmtheit aus einer Absenz, vielmehr versteht Bourdieu die Unbestimmtheit als intrinsische **Unschärfe und kreativen Moment sozialer Praxis**. Praxis ist bedeutungs- und strukturgenerierend. Ähnlich wie bei Derrida zeigt sich der Unbestimmtheitsbegriff hier als Potenzial und Vielheit tragend. Susanne Völker schließt an Bourdieus Verständnis von Praktiken als bedeutungsgenerierend und zugleich aus spezifischen Relationen hervorgehend an, betont hierbei aber stärker noch Wirksamkeit von Körperlichkeit, Stofflichkeit und Materialitäten, wenn sie die Logiken der Praxis als das Wirksam-Werden von menschlichen und nicht-menschlichen Akteur_innen fasst,

3 Dem poststrukturalistischen Verständnis von Struktur als nicht endgültig bestimmbar analog, wird in der Posthermeneutik der Sinnbegriff als unbestimmbar verstanden (vgl. Müller/von Groddeck 2013: 11). Auch kann Niklas Luhmanns Begriff der doppelten Kontingenz sozialer Interaktion als ein Umdenken des Verhältnisses von Bestimmtheit und Unbestimmtheit verstanden werden, da Luhmann damit herausstellt, dass Ungewissheit für die Entstehung von Interaktion und Kommunikation nötig ist (vgl. Luhmann 1984: 152). Dies arbeitet Böhle heraus (2013). Luhmann füllt den Begriff der Unbestimmtheit folglich mit Kontingenz, d.h. verschiedene Handlungsszenarien werden denkbar.

d.h., Sinngebung als Prozess komplexer Verknüpfungen versteht (vgl. Völker 2013a: 46; Völker 2013c). Die Welt konfiguriert sich in der Komplexität des Ereignens, im Pluralen der Unbestimmtheit. Der von mir verwendete Unbestimmtheitsbegriff trägt diese Implikationen in sich.

Obwohl die praktische Logik stets von Unschärfe und Polysemie geprägt ist, weisen die hier im Fokus stehenden Praktiken von Un_Bestimmtheit eine Spezifik auf, die weit über die Unschärfe der Praxis hinausgeht, da sie aus Subjektpositionen hervorgehen, die im hegemonialen Diskurs nicht erscheinen. Im Blick steht nicht die der Praxis inhärente Kreativität, die für jede Form von Praxis essentiell ist. **Mir geht es um Praktiken, die aus der dem Diskurs inhärenten Unschärfe hervorgehen und die für die ausführenden Subjekte Alltag sind.** Während die sozio-ontologische Un_Bestimmtheit für viele Subjekte im queeren Raum Normalität ist, sind ihre Praktiken aufgrund der Spezifik ihrer Subjektposition dennoch im konstitutiven Außen des Diskurses zu verorten. Mit Bezug auf Judith Butlers frühe Werke fasst der Begriff ›Unbestimmtheit‹ Unschärfen und Brüche des Diskurses (vgl. Butler 1997: 32). **Diskurs** verstehe ich im Sinne Butlers als soziale Struktur und herrschende Realität, die sich aus Praktiken, Sprache und Materialitäten herstellt und die hegemoniale Wahrheitshorizonte entstehen lässt. Jeder Diskurs weist Leerstellen auf, die auch als unmögliche Positionen beschrieben werden können; Leerstellen, die sich einer eindeutigen Definition durch den Diskurs verwehren. Hierin hallt Derridas Vorstellung der Unbestimmtheit von Strukturen nach: Dann ist Unbestimmtheit keine Absenz von Bedeutung, sondern eine Fülle, die aus verschiedenen möglichen Relationen entsteht. Damit rekurriert Unbestimmtheit zugleich auf eine **Vielheit**, was sich in der Schreibweise mit Unterstrich ausdrückt. Im Anschluss an Karen Barad verstehe ich »Un/Bestimmtheit« (2012: 23) als nicht enden wollende Dynamik, denn sie ist eine unendliche Fülle – Unbestimmtheit eröffnet eine Fülle von Möglichkeiten und entspricht einer Unmenge: »Das Nichts ist nicht Abwesenheit, sondern die unendliche Fülle von Offenheit« (Barad 2012: 33). Mit Butler wird Bestimmtheit im Diskurs stets über den Ausschluss des Unbestimmten definiert, über das konstitutive Außen und über das, was es nicht ist. Unbestimmtheit ist dadurch aber nicht einfach Nichts oder Leere. Unbestimmtheit ermöglicht aufgrund **fehlender Fixierung einer eindeutigen Bedeutung eine Schar von möglichen Bedeutungszuweisungen**. Unbestimmtheit ist voll mit Möglichkeiten (vgl. Barad 2012), denn sie ist das, was über die Norm hinauschießt (vgl. Butler 1997: 32). Unbestimmtheit und Bestimmtheit des Diskurses sind verschränkt mit Handeln und Sein. Die Un_Bestimmtheit von Interesse ist damit eine sozio-ontologische Un_Bestimmtheit.

Den Begriff der **Sozio-Ontologie** verwende ich, um auf die spezifische soziale Verfasstheit des Subjekts als gefährdet, schutzlos, verletzlich und von Anderen und der Welt abhängig zu verweisen (vgl. Butler 2010: 10). Die Sozio-Ontologie ist nicht losgelöst von diskursiv-materiellen Verhältnissen und das Subjekt ist keine in sich geschlossene Entität. Subjekt und Welt stehen sich weder gegenüber, noch ist eines dem anderen vorgängig, vielmehr lässt sich die Sozio-Ontologie als eine Wechselbeziehung und ein Kontinuum von Subjekt und Welt beschreiben. Es besteht keine Ontologie, keine Seinsstruktur jenseits des Politischen und Sozialen, so dass auch unsere Materialität prekär ist (vgl. Völker 2013c: 218). Die Subjektivierung vollzieht sich in Verschränkung zwischen Subjekt, Anderen und Welt, sie ist stets im Vollzug und ein körperlicher sowie folglich

auch materieller Prozess.⁴ Körper sind prekär, weil sie umsorgt werden wollen, verletzlich sind, aber auch sozial eingebunden und Handeln bedingen (vgl. Lorey 2016). Butler (2011) stellt heraus, dass Subjekte nicht existieren ohne abhängige Beziehungen, ohne sichernde Institutionen und Umwelten. Mit Barad lässt sich dies darauf zuspitzen, dass Subjekt und Welt in einer diskursiv-materiellen Verschränkung zueinander stehen (vgl. 2012a). Die Subjektposition (vgl. 2.2) entsteht aus sozialen sowie materiell-diskursiven Relationen, aus diskursiven und sozialen Aushandlungen sowie aus der Umwelt mit ihren Materialitäten.⁵

Jedoch tauchen im hegemonialen Diskurs diejenigen Subjektpositionen kaum auf, die gesellschaftlich marginalisiert, in öffentlichen Arenen nicht repräsentiert sind. Diese unmöglichen Positionen werden von Subjekten bewohnt, die im hegemonialen Diskurs nicht intelligibel sind, sie sind das Verworfenen des sozialen Lebens. Diese »Zone der Unbewohnbarkeit« ist die definitorische Grenze der Subjektwerdung und dennoch dicht bevölkert von denjenigen, deren »Nicht-Lebbarkeit« benötigt wird, um den Bereich des Subjekts einzugrenzen (vgl. Butler 1997: 23). Die Norm entsteht über die Konstitution des Anderen und dessen Ausschluss.⁶ Laclau, der einen ähnlichen Diskursbegriff wie Butler formuliert, spricht auch davon, dass sich die Bedeutungsproduktion stets über den Ausschluss der Nicht-Bedeutung, über das Andere herstellt, das er – wie auch Butler – das »konstitutive Außen« nennt (Laclau 1990: 17; Butler 1997: 16). Zwar kann **kein** Subjekt den Normen völlig entsprechen, jedoch stellt das Bewohnen einer unmöglichen Position im Diskurs, im konstitutiven Außen, eine **kategorische** Nichtentsprechung mit hegemonialen Normen dar.

Wie sich in dieser Arbeit zeigen wird, ist diese Nichtentsprechung körperlich erfahrbar (vgl. 4). Entsteht diese kategorische Reibung mit hegemonialen Normen, müssen für gesellschaftliche Probleme individuelle Lösungen gefunden werden. **Praktiken der sozio-ontologischen Un_Bestimmtheit reagieren darauf, dass ihre ausführenden Subjekte die diskursiven Leerstellen bewohnen.** Es werden Praktiken entwickelt, die mit dem Nicht-Passen umgehen oder diese auch zelebrieren, um zu überleben oder nicht völlig in den diskursiven Leerstellen zu verschwinden.⁷ Völker denkt Bourdieu und Butler zu-

4 Siehe zum Subjektbegriff 2.2. Mit der Vorstellung der Sozio-Ontologie als Mitsein von Subjekt und Welt schließe ich zwar an Barads Subjektverständnis an, d.h. an die Vorstellung vom Subjekt als Teil des Werdens der Welt (vgl. Buhr 2019), dennoch dominiert in meinem Verständnis die soziale, performative Verfasstheit, wie sie von Butler gezeichnet wird.

5 Das hier vorliegende Verständnis von Subjektposition findet sich in 2.2. Siehe z.B. die Resignifikation als »materiell-semiotische[n] Prozess«, als Erfahren des eigenen Werdens (Völker 2013c: 225f.). Ich nehme hier zudem Bezug auf Barads Ontologie der Relationalität (2012).

6 Das Subjekt formiert sich über die Unterwerfung unter die Norm (vgl. 2.2). Das konstitutive Außen der Subjektwerdung besteht jedoch nicht tatsächlich in einem Jenseits des hegemonialen Diskurses (auch wenn es als solches erscheint), es liegt im Inneren, in der Psyche des Subjekts (vgl. Butler 2001). In *Psyche der Macht* (2001) positioniert Butler die Subjektwerdung in der Gleichzeitigkeit von Unterwerfung unter Normen und der Entstehung von Handlungsfähigkeit durch diese Unterwerfung bzw. der Verinnerlichung von Normen. Das Subjekt kommt immer über die Verinnerlichung von Macht und auch darüber zustande, was es nicht ist.

7 Letzteres würde Spivaks Vorstellung des Nicht-Sprechens (1987) bzw. einem Nicht-gehört-Werden gleichkommen. Während im 4. Kapitel Lösungen einzelner Subjekte im Zentrum stehen, finden sich im 5. Kapitel kollektive Lösungen.

sammen, wenn sie herausarbeitet, dass sich gerade die Nichtübereinstimmung mit der symbolischen Ordnung als transformatives Potenzial tragend zeigen kann, denn daraus kann z. B. ein Fehlgehen der aufgezwungenen Identifikation hervorgehen. Hierin artikuliert sich Überschüssiges und Nicht-Passendes, das körperlich, affektiv erfahrbar wird und zur Verschiebung von Klassifikationen führen kann (vgl. Völker 2013a: 51; 2013c: 225). Potenziale zur Veränderung sieht sie in der Vermehrung solcher Situationen der Nichtübereinstimmung, da sich darin Verschiebungen der Weltkonfiguration ereignen können (vgl. Völker 2013a: 54). Hieran schließt meine Fragestellung an. Un_Bestimmtheit als Unschärfe des Diskurses stellt eine solche Nichtübereinstimmung und Vielheit von Möglichkeiten dar und ist Ausgangsbasis der hier vorliegenden Frage nach Handlungsfähigkeit.

Die Praktiken der Un_Bestimmtheit oszillieren zwischen Bestimmtheit und Unbestimmtheit, da Unbestimmtheit eine Vielheit von Bedeutungen in sich birgt, **aber auch weil Subjekte nicht dauerhaft in diskursiven Leerstellen fixiert sein können**. Es kann keine stabile Fixierung im konstitutiven Außen stattfinden, denn Praktiken (oder Identitäten) sind nie in nur einem Diskurs verhaftet. Laut Ernesto Laclau und Chantal Mouffe bestehen stets unterschiedliche Diskurse, die um die hegemoniale Deutungsmacht kämpfen (1998).⁸ Während Praktiken in einem Diskurs marginal sein können, sind sie unter Umständen in einem anderen Diskurs normativ. Wie sich noch zeigen wird, sind für die Produktion von Handlungsfähigkeit keine dauerhaft fixen Identitäten nötig (vgl. 4). Der Blick auf subjektive Praktiken zeigt, dass Subjektpositionen veränderbar sind, was auch bedeutet, dass sich die Intelligibilität der Subjekte kontextuell verändern kann. Auch um diese Pendel-Bewegung zu fassen, verwende ich den Begriff der Un_Bestimmtheit. Die Praktiken der Un_Bestimmtheit pendeln zwischen den Polen Bestimmtheit und Unbestimmtheit, doch diese Pole sind nicht exakt entgegengesetzt und fixiert. Wenn ich im Folgenden von nicht-intelligiblen Positionen spreche, sind diese folglich nicht als absolute Negation zu verstehen. Vielmehr eröffnet das hier vorliegende Verständnis von Unbestimmtheit als Vielheit, auch Intelligibilität als relationales Kontinuum und kontextgebunden zu denken. Die Oszillation der Praktiken der Un_Bestimmtheit kann als Reaktion auf die sozio-ontologische Un_Bestimmtheit, das (temporäre) Verweilen auf unmöglichen Diskurspositionen, verstanden werden. Denn während die Verworfenen im hegemonialen Diskurs nicht intelligibel sind, können sie es vielleicht in anderen, in queeren Räumen oder zu anderen Zeitpunkten sein. Diese Oszillation wehrt sich gegen eine Einverleibung in die hegemoniale Bedeutungsproduktion und neoliberale Verwertungslogiken, denn nur was ein fixe eindeutige Identität hat, kann integriert werden (vgl. Engel 2003). Praktiken der Un_Bestimmtheit können mit anderen Worten auch als Nutzung dieser Oszillation verstanden werden.

Für die Frage nach Handlungsfähigkeit stehen also die Praktiken der Subjekte im Fokus, die der Norm kategorisch nicht entsprechen, weil ihre Subjektpositionen in diskursiven Leerstellen liegen. Folglich bezeichnet die Formulierung der Nicht-Entsprechung eine kategorische Nicht-Entsprechung, mit der im hegemonialen Diskurs Marginalisierung, Ausschluss und oftmals auch Gewalt einhergehen. Wie sich im Laufe meiner Forschung gezeigt hat, befinden sich diese besonders prekären Subjekte zudem nicht sel-

8 Ich beziehe mich auch auf Laclaus/Mouffes Hegemoniebegriff (1998).

ten in prekären Lebenslagen, wenn sie auf spezifische oder oftmals auch mehrfache Art marginalisiert (und auch diskriminiert) werden. Im Blick stehen sie, weil sie aus unmöglichen Diskurs-Positionen heraus spezifische Praktiken entwickeln, die ihnen das Überleben sichern.⁹

2.1.2 Das Prekäre

Nun gilt es diese Praktiken der Un_Bestimmtheit konkreter zu bestimmen, um sie für die Forschung greifbar zu machen. Diese unmöglichen Positionen sind auf spezifische Art prekär. Mit Butlers Verständnis der Ontologie (2010) ist jedes Subjekt stets prekär, da es angewiesen ist auf Andere, auf Normen, auf Anerkennung; wir sind soziale Wesen. Ich verwende Anerkennung im Sinne Butlers: **Anerkennung** ist maßgeblich für die Subjektivierung. Erst über das Erlangen von Anerkennung – was ein Streben zur Norm impliziert – erfährt das Individuum den Subjektstatus und kann an der Gesellschaft (als Subjekt) teilhaben. Anerkennung versteht Butler (in Anlehnung an Jessica Benjamin) als Prozess, »der sich einstellt, wenn das Subjekt und der Andere sich als gegenseitig reflektiert begreifen, in dem aber diese Reflexion nicht damit endet, dass der eine mit dem Anderen zusammenfällt« (Butler 2009a: 216). Anerkennung bzw. Subjektivierung durch den Prozess der Anerkennung ist zudem eng verzahnt mit Repräsentation, denn nur wer Subjekt ist, kann repräsentiert werden und gesellschaftlich teilhaben. Die unmöglichen Positionen, die hier von Interesse sind, werden von Subjekten besetzt, die aus spezifisch prekären Lebenslagen heraus Praktiken von Un_Bestimmtheit entwickeln. **Praktiken von Un_Bestimmtheit entstehen aus nicht-intelligiblen Positionen, d.h. aus einem spezifischen Prekärsein, was oftmals zudem mit Prekarität einhergeht** (und vor dem Hintergrund von Prekarisierungsprozessen stattfindet). Hierbei beziehe ich mich auf Isabell Loreys (2012) Ausarbeitung der drei Dimensionen des Prekären. Alle drei Dimensionen stehen in Verbindung und können kaum ohneeinander gedacht werden. Sie bedingen sich. Lorey unterscheidet mit Rückgriff auf Butler drei Dimensionen des Prekären: **Prekärsein, Prekarität und gouvernementale Prekarisierung. Das Prekäre stellt den Überbegriff dar.**

Bei dem Begriff des **Prekärseins** bezieht sich Lorey auf *precariousness* als eine sozio-ontologische Dimension von Leben und Körpern, als ein Mit-Sein (vgl. Nancy 2004), als soziale Bedingung und Gefährdetheit von menschlichem und nicht-menschlichem Leben: Prekärsein »ist jederzeit relational und deshalb geteilt mit anderen prekären Leben« (Lorey 2012: 25, Herv. i. O.). Butler beschreibt *precariousness* oder auch die Verwundbarkeit oder Gefährdetheit des Subjekts als notwendig für unser Lebendig-Sein (vgl. Butler 2009: 167ff.). Prekärsein bezeichnet die Existenznotwendigkeit aufgrund der Abhängigkeit einer_s jeden von Anderen, da die Anerkennung durch andere Subjekte und die daraus entstehende Angewiesenheit notwendig für das Subjekt ist. Verschiedene Subjekte können hierbei unterschiedliche Arten oder Intensitäten des Prekärseins aufweisen, sie sind unterschiedlich, kontext- und kulturabhängig bedroht (vgl. Butler 2010).

Vor diesem Hintergrund lässt sich **Prekarität** als weitere Dimension des Prekären abgrenzen. Prekarität fasst Lorey – ebenfalls unter Bezug auf Butler – als Ordnungsga-

9 Siehe zur methodischen Operationalisierung von Praktiken der Un_Bestimmtheit 3.2.1.

torie, die Ungleichheitsverhältnisse rastert und gesellschaftliche Positionierungen der Unsicherheit bezeichnet (vgl. Lorey 2012: 26). Damit geht Prekarität mit Othering-Prozessen einher und ordnet Subjekte entsprechend ihrer Betroffenheit von Entsicherung. Prekarität differenziert, klassifiziert und diskriminiert entlang symbolischer und materieller Unsicherheiten und produziert dadurch gerade Ungleichheiten, vor denen durch politische und rechtliche Regulierungen geschützt werden soll: »In dieser Perspektive bedeutet Herrschaft die versuchte Absicherung mancher vor existenziellem Prekärsein, und zugleich basiert dieses Privileg des Schutzes auf einer differenziellen Verteilung von Prekarität auf all diejenigen, die als anders und als weniger schützenswert betrachtet werden.« (Lorey 2012: 37) Prekarität ordnet das Prekärsein.

Als (gouvernementale) **Prekarisierung** benennt Lorey schließlich die »Regierungsweisen seit der Herausbildung industriekapitalistischer Verhältnisse« (Lorey 2012: 26). Darunter fallen damit Prozesse, die in soziologischen Arbeiten mit Schlagwörtern wie »das unternehmerische Selbst« (Bröckling 2007) oder »die Erosion des Normalarbeitsverhältnisses« (Dombois 1999) betitelt werden. Im Vorwort zu Loreys Buch formuliert Butler Prekarisierung als Prozess, der die zentrale Sorge des Subjekts produziert – ein Sicherheitsbedürfnis wird zum ultimativen politischen Ideal (vgl. Butler 2012: 8). Treffend fasst Völker Prekarisierung als »Zunahme von sozialen Unbestimmtheiten«, die Instabilitäten der sozialen Einbindung, der Lebensführung, der Identifikation mit der Erwerbsarbeit und der sozialen Positionierung hervorbringt (Völker 2013b: 190; 2013c: 218). In diesem Sinne beschreibt Lorey sie als eine besondere Form von Macht, die als Verunsicherung die gesamte Existenz, den Körper und die Subjektivierungsweisen durchdringt. Prekarisierung bedeutet damit ein Leben mit dem Unvorhersehbaren und der Kontingenz (vgl. Lorey 2012: 13).¹⁰

Die sozio-ontologische Un_Bestimmtheit fasst diese Verworrenheit aller drei Dimensionen und fokussiert sich auf das Prekärsein und die Prekarität – im Kontext von Prekarisierung. Praktiken von Un_Bestimmtheit stellen spezifische Antworten dar, um mit einem besonderen Prekärsein, einer unsicheren und nicht planbaren Gegenwart und Zukunft und einer spezifischen Prekarität, die Marginalisierung begleiten kann, umzugehen, oder aber auch um Spielräume zu nutzen, die sich daraus ergeben können. Dass queere Räume stets von Auseinandersetzungen geprägt sind, verwundert daher nicht. Denn nicht selten geht es dabei ums Überleben besonders prekärer Subjekte.

2.2 Subjekt

Der Subjektbegriff erfährt vielseitige Verwendung. Die vorliegende Arbeit geht mit Butlers Subjektverständnis ins Feld, das sich für das vorliegende Forschungsvorhaben als gewinnbringend erwiesen hat, insbesondere da sich in subjektiven Praktiken (vgl. 4) der Moment der Umwendung als entscheidend zeigt. Aus Butlers Subjektivierung lassen sich die hier vorliegenden Begriffe Subjektposition, Identität und Fehlanrufung

10 Völker schlägt entsprechend vor, Prekarisierung in ihrer Differenzierung, Prozesshaftigkeit und Offenheit zu betrachten, da Kontingenz nicht nur Risiken, sondern auch Potenziale für Transformationsprozesse und Chancen für die Subjekte bedeuten kann (vgl. 2013c).

ableiten, auch wenn mein Verständnis über Butlers Ausarbeitungen hinausgehen. Im Folgenden gehe ich auf die Subjektivierung und die gerade genannten Begriffe ein, was insbesondere für das Verständnis von subjektiven Praktiken relevant ist.

Vor dem Hintergrund Foucaults Machtverständnisses (vgl. 2.3) fasst Butler das Verhältnis von Macht und Subjekt in ihrem Konzept der **Subjektivierung, Subjektwerdung** bzw. **Subjektivation** als einen performativen Prozess, in dem sich Subjekte einerseits normativen Vorstellungen (Macht) unterwerfen und sich andererseits durch diese Unterwerfung erst hervorbringen (vgl. Butler 2001: 7). Butler verbindet in ihrem Subjektverständnis John Austins (1972) performativen Sprechakt sowie Louis Althusser (1977) Anrufung: das Subjekt wird von der Macht des Diskurses angerufen, dreht sich der Anrufung zu und tritt durch diese Unterwerfung als Subjekt in Erscheinung. Durch diese Unterwerfung, durch das metaphorische Zudrehen, bestätigt das Subjekt die Norm, es zitiert und reproduziert sie. Zuvor ist das Individuum nur ein Platzhalter, den Subjektstatus erhält es erst durch die Benennung, durch die Umkehr und die Befolgung der Anrufung, denn im Diskurs existiert nur, was bestimmt und benannt ist. Es gibt keine_n Macher_in hinter der Tat, verkündet Judith Butler in *Gender Trouble* (1990), denn ihr Fokus richtet sich in diesem Werk auf die **Performativität der Sprache** – also den Sprechakt, der das vollzieht, was er benennt. Sprache versteht Butler in diesem Sinne nicht repräsentativ oder als symbolisches Zeichensystem, sondern produktiv und praktisch: »Ein Diskurs stellt nicht einfach vorhandene Praktiken und Beziehungen dar, sondern er tritt in ihre Ausdrucksformen ein und ist in diesem Sinne produktiv.« (Butler 1993: 129) Diskurse bilden folglich nicht einfach die Realität ab, sondern stellen diese immerfort her. Einräumen möchte ich bei diesem Butlerschen Verständnis der Subjektwerdung (vgl. Butler 2001) jedoch, dass ich mit Laclau/Mouffe stets von verschiedenen Diskursen ausgehe, die um Hegemonie ringen (vgl. 1998). Für die Subjektwerdung bedeutet dies, dass Subjekte von verschiedenen Diskursen angerufen werden können. Individuen können auch im queeren Diskurs¹¹ zum Subjekt werden, während sie im hegemonialen Diskurs eine nicht-intelligible Position einnehmen. Und sie können auch im queeren Diskurs wieder zu nicht-intelligiblen Subjekten werden. Das Subjekt stellt sich narrativ als kohärente Einheit dar bzw. erfährt sich als eine solche, es ist jedoch ein Produkt der verschiedenen diskursiven Anrufungen. Damit ist das Subjekt tatsächlich von anderen Subjekten und der Welt abhängig und dadurch verletzlich (vgl. Butler 2010: 10, vgl. 2.1.1).

Die Subjektivation findet in Praktiken statt und ist damit immer auch ein körperlicher Prozess. Diesbezüglich und hinsichtlich der Subjektwerdung als ein Mit-Sein mit Anderen sind sich Butler und Barad einig. Butler legt die Betonung jedoch auf das Zusammenspiel von Diskurs und Materialität, während Barad den Fokus verschiebt auf das Mit-Werden der Welt (vgl. 2012a). Dadurch ist auch der Körper ein Bestimmt-Werden durch die Materialisierung. Im Baradschen Sinne intra-agieren Bedeutung und Materie

11 Ich arbeitete nicht heraus, was der queere Diskurs ist, da dies zu sehr von der eigentlichen Fragestellung abweicht und durchaus ein eigenes Thema einer Dissertation darstellt. Sicherlich lässt sich nicht von einem queeren Diskurs allein ausgehen, sondern von verschiedenen, wie etwa einem hegemonialen westlichen wissenschaftlichen Diskurs der Queer Theory, einem aktivistischen, der sich um queere Räume z.B. in Berlin konstituiert, wieder andere Diskurse in anderen Städten wie Köln, Istanbul, São Paulo oder Kulturen und Zeiten usw.

ohne Fixierung, denn der Körper ist ein Phänomen, ein »materiell-kulturelles Da-Sein« (Barad 2015: 61). Die vorliegende Arbeit betrachtet Praktiken, die immer körperlich sind, so dass der Körper nicht zu vernachlässigen ist. Die Butlerschen performativen wie auch die Baradschen praxeologisch-materialistischen Stoßrichtungen finden hier Anklang. Der Körper der Subjekte hat für die Subjektwerdung wie auch für die Subjektposition und folglich auch für die Produktion diskursiv-materieller Strukturen eine wichtige Bedeutung. Im **Körper** entfaltet sich die Wirksamkeit diskursiv-materieller Strukturen, denn diese sind präreflexiv in unsere Körper und Subjektivität eingelassen und zugleich bringt er die soziale Ordnung durch Handeln hervor (vgl. Villa 2011: 78). **Der Körper wird vor diesem Hintergrund zum konstitutiven Knotenpunkt für Subjekt und Struktur.** Für die Frage nach Handlungsfähigkeit mit transformativem Potenzial macht es deshalb Sinn, Praktiken genauer zu betrachten, denn sie sind Schauplatz von Subjektivierung und Strukturproduktion und zugleich Transformationen von beidem. Insbesondere ist es das hier vorliegende Subjektverständnis, das auch subjektive Praktiken im Vollzug als Angelpunkt für gesellschaftliche Transformationsprozesse denken lässt.

Subjektpositionen

Mit der Betrachtung von subjektiven Praktiken und Subjektpositionen im 4. Kapitel »Subjektive Praktiken« geht es mir nicht darum, Subjekte auf ihre Orte zu verweisen, vielmehr will diese Arbeit ihre Situiertheit verstehen. Subjektpositionen verstehe ich als Effekte von Diskursen sowie Macht- und Herrschaftsverhältnissen, zugleich sind sie Marker für identitäre Kategorien und gehen oftmals in die Identität mit ein. Katharina Walgenbach (2014) diskutiert drei verschiedene Verständnisse von Subjektpositionen: ein strukturelles, ein post-strukturalistisches und eines der Cultural Studies. Die strukturelle Subjektpositionierung, wie sie in Iris Marion Youngs (1994) serieller Positionierung (nach Sartres Verständnis von der Gruppe) zu finden ist, versteht Subjektpositionen als Effekte von Strukturen und Herrschaftsverhältnissen (jedoch ohne der Positionierung gemeinsame Eigenschaften oder Identitäten zuzuschreiben). Die diskursive Subjektposition nach Dorthe Staunaes kann als Ergebnis von sozialen und diskursiven Praktiken verstanden werden, die wiederum in Machtverhältnissen eingebunden sind (vgl. Walgenbach 2014: 7). Unter Berufung auf Althusser's Anrufung unterscheidet Stuart Hall einen passiven und aktiven Moment der Positionierung durch Fremd- und Selbstpositionierung. D.h. Hall unterscheidet nicht zwischen sozial und diskursiv. Walgenbach verbindet alle drei Verständnisse in der **intersektionalen Subjektposition**, die quer steht zu dieser Dreiteilung. Diesem Verständnis schließe ich mich an: Die Subjektposition trennt nicht soziale und diskursive Implikationen, sondern an ihrer Generierung sind viele verschiedene Einflüsse beteiligt.

Die Subjektposition ist all das: Sie entsteht in diskursiven und sozialen Strukturen, aus dem Ringen ökonomischer, materieller und kultureller Ressourcen, ist folglich Ergebnis von Machtkämpfen, beinhaltet Disziplinierungs- und Normalisierungsprozesse und ebenso spielen die Alltagspraktiken, Zuschreibungen, Identifizierungen der Subjekte und deren Umwelten eine wichtige Rolle. Subjektpositionen sind nicht nur Ausdruck von ökonomischen, historischen, geo-politischen, sozialen, kulturellen Bedingungen, sondern auch der körperlichen, geistigen und emotionalen Verfasstheit der Subjekte. Sie

sind von Widersprüchen und Veränderbarkeit geprägt, sie sind facettenreich, werden ausgehandelt und folglich ist es auch möglich, an ihnen zu arbeiten. Zusammenfassend verwende ich den Begriff der Subjektposition für Fremd- und Selbstpositionierungen aufgrund von Zuschreibungen, identitären Kategorisierungen, Identifizierungen und Selbstverortungen der Subjekte (was sich in Anrufungen und Reaktionen darauf wiederfindet) für die Positionierung in der Sozialstruktur (z.B. Young, Bourdieu) sowie für die diskursive Subjektposition. In dieser Arbeit stellt der Begriff der Subjektposition damit den Überbegriff dar. Wenn die Analyse jedoch eine weitere Differenzierung benötigt, verwende ich den Begriff der **sozial-strukturellen Positionierung**, um allein auf die Positionierung im Sozialraum (als Abbild gesellschaftlicher Ungleichheitsverhältnisse) zu rekurrieren, wobei ich dann vor allem Faktoren sozialer Ungleichheit vor Augen habe: ökonomische Ressourcen, Bildung, Beruf und Klassenhintergrund. Für die selbstgewählte Position, die beispielsweise für politische Forderungen genutzt wird, verwende ich den Begriff der **Selbstpositionierung**. Die Selbstpositionierung kann als Basis für Identitätspolitik verstanden werden. Referiere ich auf interviewte Personen, nutze ich stets ihre in der Interviewsituation meist genannten Selbstpositionierungen zur Beschreibung. Die **Fremdpositionierung** entspricht der Anrufung im Diskurs und geht einher mit gesellschaftlichen Zuschreibungen und Erwartungen.

Identität

Identität ist nicht losgelöst von der Subjektposition, denn sie stellt keine ahistorische Wahrheit dar, sondern entsteht in der Verhandlung von Zuschreibungen durch Selbst- und Fremdpositionierungen. Sie ist keine kohärente, anhaltende Einheit, sondern vielmehr ein fortlaufender Prozess der Identifizierung und Nicht-Identifizierung, was das Changieren zwischen Identitäten denkbar macht (vgl. Spies 2013: 159; Boata/Costa 2010: 83f.). Zugleich werden Identität bzw. Fremd- und Selbstzuschreibungen verkörpert, sie sind diejenige Art und Weise, »in which we and others around us represent our material ties to historical events and social structures« (Alcoff 2006: 287). Laut Stuart Halls (1995) Identitätsverständnis gibt die Identität zwar stets bestimmte Pfade zum Handeln vor, doch auch diese Vorgaben sind nicht rigide, sondern diskursiv hervorgebracht:

»Identities are, as it were, the forms in which we are obliged to act, while always knowing that they are representations which can never be adequate to the subject processes that are temporarily invested in them. Identities also have histories, within the discourses which construct or narrate them, and they are going to be transformed.« (Hall 1995: 65)

Halls Verständnis ist an dieser Stelle hinzuzufügen, dass Identität nicht nur aus dem Verhältnis von Diskurs und Subjekt, sondern auch aus sozialer sowie diskursiver Struktur und Subjekt entsteht. Dieses Verhältnis bezeichnet Hall als Artikulation, denn darin wird Identität und Bedeutung verhandelt, was schließlich zur Repräsentation führt (vgl. Hall 1995). Artikulation meint im Sinne Halls eine Verknüpfung, die zwar verbindet, aber zugleich auch auflösbar ist. Daher geben uns Identitäten Pfade vor, denen jedoch nicht exakt gefolgt werden muss.

Fehlanrufung

Ich nutze den Begriff der Fehlanrufung, um auf eine qualitative Differenzierung von Anrufungen und ihre Folgen zu verweisen. Es handelt sich um eine **spezifische Disharmonie**. Für nicht-intelligible Subjekte stellt der hegemoniale Diskurs keine Subjektpositionen bereit. Wird der Moment dieser daraus entstehenden Disharmonie zu groß, kann dies die Subjektivierung über diese Anrufung infrage stellen. Das Außen des Diskurses als das Andere ist stets konstitutiv und dieses Außen – das, was sich in den Zonen der Verwerfung befindet – kann im hegemonialen Diskurs nicht in Gestalt eines Subjekts (sondern lediglich als das Andere) angerufen werden. Dies beruht auf der Annahme, dass sich jede Identität und Norm stets über die Abgrenzung zum Anderen herstellt. Von Fehlanrufungen spreche ich folglich dann, wenn der hegemoniale Diskurs für ein Subjekt keine Subjektposition bereitstellt und dies zur sozio-ontologischen Bedrohung für das Subjekt wird. Nicht selten ist diese sozio-ontologische Bedrohung verknüpft mit der Gefahr, Opfer von psychischer und physischer Gewalt zu werden. Entspricht die Selbst- nicht der Fremdpositionierung auf eine Weise, die die Existenz als Subjekt infrage stellt, spreche ich von einer Fehlanrufung.

Mit meinem Verständnis von Fehlanrufung schließe ich vor allem an Stuart Hall und José Esteban Muñoz an. Das Individuum wird im Diskurs angerufen, sich mit den zugewiesenen Subjektpositionen zu identifizieren. Manche tun dies, andere leben im permanenten Widerspruch mit ihrer Anrufung oder bekämpfen die ihnen zugerufenen normativen Regeln (vgl. Hall 1996: 13). Wie bereits erwähnt, schlägt Hall, die Beziehung von Subjekt und diskursiver Anrufung als Artikulation zu denken. Subjekte artikulieren Anrufungen auf verschiedene Weisen. Das Individuum wird als Subjekt angerufen und zugleich investiert es auch in diese Position, daher ist es eine Artikulation, jedoch kein einseitiger Prozess (vgl. Hall 1996: 6). Damit nutzt Hall nicht den Begriff der Fehlanrufung, verweist jedoch auf ebenjenes Problem: die Disharmonie von Selbst- und Fremdpositionierung, die unterschiedliche Qualitäten annehmen kann. Ebenjene Disharmonie vor Augen, verwendet José Esteban Muñoz den Begriff »failed interpellation« dafür, um jene Subjektpositionen ohne Repräsentation im hegemonialen Diskurs zu bezeichnen und spricht von »identities-in-difference«, da die Anrufung sie nur verfehlen kann und sie im steten Stadium einer »just-as-if« Beziehung verharren (1999: 7). Die Fehlanrufung bezeichnet eben dieses spezifische Fehlen einer Möglichkeit der Identifizierung mit einer Subjektposition.

Das hier vorliegende intersektionale und fluide Verständnis von Subjektpositionen ist für Handlungsfähigkeit von Bedeutung, wenn davon ausgegangen wird, dass die Faktoren Subjektposition und Identität, aber auch Situation und Kontext durchaus eine Rolle in der Produktion von Handlungsfähigkeit spielen. Wenn sich Subjektpositionen, Identität und Körper bedingen, kann daraus geschlossen werden, dass sich mit der Veränderung von Identität und/oder Körper auch die Subjektposition verschieben kann. Der Körper stellt einen wichtigen Marker für die Identität dar, denn viele Zuschreibungen finden aufgrund äußerlicher Merkmale statt und auch befähigt uns der

Körper in bestimmtem Maße oder dient als Archiv für vorherige Subjektpositionen¹². Verändert sich der Körper, kann sich dies in Identitätsveränderungen widerspiegeln und umgekehrt. Zeigen sich Identität und Körper als fluide, können Subjekte kontextuell verschiedene Positionen im sozialen Raum und im Diskurs einnehmen.

2.3 Handlungsfähigkeit mit transformativem Potenzial

Verschiedene theoretische Ansätze in diversen wissenschaftlichen Disziplinen weisen dem Begriff ›Handlungsfähigkeit‹ unterschiedliche Bedeutungen zu. Es lassen sich eigene Debatten in Linguistik, Anthropologie, Ökonomie, Psychologie, Soziologie, Philosophie, Cultural Studies usw. finden, die den Gegenstand von verschiedenen Perspektiven aus diskutieren, in der allgemeinen Soziologie unter anderem auch als das ›structure agency problem‹ bekannt.¹³ Mir geht es jedoch weder um die Rekonstruktion der komplexen Debatten, noch darum, einen Beitrag diesbezüglich auszuarbeiten. Stattdessen soll die Frage nach dem transformativen Potenzial von Praktiken in queeren Räumen in Berlin beantwortet werden – in einem spezifischen Feld also. Ein konkreter Gegenstand wird betrachtet, nicht eine universelle Antwort gesucht. Daher gehe ich mit einem Verständnis von Handlungsfähigkeit ins Feld, das sich für meine Forschungsfrage als handhabbar zeigt und meinem theoretischen Zugang folgt. Im Laufe meiner Studie hat sich dieser Begriff durch die Materialanalyse weiterentwickelt, was ich in den entsprechenden Kapiteln ausführe. Dieses vorliegende Begriffskapitel dient dem Verständnis meines Ausgangsbegriffs.

Der Begriff ›Handlungsfähigkeit‹ wird im soziologischen Kontext häufig in Weberischer Tradition mit intentionalem, zweckgerichtetem und freiem Handeln in Verbindung gebracht und in diesem Sinne als individuelle Fähigkeit zu handeln verstanden. Dabei wird von Selbstbestimmung ausgegangen, wenn das Subjekt als ›Agent‹ beschrieben wird, der auf Basis eigener Vorstellungen entscheidet. Diese Arbeit begibt sich jedoch im Anschluss an Foucault und Butler auf die Suche nach Handlungsfähigkeit nicht im Sinne eines freien Handelns von Akteur_innen, da primär nicht vom rationalen Treffen von Entscheidungen jenseits machtvoller Strukturen ausgegangen wird. Jede Entscheidung wird mit Hilfe des erlernten und zur Verfügung stehenden Werkzeugs getroffen, findet stets innerhalb bestimmter Macht- und Herrschaftskomplexe statt und ist daher nicht **strukturell vorgegeben**, sondern **bedingt**. Ich entscheide mich mit Hilfe des mir mitgegebenen Werkzeugs und zwischen den mir sichtbaren Optionen. Entgegen eines zweckrationalen Verständnisses soll Handlungsfähigkeit vom Begriff der Autonomie gelöst werden, ohne ihn aber vollständig von der Kategorie des Subjekts zu trennen. Das

12 Diese Auffassung des Körpers als Archiv von Erfahrungen und damit auch der Subjektposition ist ähnlich auch in Bourdieus Habitusbegriff angelegt.

13 Im Online-Lexikon *Wikipedia* befindet sich ein Eintrag unter »structure and agency« mit einer Aufstellung verschiedener Soziolog_innen wie Elias, Parsons, Bourdieu, Luckmann etc., die sich damit beschäftigten https://en.wikipedia.org/wiki/Structure_and_agency (Zugriff 13.10.21). Dieser Wikipedia-Eintrag verdeutlicht die Komplexität des Themenfeldes. Cornelia Helfferich wagt eine Klassifizierung verschiedener Agency-Theorien in ihrer Einleitung zum Agency-Sammelband (vgl. 2021: 9–32).

Subjekt geht aus kognitiven, ökonomischen, sozialen, (geo-)politischen und diskursiven Strukturen hervor und (re-)produziert diese unaufhörlich. Zugleich gilt es aber auch, keinem völligen Strukturdeterminismus zu verfallen oder Struktureffekte zu negieren. Ich verorte Handlungsfähigkeit daher zwischen Subjekt und Struktur, sie ist stets bedingt, doch das Subjekt hat einen Eigenanteil und kann zwischen den vorzufindenden Optionen wählen.

Das **Subjekt** lässt sich damit **zwischen Determination und Autonomie** verorten, denn einerseits kommt das Subjekt immer schon in bestimmten Strukturen in Erscheinung, andererseits ist es nie völlig determiniert, sondern hat einen gewissen ›Manövrierbereich‹. Eben dieser Manövrierbereich steht mit der vorliegenden Arbeit im Fokus. Brian Massumi, der ebenso mit Foucaults Machtverständnis arbeitet, formuliert diese Verortung von Handlungsfähigkeit treffend, wenn er schreibt:

»Wir sind keine Sklaven unserer Situation. Selbst wenn wir nie über unsere Freiheit verfügen, erfahren wir immer ein Maß an Freiheit oder verfügen über einen ›Manövrierbereich‹. Unser Maß an Freiheit hängt in jedem Moment davon ab, wie viel unserer experimentellen ›Tiefe‹ wir beim nächsten Schritt erreichen, wie intensiv wir leben und uns bewegen können. Um es noch einmal hervorzuheben, es hängt alles von der Offenheit der Situation ab und davon, wie wir diese Offenheit ausleben.« (Massumi 2010: 29)

Zwar bezeichnet Massumi diesen **Manövrierbereich** als »Freiheit«, ein Begriff, der kritischer Ausführungen bedürfte. Daher spricht Susanne Völker unter Bezug auf Massumi von Freiheitsgraden eines Manövrierbereichs in alltäglichen Praktiken (vgl. Völker 2015: 112). Jedoch geht es Massumi hierbei um die gleiche Frage nach Möglichkeiten der Widerspenstigkeit und Fähigkeit, Strukturen zu verändern wie der vorliegenden Arbeit. Den Manövrierbereich verstehe ich als Möglichkeit für Transformation.

Butler lokalisiert diesen Manövrierbereich, d.h. das Potenzial für Transformation, **in den diskursiven Verschiebungen**, die durch Rezitation von Normen entstehen, die niemals exakt identisch sein können, wodurch sich bei jeder Rezitation ein Spielraum ergibt. Diese kleinen Verschiebungen (*slippages*) sind nicht vorhersehbar und eröffnen daher Möglichkeiten für Neues und Innovatives; sie sind »sites of ambivalence« (Butler 1993: 122ff.). Sie ermöglichen es dem Subjekt, auch subversiv bzw. nicht-hegemonial zu zitieren, worin sich mit Butler Handlungsfähigkeit verorten lässt. Dann liegt Handlungsfähigkeit nicht im Subjekt begründet, sondern in der widerspenstigen Zitierweise, denn diese lässt den Diskurs schrittweise transformieren. Die Performativität des Diskurses erscheint in den Praktiken der Subjekte. Macht besteht nicht isoliert vom Subjekt, sie wird aber auch nicht vom Subjekt besessen. Wir werden im Handeln, in den Relationen des Diskurses zum Subjekt. Dann liegt der Entstehungsort von Handlungsfähigkeit in diskursiven Relationen. In späteren Texten von Butler (2011) beispielsweise zu Protesten in Kairo oder New York, die mit Versammlungen auf öffentlichen Plätzen arbeiten, hebt Butler selbst hervor, dass Handlungsfähigkeit aus relationalen Gefügen hervorgeht. Dieses Gefüge besteht bei solchen Straßenprotesten aus den prekären Körpern, Technologien und Plätzen. Der öffentliche Raum wird sich durch das Erscheinen der Körper angeeignet, anders hervorgebracht, was medial aufgegriffen wird. Die situative Verbindung dieser Elemente trägt transformatives Potenzial. Diese Versammlungen

können andere Sichtbarkeiten und Wahrnehmungen hervorbringen (vgl. Trinkaus 2013: 147). Letztendlich sind solche Gefüge Orte für Handlungsfähigkeit.

Praktiken der Un_Bestimmtheit stehen hier im Fokus, da ich erwarte, dass der Manövrierbereich solcher Gefüge in diesen Praktiken sichtbar wird. Wie entsteht Handlungsfähigkeit in Praktiken, die mit den Brüchen des Diskurses arbeiten oder aus ihnen hervorgehen, Praktiken von Subjekten, die unmögliche Positionen im hegemonialen Diskurs einnehmen? Es gilt, den Manövrierbereich der Praktiken in queeren Räumen und wie dieser von den Subjekten genutzt wird, zu finden. Wie entsteht Handlungsfähigkeit in Praktiken derer, die nicht intelligibel erscheinen? Weder verortet diese Arbeit Handlungsfähigkeit damit in der Performativität der Sprache oder in diskursiven Strukturen allein, noch trägt das Subjekt Handlungsfähigkeit wie eine Eigenschaft in sich im Körper. Stattdessen geht diese Arbeit davon aus, dass **Handlungsfähigkeit mit transformativem Potenzial in den Praktiken und in relationalen Dynamiken** entsteht. Praktiken werden stets innerhalb spezifischer Gefüge ausgeführt, sie (re-)produzieren Strukturen und haben folglich das Potenzial, Strukturen zu verändern.

Der Fokus auf Praktiken im Vollzug wirft die Frage auf, woraus diese Relationen bzw. relationalen Dynamiken bestehen. Transformatives Potenzial lediglich in menschlicher Intentionalität zu suchen – was mit der Annahme einhergeht, dass sich die Welt nur im Sozialen verwirklichen würde – kann auf die dichotome Gegenüberstellung von Natur und Kultur zurückgeführt werden (vgl. Meißner 2013: 165). Dieser dichotomen Annahme soll hier – insbesondere vor dem Hintergrund post-/dekolonialer Kritiken – nicht gefolgt werden, indem Handlungsfähigkeit in konstitutiver Abhängigkeit von menschlichen und nicht-menschlichen Agent_innen verstanden wird. Während Butler die Relationen als Diskurs beschreibt, der sich aus Sprache und Praktiken generiert, soll hier darüber hinausgegangen werden. Ein relationales Verständnis von Handlungsfähigkeit ist auch bei Karen Barad zu finden, wenn sie *agency als entanglement* beschreibt (2007). Barad entwickelt Butlers Performativitätsbegriff weiter, indem sie Materie stärker mitdenkt: Diskurs und Materie bringen sich gegenseitig hervor, sie interagieren nicht, sondern »intra-agieren«, da sie keine abgeschlossenen Entitäten darstellen (2007, 2015). Barads Agentieller Realismus (2012) geht von miteinander intra-agierenden Phänomenen aus, so dass Handlungsfähigkeit zwischen den Relationen von menschlichen und nicht-menschlichen Agent_innen verortet ist. Der Begriff der Interaktion setze voneinander abgrenzbare Phänomene voraus, jedoch spricht Barad von der Ko-Konstitution von »determiniert gebundenen und mit Eigenschaften versehenen«, »nicht separat determinierten, individuellen Entitäten« (Barad 2015: 92). Dabei ersetzt Diskurs nicht Materie und ebenso wenig existieren Dinge außerhalb des Diskurses – jedoch ist beides konstitutiv (vgl. Barad 2015: 48). Nicht nur Sprache und Praktiken, auch nicht-menschliche Elemente sind an der Diskursproduktion beteiligt. Dann entsteht Handlungsfähigkeit nicht nur wie bei Butler in diskursiven Relationen. Mit Barad entsteht sie in Konstellationen aus heterogenen, menschlichen und nicht-menschlichen Phänomenen, aus diskursiven und materiellen Formationen und deren Verhältnis. Phänomene fasst Barad als Verschränkungen der Raumzeitmaterialisierung, keine Entitäten, sondern die Untrennbarkeit von agentisch intra-agierenden Komponenten (vgl. 2015: 130f.). In Barads deutscher Ausgabe von *Verschränkungen* (2015) wurde der Begriff ›agency‹ daher mit ›Wirkmacht‹ übersetzt, ein Begriff, der weniger Assoziationen von

handelnden Agent_innen als mehr von transformativem Potenzial hervorruft. Nichts geschieht im luftleeren Raum und Wirkmacht wohnt weder dem Subjekt noch dem Objekt inne. Sie ist in deren Konstellation, in der dynamischen Relation verortbar.

Mit Barads Reformulierung des Verhältnisses von Diskurs und Materie wird zum einen der Blick auf die Verortung von Handlungsfähigkeit geweitet, von den Rissen des Diskurses hin zur Konstellation bzw. zum Entstehungssetting der Diskurs- und Bedeutungsproduktion. Denn Diskurs konstituiert sich auch durch Natur, Materie usw.; diese sind folglich aktiv an der Diskursproduktion beteiligt.¹⁴ Zum anderen rückt dieser Blick den Fokus der Suche nach Handlungsfähigkeit weg von der Repräsentanz der Subjekte im Diskurs, d.h. weg von der Vorstellung, dass Handlungsfähigkeit nur dann entsteht, wenn das Subjekt im Diskurs intelligibel ist. Bedeutung und Materie befinden sich nicht in einer fixierten Stellung zueinander, sondern in einer dynamischen Bewegung, so dass Repräsentanz und das Bezeichnende in raum-zeitlichen Dimensionen als in sich verschränkt zu denken sind.¹⁵ Es gilt folglich nicht, den einen Entstehungsort von Handlungsfähigkeit zu finden, sondern es kann nur die Betrachtung der Dynamik Aufschluss über den Entstehungsprozess geben. Der Blick verschiebt sich dadurch hin zur Annahme, dass an der Produktion von Handlungsfähigkeit ein ganzes Set von verschiedenen Phänomenen beteiligt ist. Die vorliegende Arbeit macht sich auf den Weg, diese Konstellationen in einem spezifischen Feld zu finden. **Die Frage danach, wie Handlungsfähigkeit in Praktiken der Un_Bestimmtheit entsteht, impliziert folglich auch die Frage nach den spezifischen Konstellationen und beteiligten Phänomenen.**

Handlungsfähigkeit bestimmt sich in dieser Arbeit über ihr transformatives Potenzial. Was in bestimmten Kontexten widerspenstig ist, kann in anderen Anpassung sein. Die Frage nach transformativem Potenzial lenkt die Blickrichtung dagegen auf mögliche Veränderungen. Denn diese Ausgangsfrage fragt nicht allein nach dem Manövrierbereich von Subjekten, sondern ihr geht es auch um Manövrierbereiche kollektiver Prozesse, eine Handlungsfähigkeit, die Potenzial für Veränderung weit über den Handlungsbereich des Subjekts hinaus birgt. Hierbei ist fraglich, in welche Richtung eine transformative Bewegung geht – es können schließlich nicht alle Bewegungen von Interesse sein. **Die Richtung der Bewegung wird im Folgenden definiert: Gesucht werden potenzielle Transformationen, die marginalisierten Subjekten mehr Lebensmöglichkeiten erlauben.** Diese Logik folgt der des Feldes, denn Ziel der betrachteten queeren Räume ist es, Raum zu schaffen für ebenjene Subjekte an den Rändern der Intelligibilität.

Dies lässt sich an einem Beispiel queerer Politiken veranschaulichen, die sich entsprechend dem gesellschaftlichen Kontext und staatlichen Politiken verändern und unterschiedlich wirken (vgl. Hark 2004: 227). Beispielsweise kann sich ein sonst öffentlicher Raum durch Aktionen wie queere Kiss-Inns in Shopping Malls temporär angeeignet werden, so dass temporär »intermediäre Zonen« (Hark 2004: 227) geschaffen werden,

14 Auf die aktive Diskursproduktion von Street Art habe ich hingewiesen in Mader 2016.

15 Für die Analyse von Phänomenen schlägt Barad daher die Betrachtung des bedeutungsgenerierenden agentiellen Schnitts vor, der die Grenzen der Phänomene konstruiert und daher als solcher mitgedacht werden soll (vgl. 2015). Barad geht es damit darum, Grenzen zu hinterfragen und nicht als naturgegeben zu akzeptieren.

Räume also, die die Trennung von öffentlich und privat unterlaufen und so beispielsweise auf Diskurse über Sexualität wirken können. Effekte sind aber von vielen Faktoren abhängig. Solche Faktoren können sein: Anwesenheit von Menschen zum Zeitpunkt der Aktion, kulturelle Bedeutung von Küssen in der Öffentlichkeit, Kriminalisierung von Homosexualität. Allein die Durchführbarkeit solcher Aktionen ist stark von der Akzeptanz und Kriminalisierung öffentlicher homosexueller Handlungen abhängig. Sie können aber auch im Kontext aktueller Gleichstellungspolitiken stehen und erhalten unterschiedliche Bedeutung je nach Hintergrund feministischer Bewegungen oder der Formen des zulässigen politischen Eingreifens (vgl. Hark 2004: 227). Politische Konsequenzen oder die Rezeption in Medien können die Erweiterung wie auch Verengung (z.B. durch Repression) von Lebensmöglichkeiten zur Folge haben. Handlungsfähigkeit kann beim Kiss-Inn durch die Raumeignung, durch die Entstehung der intermediären Zone entstehen. Denn der Raum transformiert sich temporär. Ob hier Handlungsfähigkeit mit transformativem Potenzial entsteht, die mehr Lebensmöglichkeiten für marginalisierte Subjekte schafft, hängt jedoch vom stattfindenden Kontext ab. Welche Konstellationen lassen sich in den betrachteten queeren Räumen für die Erweiterung von Lebensmöglichkeiten finden?

2.4 Queer: Ein stets umkämpftes Feld

Obwohl die betrachteten queeren Räume in Berlin für mich zu Beginn der Studie ein klar umrissenes Feld darstellten, bemerkte ich besonders in den Interviews, dass auch innerhalb dieser Räume die Verständnisse von »queer« sehr differieren. In allen Interviews erfragte ich das Queerverständnis. In Abschnitt 5.2 (»Der imaginierte BasiskonSENS«) finden sich die unterschiedlichen Antworten. Das folgende Teilkapitel beleuchtet mein dieser Forschungsarbeit zugrundeliegendes Verständnis. Die Queerverständnisse im Feld und das hier verwendete sind sich ähnlich, umso mehr ist es nötig, beides zu spezifizieren.

Aktivistische Zusammenhänge verstehen ihn oftmals als Kritik an Identitätspolitik und Heteronormativität. Kritisiert werden Identitätskonstruktionen und auch Ausschlüsse innerhalb schwul-lesbischer Szenen (vgl. Förster 2017: 9). Mit dem Konzept Heteronormativität wird der Naturalisierungsprozess aufgedeckt, durch den Geschlecht natürlich erscheint, als ob in genau zwei Geschlechter unterschieden werden könne, die sich diametral entgegenstehen mit wechselseitigem Begehren. Hark spricht daher auch von dem Gefühl der Richtigkeit, das durch diese Normativität entsteht (vgl. Hark 2009: 29). Heterosexualität fühlt sich als einzige richtig an. Heteronormativität ist dann die Struktur, die Heterosexualität als kohärent und privilegiert erscheinen lässt. Sie schreibt sich in den Körper ein und andere Sexualitäten erscheinen als Abweichung davon. Demgemäß verkörpern z.B. »Dragqueens oder schwule Paarsexualität innerhalb heteronormativer Kulturen ein Scheitern an der Norm »natürlicher« Weiblichkeit bzw. heterosexueller Penetration, [sic!] oder deren erfolgreiche Imitation« (Laufenberg 2019: 336). Die Kritik an Heteronormativität versucht, solche Naturalisierungen aufzudecken und hinterfragt die Zeitlosigkeit und Unveränderbarkeit von Sexualität. Queere Räume

wollen daher Räume sein, in welchen es möglich ist, nicht-heteronormative Praktiken zu leben.

Ich lehne mich bei der Verwendung des Begriffs an solchen aktivistischen Verständnissen an. ›Queer‹ bezeichnet folglich nicht einfach Sexualität und Begehren, sondern ist eine Kritik von Normativitäten, Normierungen, Binaritäten und damit ein politischer Kampfbegriff, der sich von Toleranzforderungen und einfacher politischer Interessenvertretung wegbewegt »in favor of more thorough resistance to regimes of the normal« (Warner 1993: xxvi). Judith Butler verweist darauf, dass Mechanismen von Normalisierung bestehen bleiben, wenn ›queer‹ im alleinigen Sinne von abweichender Sexualität und Begehren verwendet wird (vgl. Butler 1993: 223). Die alleinigen Forderungen von Gleichstellung verschiedener Identitäten kritisiert diesen Naturalisierungsprozess nicht, so dass Normen unangetastet bleiben. Hierbei würde folglich die Annahme von marginalisierten Sexualitäten und Begehren als das ›Andere‹ weiterhin bestehen bleiben und sich lediglich verschieben, was als das ›Andere‹ gilt.¹⁶

In diesem Sinne spielt für queere Politiken Sexualität und Geschlecht zwar eine Rolle, sie werden jedoch nicht als natürlich gegeben, sondern im Foucaultschen und Butlerschen Sinne als in Machtgeflechten diskursiv hervorgebracht und historisch spezifisch erzeugte Konstruktionen verstanden. Damit geht mit diesem Queerverständnis eine Denkbewegung einher, die binäre Ordnungssysteme (wie sexuelle und geschlechtliche) als gesellschaftlich erzeugte und die soziale Welt hervorbringende Kategorisierungen kritisieren (vgl. Binder 2010: 87f.). Dieses Verständnis findet sich schließlich insbesondere in der Kritik von Heteronormativität, die einen wichtigen Faktor von ›queer‹ darstellt, aber auch darin, dass Sexualität stets mit anderen Macht- und Diskriminierungsmechanismen wie *gender, race, class, ability* verworren ist, was Peter Wagenknecht treffend formuliert: »Heteronormativität ist sämtlichen gesellschaftlichen Verhältnissen eingeschrieben; auch Rassismus und Klassenverhältnisse sind heteronormativ geprägt und prägen ihrerseits die kulturellen Bilder und konkreten Praxen heteronormer Zweigeschlechtlichkeit.« (Wagenknecht 2007: 17) So wie Heteronormativität in anderen Machtverhältnissen eingelassen ist, gilt dies auch umgekehrt für die Strukturkategorien *race, class* und *ability*. Sexualität, Geschlechtsperformanz oder -identität sind rassifiziert, klassiert und abilisiert, so wie ›Rasse‹, Klasse und Körper immer auch ein Geschlecht haben. Beispielsweise macht eine lesbische Schwarze Frau ganz andere Erfahrungen als ein schwuler weißer Mann. Diese Verstrickungen zeigen sich auch innerhalb queerer Räume besonders in Kämpfen und Aushandlungen darüber, welches Machtverhältnis situativ stärker wirkt bzw. in Aushandlungen um Ein- und Ausschluss. Denn auch in queeren Räumen kommen Subjekten unterschiedliche Subjektpositionen (vgl. 2.2) zu. ›Queer‹ stellt sich nicht allein gegen Heteronormativität, sondern es werden auch andere Macht- und Herrschaftsmechanismen und deren Verschränkungen ins Blickfeld gerückt. Da queertheoretische Debatten meist mit Theorien »of the Other« wie dem Feminismus und Post-/Dekolonialen Theorien verwoben und stark vom HIV/Aids-Trau-

16 Diese Kritik an Normalisierungsprozessen schließt an poststrukturalistische Verständnisse an, die Identität als »Anordnung vielfältiger und unbeständiger Positionen« (Jagose 2001: 15) und deren Konstruktion analog zur Subjektivierung als einen repressiven und zugleich produktiven Prozess versteht, der stets mit Norm(re)produktion einhergeht (vgl. Butler 2001).

ma geprägt sind, kann ›queer‹ auch als eine Kritik am christlichen, westlichen, heteronormativen Mittelklasse-Konstrukt gelesen werden (Geczy/Karaminas 2013: 2). Natürlich sind auch weiße, heterosexuelle Menschen der Mittelschicht in queeren Räumen zu finden, dennoch wird sich häufig die Entlarvung, Kritik oder Ablehnung einer solchen Norm auf die Fahnen geschrieben – was, wie sich noch zeigen wird, ebenso zur Norm werden kann.

Zusammengefasst wird ›queer‹ hier als eine Kritik an Normativitäten – sei es die weiße Norm, die Norm ›gesunder‹ zweigeschlechtlicher Körper oder auch die Norm der Mittelklasse – verstanden. **Damit verstehe ich ›queer‹ nicht nur als *umbrella term* für Körper, Identitäten und Sexualitäten, die von hegemonialen Normen abweichen, sondern vielmehr als politisches Statement, das sich gegen verschiedene Formen von Diskriminierung und deren intersektionalen Verquickungen einsetzt.** Die Wirksamkeit dieses Verständnisses in queeren Räumen lässt sich insbesondere an den steten Auseinandersetzungen in queeren Räumen und Debatten um dieselben in Berlin erkennen, eine Tatsache und Notwendigkeit, der es sicherlich zu verdanken ist, dass ›queer‹ ein unkämpftes Feld ist und bleibt und den Begriff weiterhin elastisch hält.¹⁷ ›Queer‹ ist immer in Bewegung.

2.5 Kollektivität jenseits einer Kollektividentität

Identitätspolitik¹⁸ ist eine Medaille mit zwei Seiten. Einerseits sind Identitäten die Grundlage vieler sozialer Bewegungen seit den 1960er Jahren (wie etwa feministische Bewegungen, Lesben- und Schwulenbewegungen, die afroamerikanische Bürgerrechtsbewegung, indigene Bewegungen, die Krüppelbewegung etc.) und sind in diesem Sinne die Basis für gemeinsame politische Forderungen und Grundlage für widerständige Kollektivität. Menschen machen aufgrund von marginalisierten Identitäten und deren entsprechenden Zuschreibungen, Stereotypisierungen und Wertigkeiten oftmals Diskriminierungs-, Ausschluss- und Gewalterfahrungen. Insbesondere wenn Identitäten mit den einhergehenden Zuschreibungen und Wertigkeiten als stabil, naturgegeben oder unveränderbar betrachtet werden, können sich darauf beruhende Ungleichheitsverhältnisse manifestieren. Butler spricht hier auch von der Absicherung der asymmetrischen Verteilung von Prekarität¹⁹ (vgl. Butler 2010: 37), denn so werden bestimmte Menschen aufgrund ihrer Identität entlang sozialer Zugehörigkeit (abgebildet in Kategorien wie Klasse, ›Rasse‹, Gender, Körper, Sexualität) mehr und andere weniger anerkannt und sind daher mehr oder weniger prekär. Identität ist einer von vielen Markern, an welchen sich soziale Struktur ordnet. Um auf Diskriminierungen gesellschaftlich aufmerksam zu machen und entsprechende soziale Ungleichheiten zu benennen, ist es strategisch sinnvoll, sich zu einer Gruppe auf Grundlage der Merkmale, entlang derer Diskriminierung erfahren wird, zusammenzuschließen, um gesellschaft-

17 Siehe zu den entsprechenden Auseinandersetzungen in den betrachteten Räumen 6.2.2.

18 Siehe zu Identität 2.2.

19 Siehe zur begrifflichen Unterscheidung von Prekarität, Prekärssein und Prekarisierung 2.1.2.

liche Sichtbarkeit zu erlangen. Denn letzteres ist das Ziel von Identitätspolitik: Sprachrohr sein.

Andererseits schließen identitäre Kategorien alle aus, die nicht in diese Vorstellung von Identität passen. Über identitäre Kämpfe wird immer auch Identität performativ hergestellt, denn Identität ist nicht immer schon da oder als präsoziales Phänomen zu denken, sondern entsteht in fortwährenden Prozessen der Narration und des Handelns (vgl. Hark 2013: 31). Wenn in Deutschland alle Frauen auf die Straße gerufen werden, kann dies zugleich implizieren, dass trans* Frauen oder Women of Color nicht gemeint sind. Mit Forderungen bezogen auf spezifische Identitäten beziehen wir uns auf eine sozial oktroyierte Differenz, die es doch eigentlich gilt herauszufordern (vgl. Hark 1996: 12). Der Rückgriff auf Identitäten als Grundlage für gemeinsames politisches Eingreifen stabilisiert das Fundament, gegen das sich eigentlich gerichtet wird. Mit solchen Mechanismen kanalisiert sich das kreative und transformative Potenzial solcher Bewegungen und wird handhabbar. Ein prominentes Beispiel ist die Einführung der gleichgeschlechtlichen Ehe, die zwar den politischen Bereich der Repräsentanz für Schwule und Lesben erweitert, jedoch nur diejenigen einschließt, die sich ebenjener Identität zuschreiben und in monogamer Zweierbeziehung leben. Deshalb bezeichnet Antke Engel diesen Prozess der Pluralisierung und der zunehmenden Tolerierung durch die Einführung der sogenannten Homoehe als »Umarbeitung von Herrschaft« (2003: 223), denn mit der Homoehe wird das hegemoniale Familienmodell nicht in Frage gestellt, sondern als das sogenannte natürliche anerkannt. Naturalisiert wird die Ehe, die monogame Zweierbeziehung auf Lebenszeit, und normalisiert werden alle, die eben dieses Modell leben. Identitätskategorien haben immer auch einen normativen und ausschließenden Charakter (vgl. Butler 1993a: 49).

In hegemonialen Diskursen sichert der Bezug auf Identitäten sowie deren Zuschreibungen und Wertigkeiten instrumentell die bestehenden Machtverhältnisse und rechtfertigt die ungleiche Verteilung von Ressourcen. Während Identitätspolitik zwar Sichtbarkeit und politische Anerkennung für eine bestimmte Gruppe von Menschen stärkt, ist sie zugleich ignorant für Differenzen innerhalb der eigenen Gruppe bzw. wird politische Repräsentanz nur für eine spezifische Gruppe hergestellt, die sich dadurch zugleich zu homogenisieren scheint (sie tritt als homogen in Erscheinung). Die Repräsentanz einer Kollektividentität ist strukturierend, ausschließend und kann das reproduzieren, wogegen sie sich richtet.

Die Kritik an Identitätspolitik ist aber nicht neu, sondern begleitet soziale Bewegungen bereits seit den 1970er Jahren. Insbesondere sei hierbei auf Feminists of Color (vgl. 1.1) verwiesen, die die rassistischen und klassistischen Ausschlüsse weißer feministischer Bewegungen kritisieren, da diese mit Identitätspolitik und dadurch entstehender Essentialisierung und Vergeneralisierungen über dieses Wir einhergehen. Wird eine Gemeinschaft auf scheinbare Ähnlichkeit oder gleiche Identität gegründet, so wird eine darüber gegründete Verantwortung innerhalb dieser Gemeinschaft lediglich für ähnliche Subjekte getragen, was das Agieren im Namen einer bestimmten Identität höchst ambivalent erscheinen lässt (vgl. Hark 2013: 39). Viele Wissenschaftler_innen wie beispielsweise Sabine Hark fragen daher danach, wie im Namen der Differenzen gesprochen werden kann, ohne hierbei hierarchisierende Mechanismen erneut zu bestärken »und die Prozesse der disziplinierenden Differenzierung selbst noch in jenen Praktiken

wahrzunehmen, die emanzipatorisch im Namen der Differenz operieren. Anders und vielleicht etwas zugespitzt gesagt, würde es bedeuten, die Frage *wer wir sind* zu Gunsten der Frage *wie wir tun* preiszugeben. « (Hark 2013: 39, Herv. i. O.) Sabine Hark bezieht sich hierbei auf afroamerikanische feministische Denkerinnen wie bell hooks, Audre Lorde, Pat Barker und Bernice Johnson Reagon, die bereits vor über dreißig Jahren ihren Fokus weg von der Frage der Identität hin zur Frage des *Wie* gerichtet haben.

Ein solches Verständnis von Kollektivität, das sich nicht Identitäten zum Nährboden nimmt, formuliert auch Sabine Kelz (2013) in *Der Anspruch auf Gemeinschaft und das nicht-souveräne Subjekt*. Auch sie beschreibt die Grundlage von Kollektivität basierend auf ähnlichen Forderungen. Für Kelz ergeben sich die gemeinsamen Forderungen aus dem gleichen Interesse, dessen Ursprung jedoch nicht auf ähnliche Identitäten zurückgeht, sondern sich vielmehr in steter Diskussion befindet. Diese Vorstellung deckt sich mit der von Sabine Hark, denn auch sie fordert im Anschluss an afroamerikanische Feministinnen Allianzen, die auf der Basis von gleichen Interessen stehen (vgl. Hark 2013). Als eine Möglichkeit für kollektives Handeln tritt hierbei folglich das Bilden von Koalitionen und Allianzen hervor, die aber gerade nicht auf einer geteilten Identität fußen, sondern das gemeinsame Interesse als Fundament gemeinsamen Handelns formulieren. Bernice Johnson Reagon entwirft bereits in den 1980er Jahren ihr Konzept der »Coalition Politics«, eine Bündnispolitik, die davon ausgeht, dass sich die gemeinsame Arbeit alle Teilnehmer_innen verändern müsse, was durchaus schmerzhaft sei (vgl. Johnson Reagon: 1983). Koalition wird hier folglich stets als Prozess gesehen. Eine ähnliche Bewegung ist auch bei Susanne Baer zu finden, die dem Dilemma von Identitätspolitik mit dem Vorschlag begegnet, sich bei Forderungen nicht auf eine bestimmte Gruppe zu beziehen, d.h. eben nicht auf Diskriminierte, Marginalisierte oder Ausgegrenzte, sondern stattdessen auf die Prozesse, die diese Positionen hervorbringen. Dies bedeutet dann eben nicht Gleichstellungsrechte zu fordern, sondern stattdessen die Diskriminierungsmechanismen anzuvisieren. Schließlich ist es nicht die soziale Kategorisierung selbst (wie etwa Rassifizierung), aufgrund derer eine Person diskriminiert wird, sondern die damit einhergehenden rassistischen Zuschreibungen.²⁰ Es geht also darum, Diskriminierung nicht an Merkmalen festzumachen, sondern die Zuordnung von Zuschreibungen zu bestimmten Merkmalen als konstruierte Zusammenhänge zu entlarven. Bear argumentiert, dass es mit dem Fokus auf die Prozesse kein identitäres Kollektiv braucht, das dies fordert oder tut.

Kollektivität kann folglich über Allianzen entstehen, wenn sich beispielsweise Interessengruppen oder auch Einzelpersonen zusammenschließen. Darüber hinaus kann es aber auch ohne das Bilden politischer Allianzen zu kollektiven Prozessen kommen, dann wenn Politiken oder Praktiken einer gemeinsamen Zielsetzung entsprechend ausgerichtet werden. »Kollektiv« verstehe ich in diesem Sinne mit Iris Marion Youngs Ausarbeitung von Jean Paul Sartres Verständnis der seriellen Kollektivität. Young (1994) schlägt vor,

20 Nora Markand beschreibt dies für den Fall des Migrationsrechts, denn Schutzanspruch muss auch ein Flüchtling haben, wenn sie_er z.B. gar nicht einer bestimmten Religion anhängt, aber trotzdem deshalb verfolgt wird. Hier steht dann im Zentrum, dass eine Person auf diskriminierende Strukturen stößt – ohne die Notwendigkeit, sich einer entsprechenden Gruppe zugehörig fühlen zu müssen (vgl. Markand 2013: 84).

Frauen als serielles Kollektiv zu verstehen, denn dieses Kollektiv vereint sich über Handeln, das einer gemeinsamen Ausrichtung folgt. Mit Young steht das serielle Kollektiv auf der Gleichheit der Beschränkung von Handlungsspielräumen, was den Mitgliedern aber nicht unbedingt bewusst sein muss. Identifiziert wird sich im seriellen Kollektiv nicht mit einander oder einer gemeinsamen Identität, es ist die Ausführung kollektiver Praktiken entlang einer gemeinsamen Logik, was das (serielle) Kollektiv hervorbringt. Damit folgt das Feld der hier formulierten Identitätskritik und ich folge dem Feld mit diesem Verständnis des Kollektiven.

Diese Arbeit geht davon aus, dass es Formen von kollektiven Prozessen benötigt, um Transformationsprozesse über die Grenzbereiche der queeren Räume hinaus zu bewirken, denn Struktur formt sich über den repetitiven Charakter vieler Praktiken. Kollektive Prozesse können durch wiederholte Praktiken vieler Einzelner, aber auch durch verschiedene oder gleiche Praktiken von Vielen ausgeführt und in Gang gebracht werden, wenn diese Praktiken einer gemeinsamen Ausrichtung folgen. In diesem Sinne spreche ich von **kollektiven Praktiken**, wenn diese sehr häufig in queeren Räumen (in verschiedener Ausprägung) vorkommen, von vielen Personen ausgeführt werden und sie einer gemeinsamen Logik und Ausrichtung entlang gleicher Vorstellungen oder Forderungen folgen. In Abgrenzung zu subjektiven Praktiken²¹ sind kollektive Praktiken nicht an die Subjektposition gebunden. Geprüft werden soll, ob und wie Affekte kollektive Praktiken verbinden (vgl. These 2).

2.6 Affekte, Gefühle und Atmosphären

Um der These nachzugehen, dass Affekte einen verbindenden Charakter für Praktiken in queeren Räumen einnehmen (These 2), ist es nötig zu fragen, was unter Affekten verstanden wird. Meine Arbeit unterscheidet **zwischen Affekt, Gefühl und Atmosphäre**. Mit meinem Zugang schließe ich an diskurstheoretische Ansätze an, fokussiere aber zugleich Aspekte und visiere auch (affektiv vermittelte) Hierarchisierungen, Machtverhältnisse und Ein- und Ausschlüsse an. Meine Differenzierung folgt forschungspragmatischen Überlegungen, was ich im Folgenden näher ausführe. Daran schließen sich die Begriffsbestimmungen zu Affekten, Gefühlen (2.6.1) und Atmosphären (2.6.2) im Einzelnen an.

Eine Begriffsklärung braucht es darüber hinaus auch, da sich in den letzten Jahrzehnten zwei Forschungsbereiche institutionalisierten, die aus verschiedenen Perspektiven Affekte und Gefühle beleuchten: die Emotionssoziologie (z.B. Arlie Hochschild, Sighard Neckel, Helena Flam) und die eher jüngeren Affekt Studien (z.B. Ann Cvetkovich, Sara Ahmed, Lauren Berlant).²² Die vorliegende Arbeit schließt an emotionssoziologi-

21 Siehe zum Verständnis von subjektiven Praktiken Kapitel 5.

22 Daher ist seit einiger Zeit vom *affective turn* die Rede (vgl. Clough 2007; Koivunen 2011). Einen Überblick zu Positionen innerhalb der Affect Studies mit Bezug zur Geschlechterforschung gibt die Einleitung des Sammelbandes *Affekt und Geschlecht* (Baier/Binswanger u.a. 2014). Einen Überblick über die Anfänge der Emotionssoziologie in Deutschland gibt *Soziologie der Emotionen* (Flam 2002).

sche Überlegungen an – wie etwa nach verkollektivierenden Wirkungen in Affekten zu suchen²³ –, lässt sich aber dennoch innerhalb der Affekt Studien verorten. Dies lässt sich auf meine Betrachtung von Relationen und Dynamiken zwischen Subjekten, Körpern, Praktiken, Normen, aber auch Materialitäten, Räumen und Diskursen zurückführen. Ich rücke menschliche und nicht-menschliche Faktoren in den Blick, wie dies in Ansätzen der Affekt Studien der Fall ist, die Affekte als Ordnungsprinzipien analysieren (vgl. z.B. Ahmed 2010; Massumi 2002: 23–45). Für die Frage nach Handlungsfähigkeit mit transformativem Potenzial ist es nötig, das Ausloten des Spielraums im (Er-)Leben alltäglicher Praktiken zu fokussieren, ein In-die-Tiefe-Gehen im Unterschied zum Über-Blick (vgl. Völker 2013c: 230f), was die Situativität und Partialität von Perspektiven (vgl. Haraway 1995; vgl. 3) sowie die Betrachtung von Affekten in den Fokus rückt. Auch emotionssoziologische Ansätze haben gezeigt, dass Affekte einen formativen Charakter für soziale Relationen und Formen von Politik haben können. Hierbei kann aber unklar bleiben, wie sich Gefühle situativ in Praktiken herstellen,²⁴ wer geteilte Gefühle empfindet und wer nicht – was sich jedoch in der vorliegenden Arbeit als zentral zeigte, da Praktiken von Un_Bestimmtheit u.a. dies verhandeln. Affektdiskurse sind unmittelbar mit den Geschlechter-, »Rassen«-, Klassen- und Körperdiskursen verknüpft.²⁵ Beispielsweise ist es »jeweils vom Kontext und vom Geschlecht der handelnden Person abhängig, ob eine Handlung als emotional oder als rational wahrgenommen wird« (Sauer 1999: 208). Dem können noch weitere Ungleichheitsachsen hinzugefügt werden, denn so wird beispielsweise Wut oder Ärger bei *weißen* Menschen anders gelesen als bei BIPOC²⁶ usw. (vgl. Lorde 1984). Um dem Rechnung zu tragen, fragt die vorliegende Arbeit nach Gefühlen als unterschiedlichen Effekten von Affekten, aber auch von Praktiken, Räumen etc. für verschiedene Subjekte und Körper. Ein affekttheoretischer Zugang, der zwischen Affekt und Gefühl unterscheidet, zeigte sich produktiv für das Anvisieren von solchen Relationen, Differenzen und Hierarchien. Dagegen kritisiert beispielsweise Sara Ahmed eine solche Trennung von Affekt und Gefühl, da sie im Alltagsleben nicht erfahrbar ist, denn im Alltag gehen Affekte und Gefühle ineinander über. Gefühle lassen sich nicht als »after-thoughts« oder außerhalb des Körpers beschreiben, sondern sie sind im Körper und formen zugleich wie sich die Körper in der Welt bewegen (Ahmed 2011: 32). Diese Differenzierung kann daher nur eine theoretische sein. Sie zeigte sich aber vorteilhaft während meiner Erhebung, denn sie ermöglichte, empfundene Gefühle getrennt von Atmosphären in Räumen abzufragen und Gefühle von affektiven Dynamiken zu differenzieren (vgl. 7.1). Mit dieser Trennung wurde deutlich, wie sich eine

-
- 23 Flam (2002) skizziert die Rolle von Gefühlen bei Durkheim, Simmel und Weber. In allen drei soziologischen Klassikern lässt sich die Vorstellung herausarbeiten, dass sie auf unterschiedliche Weise davon ausgehen, dass sich Kollektivität über Gefühle als Bindemittel herstellen lässt.
- 24 Z.B. ist den drei Klassikern Durkheim, Simmel oder Weber gemein, dass sie nicht zwischen Affekt und Gefühl trennen und dadurch Analysen des gesellschaftlichen Zusammenhalts bieten, dabei jedoch die Körperlichkeit und Subjektivität der Einzelnen wenig in den Blick nehmen.
- 25 Siehe zur Verknüpfung des Gefühls- und Geschlechterdiskurses Sauer (1999).
- 26 Siehe zu den Begriffen und zur Schreibweise von Schwarzen, *weißen* Menschen und BIPOC die entsprechenden Glossareinträge im Anhang. Die Abkürzung BIPOC ist dem Feld entnommen und bezeichnet Schwarze und Indigene Menschen sowie People/Women of Color. In den betrachteten Räumen wird oft das kürzere PoC verwendet.

Atmosphäre unterschiedlich anfühlt (vgl. 6.1.2). Wie sich zeigen wird, stellen affektiv vermittelte Ausschlüsse oder die Produktion von Sicherheit in queeren Räumen solche Dynamiken dar, die sich unterschiedlich in Gefühlen niederschlagen (vgl. 6.1). Diese Trennung präzisiert sich durch die hier vorliegende Vorgehensweise: Gefühle werden erfragt, Beschreibungen von Atmosphären in queeren Räumen werden in die Analysen einbezogen und auf dieser Basis werden theoretische Überlegungen zu diskursiven Affektmodulationen vollzogen.

2.6.1 Affekte als Intensitäten und Gefühle als erfahrbare Zustände

Nicht, um zwischen außen und innen, Geist und Körper zu trennen, nutze ich die Unterscheidung von Affekt und Gefühl, sondern um diese verschränkt zu denken. Affekt und Gefühl verstehe ich als Brücke solcher Dualismen, da sie aus dem Verhältnis von subjektivem Empfinden, Erfahrungen und gesellschaftlich vermittelten Machtverhältnissen hervorgehen. Weder Affekte noch Gefühle sind rein körperlich, psychologisch, mechanisch oder angeboren, sondern sind beide soziale, kulturelle und damit veränderliche und beeinflussbare Phänomene. Im Laufe meiner Analyse hat sich zunehmend die Differenzierung gewinnbringend gezeigt, zwischen Affekten als informierte Prozesse, die sich zirkulierend zusammenschließen können, und Emotionen (bzw. hier: Gefühle) als wahrgenommene Zustände. Massumi differenziert Affekt und Gefühl, da sie unterschiedlichen Logiken und Ordnungen folgen, denn während er Affekt mit Unbestimmtheit assoziiert, verbindet er Gefühle mit Bestimmtheit, worauf in den folgenden Abschnitten näher eingegangen wird (vgl. Massumi 2002: 26; Koivunen 2011: 17).

Affekte werden hier vor allem unter dem Gesichtspunkt **ihrer Einflussnahme auf Praktiken und kollektive Dynamiken hin** betrachtet. Denn im Geflecht von Handlungen nehmen Affekte eine wichtige Rolle ein. Sie können Situationen und Beziehungen strukturieren, Atmosphären kreieren und die Handlungsgeflechte in bestimmter Weise formen. Affekte stehen in einem zirkulären Verhältnis zu Erfahrungen und zum Körper, sie sind stets körperlich, auch wenn sie als unvermittelt wahrgenommen werden (vgl. Massumi 2002; Baier u. a. 2014: 15). Beziehungen sind affektiv strukturiert und affektive Bedingungen beschränken oder öffnen einen Ereignisraum (vgl. Puar 2011: 267). Da Körper unterschiedlich auf die gleichen Affekte und ähnlich auf verschiedene Affekte reagieren können, sind die Wirkungen von Affekten je nach Situationen, Erfahrungen und Relationen stets kontingent. Das heißt, dass ihre Entstehung, Wirkung und Zirkulation nicht kontrollierbar ist (vgl. Angerer 2007: 127). Daher bergen Affekte stets ein gewisses Risiko,²⁷ aber auch Potenzial. In diesem Sinne sind sie unbestimmt, jedoch polysem füllbar mit Bedeutung.

Dieser Mangel an Kontrolle kann sogar körperlich verortet werden. Im Körper erfolgt eine Aufteilung von Wahrnehmung und Reaktion, da die Nerven, die den Reiz aufnehmen und an das Gehirn weiterleiten, nicht die gleichen sind. Es besteht eine räumliche und zeitliche Trennung. Zu diesem Schluss kommt bereits Henri Bergson im 19.

27 Solch ein Risiko zeigt sich beispielsweise bei Großveranstaltungen, wenn es zu affektiv aufgeladenen, gewaltvollen Übergriffen kommt.

Jahrhundert, auf den später insbesondere Gilles Deleuze mit seiner Affekttheorie rekurriert. Bergson beschreibt Affekte nicht rein mechanisch, sondern als das Reiz-Reaktions-Schema des Körpers unterbrechend (vgl. Ott 2015: 174; Bergson 1991). Vielmehr entsteht zwischen Reiz und Reaktion eine Leerstelle, die messbar wird. Innerhalb dieser Leerstelle oder Unterbrechung scheint eine Empfindungszone zu liegen, die für die Entwicklung von Gefühlen verantwortlich ist (vgl. Ott 2015: 174). Genau genommen handelt es sich hierbei um eine fehlende halbe Sekunde, die auch von Massumi betrachtet wird, der Affekte damit als **Intensität** im Körper und zwischen Körpern definiert. Diese halbe Sekunde verschwundene Zeit beschreibt Massumi als ein Dazwischen, zwischen *content* und *effect* sowie *form* und *intensity*, d.h. zwischen der Indexikalisierung oder Zuweisung eines Abbildes und der Bedeutung in einem intersubjektiven Kontext. Diese Indexikalisierung weist jedoch keinerlei Konformität auf, sondern stößt im Körper auf verstränkte Verkabelungen, auf »a crossing of semantic wires« (Massumi 2002: 24). Der Affekt wird also von der Haut aufgenommen und im Körper als Gefühl unterschiedlich interpretiert. Es kann eine Fülle von Gefühlen entstehen. Das Baradsche Verständnis von Un/Bestimmtheit (2012) lässt sich folglich in Massumis Verständnis von Affekt wiederfinden: Das Dazwischen ist keine Leere, nicht Nichts, sondern eine Vielheit (vgl. 2.1.1). Gefühle können in dem Sinne als Bestimmtheit des Affekts verstanden werden, denn sie werden als subjektiver Zustand dieser Intensität erfahrbar.

Massumi verbindet Spinozas Begriff der Affekte als mögliche Verbindungen zu Anderen und zu anderen Situationen mit dem Foucaultschen Machtbegriff. Ähnlich der Foucaultschen Machtvorstellung sind Affekte vorstellbar als sich kreuzende Kraftlinien in einem Feld. Sie befinden sich jenseits des Bereichs des Intelligiblen, jenseits jeglicher Klassifikation und sind daher kaum fassbar oder kontrollierbar. **Affekte sind folglich Intensitäten oder Prozesse, die sich unterschiedlich aufladen können.** Diese Aufladungen stellen implizite Informationen dar. Aufgrund dieses Charakters können sie wie Ideologie wirken und Informationen übertragen, die von Körpern aufgenommen werden und so Handeln beeinflussen (vgl. Massumi 2002: 25). Damit lassen sich Affekte als informierte Prozesse begreifen. Sie sind unbestimmt und zugleich füllbar mit mannigfachen Möglichkeiten, was sich im Gefühl materialisieren kann, aber nicht muss. Affekte sind ein »Schwarm an potenziellen Wegen zu affizieren oder affiziert zu werden« (Massumi 2002: 29), sie verbinden uns mit unserer Umgebung und damit sind sie mögliche Verbindungen zu Anderen und anderen Situationen. Affekte haben Potenzial, soziale Strukturen zu formen, bringen sie mit hervor. Dies greift auch Völker auf, wenn sie herausstellt, dass die Verflechtung von Subjekt und Welt sich im Affizieren und Affiziert-Werden zeigt und Affekt daher (wie bei Massumi und Butler) zentral ist für ein Verständnis des Politischen (vgl. Völker 2013c: 237). Hieraus lässt sich die Notwendigkeit einer Betrachtung von Affekten für die Frage nach Handlungsfähigkeit mit transformativem Potenzial ableiten.

Zugleich lässt sich mit einem solchen Verständnis Affekt auch als ideologieproduzierend verstehen. Diesen ideologischen Charakter stellt Massumi mit der Analyse von affektiven Aufladungen von Diskursen heraus und verweist auf die medial vermittelte Produktion von Angst, womit z.B. der Kriegseinsatz gegen den Irak legitimiert wurde (vgl. Massumi 2010: 53). Er zeigt, dass Massenmedien affektive Diskurse erzeugen, die sich in Handlungen niederschlagen können und spricht daher von »affektiver Macht«,

die performativ erzeugt werden kann (Massumi 2010: 55). Wie sich zeigen wird, kann die Affektproduktion über Praktiken von Un_Bestimmtheit auch in queeren Räumen ideologische Züge annehmen (vgl. 6). Affekte werden besonders wirksam, wenn sie handlungsleitend oder -beeinflussend werden. Körper sind keine abgeschlossenen Entitäten, sondern stehen permanent im Austausch mit dem Außen, sie können mit Affekten mitschwingen, auf sie reagieren und mit ihnen resonieren, nehmen sie auf, produzieren und übertragen sie. Solche Effekte der mitschwingenden Körper zeigen sich bei der Betrachtung des Transgenialen CSD (6.2.1). Im Körper überspringt der Affekt die halbe Sekunde und wird zu einem Gefühl. Damit sind Affekte einerseits konstitutive Bedingungen der Möglichkeit von Werdensprozessen und andererseits auch Antrieb für die Entwicklung von Wahrnehmung, Fühlen und Denken (vgl. Ott 2015: 172; vgl. 4). Verstehen sich Affekte als informierte Prozesse und Intensitäten, die in Werdensprozesse und Praktiken der Subjekte eingreifen, die Diskurse aufladen und folglich machtvoll Dimensionen einnehmen können, so ist es naheliegend, dass sie nicht unwichtig für die Konstituierung von Handlungsfähigkeit sind. Handlungsfähigkeit kann nicht im Körper selbst verortet werden, dennoch kann der Körper einen Anteil bei der Produktion von Handlungsfähigkeit einnehmen. Denn so sind Machtpositionen an Körper und deren Zuschreibungen gebunden und fühlbar. Die Unbestimmbarkeit der Affekte macht sie für die Frage nach Handlungsfähigkeit in Praktiken von Un_Bestimmtheit ganz besonders interessant. Affekte können wie Ideologie wirken, sie können aber auch Möglichkeiten eröffnen. Vielleicht können Affekte Teil transformativer Prozesse werden. Erkennbar könnte dies werden durch ein In-die-Tiefe-Gehen, d.h. affektive Dynamiken, Regungen, aber auch gefühlte Zustände in ihrer Fülle zu betrachten. Wichtig ist dabei »das Denk- und Fühlbare zumindest graduell zu dehnen, ein Mehr der – siedenden – Potenzialität verfügbar und greifbar zu machen und so die Gegenwärtigkeit, die realisierbaren Möglichkeiten zu erweitern.« (Völker 2013c: 241).²⁸ Es lohnt sich daher, auf der Suche nach Handlungsfähigkeit Affekte und Gefühle mit in die Analyse einzubeziehen.

Während Affekte von Unbestimmtheit markiert sind, werden Gefühle hier als benennbar charakterisiert. Gefühle sind leiblich erfahrbar, spürbar und schließlich explizierbar, insofern ihr subjektiver Eindruck durch die erfahrene Person in Worte gefasst werden kann. Affekte fusionieren in Gefühlen, lösen sie aus und formen sie, wie auch Gefühle Affekte auslösen – in diesem Sinne sind Gefühle manifestierte Affekte (vgl. Massumi 2002: 25). Affekte schlagen sich als Gefühl im Körper nieder, jedoch differiert das subjektive Empfinden der gleichen Affekte, denn während die affektive Intensität in einem Raum auf die Eine einladend wirkt, fühlt sich der Andere davon eingeschüchtert. Massumi weist Gefühlen daher Bestimmtheit zu, dies fasse ich jedoch als Möglichkeit der körperlichen Verortung und des Bestimmt-Werdens, d.h. sie sind temporär und subjektiv bestimmbar. Ich fasse Gefühle als **subjektiv wahrnehmbare Zustände** des eigenen Körpers auf. Affekte hinterlassen Eindrücke und die Wahrnehmung dieser Eindrücke ist geprägt von dem Geschehen oder der Machtkonstellation, in welcher sie entstehen, genauso wie von vorangegangenen Erfahrungen. Gefühle sind Ausdruck von Körperlichkeit, leiblicher Erfahrung sowie der Subjektposition, d.h. sie sind kulturell-historisch

28 Die siedende Potenzialität lese ich hier als Verweis auf die Vorstellung von Leere (bzw. Vakuum) als (noch) nicht realisierten Möglichkeiten (vgl. Barad 2013: 60).

bedingt und unterscheiden sich von Subjekt zu Subjekt. Sie sind zwar sozial konstruiert, jedoch werden sie als körperliche Konstitution oder als Zustand erlebt. Ich betrete den Raum und spüre Affekte schließlich im Körper als Gefühl. Oder ich bringe bestimmte Gefühle mit in einen Raum und beeinflusse damit die bereits in diesem Raum vorhandene Atmosphäre. Gefühle können folglich auch Affekte erzeugen. In dieser Arbeit werden verschiedene subjektive Empfindungen in die Analysen einbezogen – sei es berichtete Gefühle oder auch selbsterlebte Gefühle der_in des Forscher_in, um so Aufschluss über Effekte von Gefühlen und Affekten für die Produktion von Handlungsfähigkeit zu erhalten (vgl. 3.3). Denn einen wichtigen Aspekt bei der Frage nach dem Verhältnis von Körper und Handlungsfähigkeit stellt der Affekt- und Gefühlsbereich dar.

2.6.2 Atmosphären

Um die Ansammlung von Affekten im Raum zu fassen, die Affektivität, die die Räume umhüllt, füllt und durchdringen kann, verwende ich den Begriff der Atmosphäre. Beim Betreten des Raumes kann die Ansammlung von Affekten gespürt werden, d.h. die Atmosphäre – sei sie nun angespannt, düster, euphorisch oder ausgelassen. Eine Menge von Affekten kann sich zur Atmosphäre zusammenschließen. Ben Anderson formuliert dies treffend, wenn er schreibt: »[T]hey seem to fill the space with a certain tone of feeling like a haze« (Anderson 2009: 80). Atmosphären machen folglich einen Ort zu einem situativen Erlebnis. Dies lässt sich nur schwer explizieren, da Affekte keine feste Gegebenheit darstellen oder einzelnen, konkreten Gegenständen anhaften. Sie können Orte umhüllen und spezifische Räume hervorbringen. Dabei greifen sie erst in unser Befinden ein, wenn sie uns persönlich berühren und zur Stimmung werden (vgl. Hasse 2012: 7). Folglich können sich Atmosphären niederschlagen in Gefühlen, zu leiblichen Erfahrungen werden. Denn in bestimmten Situationen können Körper Atmosphären wahrnehmen, unbewusst oder bewusst. Doch was ist eine Atmosphäre, was ist an ihrer Entstehung beteiligt und welche Wirkung hat sie?

Die Atmosphäre versteht sich im Sinne Saldanhas Begriff der »Aggregation« (2010). Diese umfasst aufaddierte oder multiplizierte Affekte, die den Körpern anhaften können. Gernot Böhme (1993, 2000) kommt zum Schluss, dass Atmosphären von Dingen, Personen und ihren Konstellationen hergestellt werden. Sie können daher weder allein als zwischenmenschlich noch als Eigenschaften von Dingen oder Räumen gelten. Vielmehr sind sie beides zugleich: »Conceived in this fashion, atmospheres are neither something objective, that is, qualities possessed by things, and yet they are something thinglike.« (Böhme: 1993: 122) Atmosphären können keinen konkreten Dingen zugeschrieben werden, was auch Jürgen Hasse in seiner Studie zu Stadtatmosphären beschreibt als situative Synthese aus verschiedenen Elementen wie etwa Temperatur, Luft, Wind, Licht und die Präsenz von Menschen oder Dingen (vgl. Hasse 2012: 11). Mit Anderson lässt sich dies auch als kollektive Situation fassen, die zwar persönlich intensiv gespürt werden kann, aber dennoch interpersonal ist, da ihre Produktion nicht auf einzelne Körper reduzierbar ist und sie nicht im individuellen Körper verortet werden kann:

»On this account atmospheres are spatially discharged affective qualities that are autonomous from the bodies that they emerge from, enable and perish with. As such, to attend to affective atmospheres is to learn to be affected by the ambiguities of affect/emotion, by that which is determinate and indeterminate, present and absent, singular and vague.« (Anderson 2009: 80)

Es sind folglich nicht einzelne Elemente für die Produktion von affektiven Atmosphären verantwortlich, sondern bestimmte Konstellationen. Analog zu Andersons Begriff der kollektiven Situation, spricht Andreas Reckwitz von der entscheidenden Bedeutung der relationalen Situierung an einem Ort (vgl. Reckwitz 2015: 41). Einstimmend beschreibt dies auch der schwedische Ethnologe Orvar Löfgren in seiner Ethnografie des Kopenhagener Hauptbahnhofs treffend wie folgt: »Atmosphere is something that is felt on the body, in the body, a communication that dissolves the boundaries between the individual and the environment« (Löfgren 2010: 69). Damit versteht auch Löfgren Atmosphären als zwischen den Dingen und Körpern liegend, als Form der Kommunikation, die die Grenze zwischen Materien auflöst oder porös werden lässt. Unter Verweis auf Anderson stimmt dem auch Peter Adey (2014) zu und betont, dass solche Atmosphären Qualitäten von Körpern sowie Materialitäten von Orten und Objekten zugleich sind. Solche affektiven Qualitäten haften folglich nicht einem Objekt allein an, sondern Orte oder Objekte sind vielmehr von affektiven Atmosphären eingehüllt, was Auswirkungen auf Begegnungen innerhalb dieser hat (Adey 2014: 837). Atmosphären können Einfluss auf Situationen und Interaktionen haben, da sie immersiv sind.

Auf diese Möglichkeit des Zusammenschließens von Affekten zu Atmosphären mit dem Resultat affektiver Dispositive, verweist auch Haase (2012). Affektive Dispositive können zur Beeinflussung oder Steuerung von Politik und Ökonomie Verwendung finden. Ebenjene Möglichkeit der Ideologisierung oder Instrumentalisierung stellt auch Massumi heraus, wenn er Affekte als informierte Prozesse bezeichnet. Bei genauerer Betrachtung zeigt sich, dass sich Haases Verständnis von Atmosphären mit Massumis Affektverständnis an dieser Stelle deckt. Während Haase jedoch stets von Atmosphären spricht, verwendet Massumi den Begriff der Affekte. Auch wenn hier keine klare Grenze zwischen beidem gezogen werden kann, da es sehr schwer fällt, zwischen einzelnen Affekten und Atmosphären zu unterscheiden, wird hier dennoch mit beiden Begriffen gearbeitet. Diese Arbeit geht davon aus, dass an einem Ort verschiedene Affekte zugleich vorhanden sind, die sich bei Subjekten in unterschiedlichen Gefühlen äußern. Verschiedene und ähnliche Affekte können sich zu einer Atmosphäre zusammenschließen, die dann den ganzen Raum durchströmt. Die Produktion der Atmosphären wird von verschiedenen Faktoren wie Raum, Licht, Körper, Geruch etc. beeinflusst. Zusammengefasst lässt sich festhalten, dass Affekte als Intensitäten oder informierte Prozesse verstanden werden, die sich letztendlich zu spezifischen Atmosphären verbinden können. Insbesondere wird der Atmosphärenbegriff zur Beschreibung bestimmter Orte und Räume verwendet: die Atmosphäre auf einer Party zu einem bestimmten Zeitpunkt, eines Ortes bei Betreten oder auf einem Platz während einer Parade. Die Atmosphäre ist damit stets situativ und ortsbezogen, denn: »Atmosphären sind spürbare Schnittstellen, an denen Menschen ihr Herum in gefühlräumlichen Qualitäten erleben« (Haase 2012: 12). Folglich grenzt sich die (affektive) Atmosphäre von Affekten insbesondere über ihre

Orts- und Zeitgebundenheit ab. Es ist die Atmosphäre, die einen Ort zu einem spezifischen werden lässt, denn sie formt die Umgebung. Damit sind sie auch an der Raumproduktion beteiligt.

2.7 Raum

Für die Betrachtung von Praktiken spielt Raum nicht nur als geographische Gegebenheit – also als Ort – eine Rolle, sondern er beeinflusst einerseits das Handeln und andererseits bringt das Handeln den Raum erst hervor. Wenn hier folglich von Raum die Rede ist, wird daher nicht auf Raum allein als geographische Gegebenheit oder Ort Bezug genommen, sondern ich denke Raum hier als soziale Konstruktion, was den sozialen wie auch physischen Raum umfasst. Beziehe ich mich jedoch konkret auf eine bestimmte Lokalität, verwende ich den Begriff ›Ort‹. In der klassischen Soziologie (z.B. Weber, Durkheim) spielt Raum vor allem hinsichtlich der Anerkennung des Einflusses von räumlichen Gegebenheiten auf soziale Praktiken eine Rolle – ein Verständnis, das Stephan Günzel in seinem Handbuch zu Raum daher auch als »Autonomieerklärung« des Raumes (oder auch als Containermetapher) fasst (2010: 112). Solche Konzepte verstehen den Raum als der Interaktion vorausgehende und fest gegebene Entität, innerhalb derer gehandelt wird. Zwar räumen Theoretiker_innen wie etwa Max Weber ein, dass Raum nicht unwesentlich für soziale Sachverhalte ist, dennoch sei er nicht notwendig, um gesellschaftliche Entwicklungen zu erklären (vgl. Weber 1924: 462; Günzel 2010: 113). In neueren sozial- und kulturwissenschaftlichen Raumverständnissen wird dagegen davon ausgegangen, dass Raum das Bewusstsein formt, bestimmte Verhaltensweisen nahelegt und Raum daher soziale Wirkungen hat (vgl. Schroer 2012: 176). Ich verstehe Raum als sozial hervorgebracht sowie konstitutiv für soziale Phänomene, als relationale Struktur und Anordnung von Praktiken, Materialitäten und nicht zu vergessen: von Affekten. Raum entsteht prozesshaft im Vollzug, ist durch Praktiken veränderbar und es ist möglich, ihn anzueignen. Dieses Verständnis leite ich im Folgenden her.

Pierre Bourdieus relationales Verständnis des Raumes ermöglicht ein Verständnis von Aneignung des physischen Raumes über das Akkumulieren bestimmter Kapitalsorten und die Ausführung spezifischer Praktiken.²⁹ Für die Betrachtung von queeren Räumen hat sich dieses Raumverständnis hilfreich gezeigt, denn Räume werden als queere Räume angeeignet und als solche hergestellt, indem spezifische Praktiken ausgeführt und scene-internes Kapital, Normen, Werte etc. in diesen Räumen wirksam sind. Auch macht es die Gleichzeitigkeit von sozialen Räumen an einem Ort denkbar, wenn diese durch ungleiche Verteilung von Ressourcen in einem bestimmten hierarchisierten Verhältnis zueinander positioniert sind (vgl. Ommert 2016: 65). Mit dieser Vorstellung lässt sich erklären, dass am gleichen Ort queere und nicht-queere Räume (zugleich) entstehen können.

29 In Bourdieus Aufsatz *Physischer, sozialer und angeeigneter physischer Raum* (1991) unterscheidet er zwischen dem sozialen und physischen Raum und stellt beide als eng miteinander verwoben dar. Darin arbeitet er auch die Raumaueignung aus.

Während Bourdieus Fokus auf dem sozialen Raum liegt, den er vom physischen Raum trennt, hebt Henri Lefebvres marxistisches Raumverständnis dagegen hervor, dass soziale und materielle Aspekte an der Raumproduktion beteiligt sind. Hierbei teilt Lefebvre Raum in drei Ebenen: die Raumpraxis (alltägliche Erfahrung von Raum, physische Ebene), Raumpräsentation (konzeptionelle, logische, mentale Betrachtung von Raum) und Raumvorstellung (symbolische bzw. soziale Ebene) (vgl. Lefebvre 2002: 11). Alle drei Dimensionen stehen in Verbindung und bedingen sich gegenseitig: Körper nehmen Raum ein und bewegen sich im Raum, produzieren ihn und zugleich entsteht eine bestimmte Wahrnehmung von Raum, die sich unterschiedlich interpretieren bzw. fassen lässt. Dies bedeutet einerseits, dass Praktiken den sozialen Raum beeinflussen und hervorbringen und die Subjektpositionen oder soziale Differenzierung Handeln determinieren und strukturieren. Und dies heißt andererseits auch, dass die Materialität des Raums – auch auf der physischen Ebene – Praktiken strukturieren und das Soziale mithervorbringt sowie dass Körper und Praxis selbst stets Raum sind. Raum wird daher hier weder als Container verstanden noch als geographische Gegebenheit, sondern er umfasst soziale, kulturelle wie auch physische Dimensionen, wird durch Praktiken hervorgebracht, beeinflusst zugleich Praxis und wird als Netzwerk relationaler Strukturen verschiedener Positionen gedacht.

Mit der Vorstellung dieser drei Raumebenen besteht die Relationalität von Raum dann nicht alleine in der Platzierung der Subjekte (bzw. Akteur_innen) zueinander im sozialen Raum, sondern in der dynamischen Anordnung von Subjekten, Materialitäten und Praktiken. In diesem Sinne denkt Martina Löw Raum als Netzwerk aus Menschen, Dingen und Handlungen, die sich in einer bestimmten Ordnung zueinander befinden, oder als relationale (An-)Ordnung von sich in Bewegung befindenden Körpern (vgl. Löw 1999: 166; 2001: 131f.). Raum selbst wird dadurch als Relation verstanden und Materialität nicht nur als Einflussfaktor gedacht, sondern ihr wird ein aktiver Anteil in der Raumgenese zugestanden. Damit legt Löw einen Fokus auf die Prozesshaftigkeit von Raumproduktion. Raum ist stets veränderbar und konstituiert sich letztendlich als Prozess der Institutionalisierung (vgl. Löw 2001: 272). So können sich beispielsweise temporäre queere Räume durch die Wiederholung von Praktiken und durch zur Verfügung stehende Orte und Materialitäten verstetigen oder aber wieder verschwinden, wie sich noch zeigen wird. Löw unterteilt diesen Prozess in *Spacing*, also das Errichten, Bauen und Positionieren, und die *Syntheseleistung*, d.h. die Zusammenfassung von Gütern und Menschen durch Wahrnehmungs-, Vorstellungs-, und Erinnerungsprozesse (vgl. Löw 2001: 158f.). Mit Löws dynamischer Vorstellung des Prozesses der Raumproduktion kann die Fluidität und Flexibilität der betrachteten queeren Räume gefasst werden.

Löws Raumkonzept eröffnet den Weg, die Materialität von Raum selbst als (Mit-)Produzent von queeren Strukturen zu markieren, aber auch Affekt und Raum zusammenzudenken. Denn Affekt lädt Raum auf und ist nicht irrelevant für die Produktion bestimmter Räume, insbesondere wenn auch die Atmosphäre von Raum mitgedacht werden soll. Es liegt nahe, dass auch Affekte bei der Raumproduktion beteiligt sind und dass Gefühle durch die Raumkonstitution vermittelt, beeinflusst und produziert werden. Löw integriert Raum in den sozialen Prozess und versteht ihn nicht nur als gesellschaftlich produziert, sondern stellt klar, dass Raum auch je nach Kultur und Kontext unterschiedlich wahrgenommen und gefühlt wird und er sich über diese Wahrnehmungsprozesse eben-

so konstituiert (vgl. Löw 2001: 132). Dies ist es, was sie als Syntheseleistung markiert, die sich wiederum auf die materiellen Sachverhalte auswirkt. Raum wird erlebt und dieses Erleben manifestiert sich schließlich auch in der Atmosphäre des Raumes, ein Prozess, der nur schwer trennbar ist: »Der gestimmte Raum steht dem spürenden Subjekt nicht gegenüber, sondern es besteht eine permanente Wechselwirkung bzw. gegenseitige Bedingtheit.« (Löw 2001: 142) Damit ist der Mensch nicht allein Schöpfer des Raumes, denn mit dieser Vorstellung des Raumes wird eben dieser selbst zum Protagonisten und wird Teil der Gefühlswelt. Diese These stellt auch Michaela Ott in ihrer Architekturanalyse von August Schmarsow auf, ein Architekt des 19. Jahrhunderts, der zwischen ästhetischer und räumlicher Rezeption von Architektur unterscheidet: Architektur als Form und Gestalterin des Raumes (vgl. Ott 2015: 224).

Dies führt uns zur Affektpolitik von Raum. Raum kann körperlich wahrgenommen werden und zugleich sind Affektpolitiken im Raum eingeschrieben. So können mit Möbelstücken wie Polster oder Betten, Vorhängen oder Tischdecken, Liegekissen und Wolldecken Gefühle wie Ruhe, Geborgenheit oder Wärme assoziiert werden. Hierin lässt sich ebenso die kulturelle Bedeutung von Materialitäten ablesen. Beispielweise können sich queere Codes in die Einrichtung eines Raumes einschreiben (vgl. 5.4.3). Stühle in Pink, gefüllte Kissen in Silber, bekannte räumliche Gegebenheiten gespickt mit implizitem Szene-Wissen können das Körpergefühl von Gehaltensein oder Geborgensein für diejenigen auslösen, die dieses Wissen bereits haben. Auch wenn solche Assoziationen nicht unbedingt bewusst abgerufen werden, so kann es doch als Hintergrund oder als Körperwissen verstanden werden, das durch Raum und Dinge zum Aufblitzen gebracht werden kann. Dies bezeichnet Ott als affektpolitische Raumfähigkeit, d.h. als Fähigkeit des Raumes, affektpolitisch zu wirken (vgl. Ott 2015: 230). Hierbei ist jedoch die Frage zu stellen, was ein attraktiver Platz ist und für wen er anziehend ist und für wen nicht – eine Frage, die sich insbesondere in queeren Räumen stellt, wie sich noch zeigen wird (vgl. 6.1.2). Die affektpolitische Raumfähigkeit hängt sicherlich von verschiedenen Faktoren ab (z.B. Zugänglichkeit, Offen-/Geschlossenheit des Raumes, Architektur, Farben, kulturelle Konnotationen, Teilhabende, Material). Folgen wir dieser Argumentation, so kann die Materialität des Raumes ebenso indirekte Effekte auf die Gefühlswelt haben, die sicherlich ebenso mit zirkulierenden affektiven Diskursen in Verbindung stehen. Um Handlungsfähigkeit zu verstehen, erscheint es daher notwendig, auch Affekte und Raum und deren Zusammenhang in die Analyse miteinzubeziehen.

Abschließend möchte ich nun mein Raumverständnis zusammenfassen. Raum verstehe ich als relationales Ensemble, Netzwerk oder auch (An-)Ordnung, produziert durch Praktiken, Körper, Affekte und Artefakte – ein Ensemble, das sich prozesshaft institutionalisieren kann. Zwar kann der physische und soziale Raum theoretisch getrennt werden, entscheidend ist jedoch, dass sie sich bedingen, auf einander wirken und daher in einem gegenseitigen Wechselverhältnis stehen. Die Materialität des Raumes spielt eine wichtige Rolle, da sie strukturgebend ist und Handeln, Erleben, Wahrnehmung, Affekte und daher auch Subjektivität formt. Sie spielt folglich eine wichtige Rolle in der Analyse des Sozialen und schließlich auch für Handlungsfähigkeit. Zudem kann Raum an der Produktion und Modulation von Affekten beteiligt sein, er hat eine affektpolitische Fähigkeit. Nicht nur für die Affektmodulation spielen Körper eine nicht außer Acht zu lassende Rolle, vielmehr nimmt der Körper selbst Raum ein, Körper sind Raum und

schlussfolgernd ebenso an der Raumkonstitution beteiligt. Zugleich bringen Praktiken den Raum hervor. Denn Raum ist nicht immer schon wie er ist, sondern er wird von Praktiken, Subjekten, Dingen, Affekten etc. physisch und sozial erschaffen und ist daher stets veränderbar.

3 Methodisches Vorgehen und Problematiken

Im folgenden Methodenkapitel begründe ich zunächst meine Wahl der verwendeten Methodologie, die Grounded Theory (vgl. Glaser/Strauss 1998; Strauss/Corbin 1996), und stelle meine methodische Umsetzung der Forschungsfrage mittels Feldforschung (3.1), qualitativer Interviews (3.2) und der Untersuchung von Affekten (3.3) dar. Ich verstehe meine Forschung als Intraaktion (vgl. Barad 2015: 92) mit dem Feld, da Feld und Forscher_in nicht nur in Wechselbeziehung stehen, sondern sich gegenseitig hervorbringen. Daher spreche ich vom diffraktiven¹ (nicht-reflektierenden) Arbeiten, das ich in die Grounded Theory integriere. Meine Vorgehensweise folgt der Grounded Theory und nimmt als »materiell-diskursiver Apparat« eine Grenzziehung oder einen »agentiellen Schnitt« vor, um mit Barad (2007: 139) zu sprechen – zwischen Feld und mir, der nötig wird, um eine Momentaufnahme von Phänomenen im Werden liefern zu können. Meine Forschung selektiert, schließt bestimmte Informationen ein und andere aus und zieht so einen Schnitt zwischen Beobachteten und Beobachtungsinstanz (vgl. Barad 2015: 91f.). Wissensproduktion ist stets ein politisches und ethisches Unterfangen, woraus sich die Notwendigkeit ergibt, dafür Verantwortung zu übernehmen.² Daher schließen sich an die methodischen Ausführungen forschungsethische Fragen an (3.4) und Überlegungen zur Verschränkung von Feld und mir (3.5).

Ziel meiner Studie ist es, verschiedene Praktiken von Un_Bestimmtheit in queeren Räumen zu verstehen, um ein Bild von den Verbindungen zu zeichnen, aus denen Handlungsfähigkeit mit transformativem Potenzial in queeren Räumen entsteht. Von Interesse sind hierbei Praktiken, die aus Positionen sozio-ontologischer Un_Bestimmtheit (vgl. 2.1) hervorgehen sowie die damit umgehen, um den Thesen nachzugehen, dass sich Handlungsfähigkeit jenseits eines identitären Wir herstellt (These 1) und dass in queeren Räumen Handlungsfähigkeit über Affekte und deren verbindende Effekte für Praktiken

1 Die Begriffe »Diffraktion« und »Interferenz« verwende ich gleichbedeutend wie Barad (vgl. Barad 2007: 81).

2 Diese Position leitet sich nicht nur aus z.B. Haraways Objektivitätskritik (vgl. Haraway 1995) ab, auch beziehe ich mich damit auf Positionen der Trans* und Inter* Studien (vgl. exemplarisch Bauer 2015: 34; Gregor 2021: 270f.).

entsteht (These 2). Für dieses Forschungsinteresse bietet sich methodisch ein qualitativer Forschungsansatz an, der Subjekte befragt und vor allem Praktiken betrachtet. Den Untersuchungsgegenstand bilden Praktiken von Un_Bestimmtheit, also Praktiken von Subjekten in der Zone der Unbewohnbarkeit des Diskurses (vgl. Butler 1997: 23). Diese Fokussierung auf Praktiken erfordert nicht nur das Forschungsinteresse und der theoretische Hintergrund der Arbeit, sondern auch das hier zugrundeliegende Verständnis von Handlungsfähigkeit nicht als Eigenschaft von Subjekten, sondern als sich performativ im Vollzug der Handlung, in relationalen Dynamiken, herstellend (vgl. 2.3). Um Praktiken zu beobachten, sie (soziologisch) beschreiben, explizieren zu können, kurz, um sie in ihrem Vollzugskontext analysieren zu können, wird sich daher ethnologischer Methoden bedient und eine Feldforschung durchgeführt.

Das Forschungsinteresse folgt dem Ziel einer Konzeptionalisierung von Handlungsfähigkeit in queeren Räumen in Berlin. Ich habe mich für das Forschungsdesign der Grounded Theory entschieden, denn sie ist konzipiert für die Theoriegenese in explorativen Untersuchungen, als prozesshafte Entwicklung von Theorie (vgl. Glaser/Strauss 1998: 41). Ziel dieses Forschungsstils ist es, mittels teilnehmender Beobachtung, Interviews und Feldmaterial Daten zu erheben, diese Daten durch Kodierung zu abstrahieren, zusammenzufassen, neu zu ordnen und letztendlich theoretische Erkenntnisse daraus zu generieren – eine Momentaufnahme zu erstellen also. Bereits Glaser/Strauss stellen heraus, dass Theorie nicht vom Prozess der Theoriegenese getrennt werden kann (1998: 15). Hier wird dieser Prozess jedoch nicht abstrahierend gedacht, sondern performativ, d.h. Erhebungen bringen immer auch die Ergebnisse mit hervor (vgl. Barad 2015: 20). Mit der Logik der Grounded Theory lassen sich Phänomene und ihre Verschränkungen mit Materialitäten theoretisieren, also Theorie aus Daten diffraktiv – hierzu komme ich gleich – ableiten. Ihre iterativ-zyklische Vorgehensweise erlaubt bzw. erfordert es, während des Forschungsprozesses verschiedene Hypothesen aufzustellen und zu verwerfen und die Datenerhebung an den Forschungsprozess anzupassen. Dieser Prozess wurde ebenso genutzt, um Erkenntnisse und Ergebnisse wieder zurück ins Feld zu geben (vgl. 3.5). Zwar bin ich mit bestimmten Begrifflichkeiten (z. B. Handlungsfähigkeit, Raum, Affekt) ins Feld gegangen, was sich nie völlig vermeiden lässt (vgl. Mayring 2016: 29f.), doch haben sich diese im Laufe des Forschungsprozesses am Material entwickelt (im 2. Kapitel findet sich das Resultat dieser Suchbewegung). Der Vergleich von Beobachtungsprotokollen und Interviewtranskriptionen ließ auch bei mir verschiedene Phasen des Transkribierens und Codierens, des Verallgemeinerns und Theoretisierens hin zum Klassifizieren entstehen (vgl. Emerson u.a. 1995: 46; Breidenstein u.a. 2003: 124ff.). Des Weiteren folgte ich der Methodologie der Grounded Theory mit ihrer Praxis des Hypothesenaufstellens und -verwerfens. So kam es vor, dass ich ein Kapitel (zum queeren Style) verfasste, was ich wieder verwerfen musste, weil dies schließlich doch nichts zur hier gestellten Fragestellung beitrug. Im Zuge des spiralförmigen Prozesses des Datenerhebens, Generierens und Verwerfens von Thesen sowie Codierens und Schreibens von Memos entstand eine Konzeptionalisierung von Handlungsfähigkeit in queeren Räumen, die zwischen verschiedenen Formen von (interferierenden) Handlungsfähigkeiten (6) – der gefühlten (4) und der kollektiven (5) – unterscheidet.

Meine Zwischenerkenntnisse hatten hierbei Einfluss auf die Auswahl der Methoden. Letztere wurden mit dem Aufstellen und Verwerfen bestimmter Thesen angepasst.

Zu Beginn der Studie stellte ich die zweite These auf, dass die Entstehung von Handlungsfähigkeit in queeren Räumen insbesondere von den im Raum geteilten Affekten abhängt. Um diese zu untersuchen, konzentrierte ich mich vor allem auf die kollektive (Meso-)Ebene. Dieser Blickwinkel musste jedoch recht schnell auf die Subjekt- bzw. Mikroebene ausgeweitet werden. In den Interviews hatte sich wiederholt gezeigt, dass Befragte sich mal mehr, mal weniger handlungsfähig fühlen, auch unabhängig von der Anwesenheit anderer Subjekte oder kollektiver Praktiken. Dies veranlasste mich, davon auszugehen, dass Handlungsfähigkeit mit transformativem Potenzial mehr Dimensionen hat, d.h. nicht nur auf der Mesebene operiert und sich vor allem nicht vom subjektiven Empfinden trennen lässt. Dies machte die Anpassung der Methoden notwendig und führte mich dazu, nachdem die Interviews schon geführt waren, Einzelfallanalysen durchzuführen, um subjektives Empfinden im Gesamtkontext des Falles und einzelne Fälle in ihrer Tiefe zu verstehen, obwohl Einzelfallanalysen zu Beginn der Arbeit nicht geplant waren.

3.1 Feldforschung

Zwischen der Methodologie der Grounded Theory und einer diffraktiven Methodologie liegt ein Widerspruch, da die Grounded Theory – im Gegensatz zum diffraktiven Arbeiten – von Feld und Forscher_in als geschlossene Entitäten ausgeht, die in Wechselbeziehung stehen. Dieser Widerspruch konnte nicht gelöst werden, insbesondere da die Grounded Theory auf der Grundannahme beruht, aus Daten realitätsbasiertes Wissen generieren zu können. Diese repräsentationalistische Grundannahme ist streng genommen nicht mit einer diffraktiven Methodologie vereinbar, jedoch ist ein diffraktives Arbeiten in die Grounded Theory implementierbar, wodurch die Methodologie der Grounded Theory für mein Vorhaben handhabbar wurde. Durch das diffraktive Arbeiten wird die Konzeptionalisierung von Daten nicht alleine auf die Grundlage des Anstellens von Vergleichen (und des Stellens von Fragen) gestellt (vgl. Strauss/Corbin 1996: 18; 44), sondern auf Intraaktion von Forschung und Feld. **Die Baradsche Vorstellung der Intraaktion von verschiedenen Phänomenen als (Re-)Konfiguration der Welt, die sich im hier vorliegenden Konzept von Handlungsfähigkeit findet (vgl. 2.3), wird somit auch methodisch zur zentralen Idee, die den Blick auf das Feld strukturiert. Die Frage nach Verschränkungen und Materialisierungen, was diese konstituieren und für wen oder für wen nicht, unterliegt der Betrachtung.** Im Folgenden beschreibe ich, was dies für meine Forschung bedeutete. Hieran könnten sich Weiterentwicklungen neuer methodischer Wege anschließen.

Meine Studie fragt nach dem Wie der Entstehung von Handlungsfähigkeit in Praktiken mit einem performativ-relationalen Verständnis. Für die Beantwortung dieser Frage ist Feldforschung unumgänglich, nicht nur um die Logik der Praktiken von Un_Bestimmtheit, die Alltagswelt der Subjekte, ihre Wahrnehmungen und Gefühlszustände zu verstehen – vor allem erfordert auch die Fokussierung auf Praxis im Vollzug sowie der analytische Einbezug ihres Entstehungskontexts die teilnehmende Beobachtung. Dem liegt die Annahme zugrunde, dass Teilnehmende einer Situation einen privilegierten Zugang zur Komplexität dieser Situation haben. Meine aktivistische Teilnahme erlaub-

te mir einen solchen Zugang zu den Praktiken, was zugleich meine aktivistische Interventionen prägte und wiederum auf das Feld wirkte. Eine Beziehung zwischen Feld und mir entstand, was ich durch die Vorgehensweise des diffraktiven Arbeitens aufgreife. Vor allem begreift das diffraktive Arbeiten die Verschränkungen zwischen Feld und mir als gegenseitige Hervorbringung. **Diffraktives Arbeiten bedeutet dann, mit dem Feld verschränkt zu sein und alle beteiligten Phänomene im Forschungsprozess ernst zu nehmen und auch den Blick auf nicht-menschliche Phänomene zu lenken.** Daraus folgen zwei Implikationen. Das heißt einerseits, auch Atmosphäre, Raum und Artefakte in die Analysen miteinzubeziehen, um deren Anteil an der Produktion von Handlungsfähigkeit nicht zu vernachlässigen. Hierbei war es mir wichtig, den Blick auf die Verschränkungen und Relationen zu legen und Phänomene nicht als abgeschlossene Phänomene zu betrachten, sondern danach zu fragen, wer oder was wie beteiligt ist, sich wie hervorbringt und wie verschränkt ist (vgl. 2.3). Folglich beobachtete ich nicht nur Praktiken und Subjekte, auch die Umgebungen, deren Funktion, Anordnung, Beschaffenheit und Wirken schloss ich in die Analyse ein. Andererseits bedeutet es auch, die Wirkung von Handlungsweisen auf mich und andere Beteiligte oder auch emotionale Reaktionen bei mir in einer Situation einzubeziehen, um ein Verständnis der Entstehungskonstellationen von Handlungsfähigkeit zu erhalten.

Durch meine aktive Teilnahme am Feld war ich an der Feldproduktion beteiligt und Darüber hinaus konstituierte mich das Feld. In Anlehnung an beispielsweise Monika Wohlrab-Sahr (1993) sowie Beate Binder u.a. (2013) hat die Forscher_in eine Position im Feld inne und gestaltet dieses mit, wie auch das Feld auf die Forscher_in wirkt.³ Ich gehe aber nicht nur davon aus, dass sich Feld und Forscher_in gegenseitig prägen, sondern dass das Feld und ich uns mit anderen Diffraktionen gegenseitig hervorbringen (vgl. Barad 2007: 71ff). Ich schliesse mich folglich den Positionen von Wohlrab-Sahr und Binder in der Notwendigkeit an, die eigene Situierung nicht zu vergessen, spreche jedoch nicht von Reflexion, sondern von Diffraktion – im Anschluss an Barads Diffraktionsbegriff (2007), der verschränkte Relationen menschlicher und nicht-menschlicher Phänomene fokussiert.⁴ Während ein Reflexionsprozess eine Subjekt-Objekt-Trennung voraussetzt (Reflexion geschieht aus Distanz, mit Blick von außen), lassen sich mit einem Diffraktionsprozess Subjekt und Objekt als verschränkt und sich gegenseitig hervorbringend denken (durch die Überlappung von Wellen, die Diffraktion, entstehen neue Muster) (vgl. Barad 2007: 88f., unter Bezug auf Haraway). In der Vorstellung des Verlassens des Feldes, um es von außen zu betrachten, liegt ein Widerspruch, denn die Diffraktionen, die das Feld in mir hinterlässt, sind auch in mir an meinem Schreibtisch zu finden. Als Wissenschaftler_in und Aktivist_in versuchte ich das Feld von innen heraus

3 Wohlrab-Sahr verweist darauf, dass die aktivistische Teilnahme am Feld auch zur Ideologisierung führen kann und fordert die Forscherin auf, ihren Standpunkt zu reflektieren und eine Position zwischen Einfühlung und Distanz einzunehmen. Ebenso spricht Binder von Wissenschaft als Intervention, was die stete Reflexion der Forscher_innenposition erfordert.

4 In der Physik beschreibt der Diffraktionsbegriff die Beugung von Wellen. Durch das Ablenken von Wellen kann es zu neuen Wellen und zu Interferenzen kommen. Interferenzen entstehen, wenn sich Wellen überlagern. Siehe zu Barads Diffraktionsbegriff auch Weibel (2013). Siehe zum deutschen Diskurs Bath u.a. (2013).

(nicht von außen darauf blickend) zu verstehen, im Sinne einer »diffraktiven Methodologie« also (Barad 2007: 88f.). Diese Verschränkung hat uns, das Feld und mich, anders hervorgebracht, d.h. auch wie ich in der Welt bin. Objektivität bedeutet in diesem Sinne nicht von außen eine objektive Position einzunehmen oder sich vom Feld zu distanzieren, sondern sich der Diffraktionen, der Veränderungen und Unterschiede, »differences that matter« (Barad 2007: 72), bewusst zu werden.

Barad geht mit der diffraktiven Methodologie davon aus, dass der Forschungsapparat (hier: meine Feldforschung) das Phänomen (hier: das Feld) hervorbringt, beide interagieren miteinander. Mit meiner Forschung nehme ich diesbezüglich eine Grenzziehung vor, einen agentiellen Schnitt (Barad) durch diese Intraaktion, denn meine Forschung besteht aus Praktiken der Unterscheidung, des Selektierens und Differenzierens, was immer auch eine Materialisierung von Bedeutung darstellt (vgl. Barad 2015: 129). Barad schließt mit ihrem aus der Physik entlehnten Begriff der Diffraktion an Donna Haraways Konzept des »sitierten Wissens« (Haraway 1995) an und stellt sich damit gegen ein repräsentationalistisches Verständnis von Wissenschaft, d.h. gegen die Vorstellung, Wissenschaft könne Phänomene akkurat abbilden und sich selbst mittels distanzierter Reflexivität kontrollieren. Das heißt, Barad und Haraway stellen sich gegen die Grundannahme, auf der auch die Grounded Theory basiert. Reflexivität geht von der Möglichkeit der Spiegelung von Wissen und Feld aus. Die wissenschaftliche Reflexion nehme eine entkörperte, transzendente Position ein, was Haraway als den »göttlichen Trick« (Haraway 1995: 87) benennt, also die Vorstellung, Wissenschaft sei wertneutral, entkörperert und stehe außerhalb jeglichen Kontexts. Diese Vorstellung verkennt die Positioniertheit der Wissenden und dass auch die Forschenden sich im Prozess der Spiegelung mithervorbringen. Diffraktives Arbeiten versucht dieser Verschränkung Rechnung zu tragen und meint in diesem Sinne auch ein Anders-Werden durch den Forschungsprozess (vgl. Bath u. a. 2013: 7). Perspektiven, die in wissenschaftlichen Diskursen wertneutral erscheinen, tun dies, da sie unmarkiert (nicht abweichend) oder normkonform sind (vgl. Bauer 2015: 32).⁵ Für Haraway ergibt sich wissenschaftliche Objektivität daher aus Partialität. Objektivität geht aus der Involviertheit der Situation hervor und entsteht gerade nicht durch Beschreibungen mit Hilfe der Vogelperspektive, sondern durch die Verstrickung verschiedener Perspektiven, durch partiale Verbindungen und Standortgebundenheit (vgl. Haraway 1995).

Vor dem Hintergrund dieses Objektivitätsverständnisses bedeutet diffraktives Arbeiten, dass die aktive Teilnahme am Feld, das Sichtbarmachen partialer Perspektiven in ihren Relationen einen sehr hohen Erkenntnisgewinn versprechen. Ich strebte daher ein In-die-Tiefe-Gehen an. Wichtig war mir, Perspektiven – die sich zum Teil auch widersprechen – in ihrer Spezifik nachzuvollziehen. Widersprüche in Praktiken nicht zu glätten, sondern ihre Feinheiten darzustellen. Hierbei galt es, die Situiertheit der Feldteilnehmenden und von mir zu bedenken. Damit wird die Forscher_in, d.h. mein Handeln, meine Wahrnehmung, meine Gefühle und meine Interpretationen, nicht nur zum Teil der Erkenntnis und nicht zur »zu kontrollierende[n] bzw. auszuschaltende[n] Störquelle« (Flick u. a. 2004: 23), auch bedeutete dies, meine Vorannahmen und normativen

5 Bauer erklärt Haraways Standpunkttheorie und ihr Beispiel des Gottestricks anschaulich am Beispiel von trans* und inter* Menschen im medizinischen Diskurs (vgl. Bauer 2015).

Vorstellungen zu verändern, vom Feld zu lernen, die Sprache des Feldes zu sprechen, diese Logik zu inkorporieren, das Feld mithervorzubringen, es zu verändern. Aus dieser spezifischen Verschränkung geht eine besondere Verpflichtung und Verantwortung⁶ für das Feld hervor, denn die Verschränkung bedeutet ein Verbundensein, ein An-Andere-gebunden-Sein (vgl. Barad 2015: 162; siehe 3.4.). Eine diffraktive Vorgehensweise ist dann eine kritische Praxis der Anteilnahme, Auseinandersetzung und Veränderung: »A critical practice for making a difference in the world ... a critical practice of engagement, not a distance-learning practice of reflecting from afar.« (Barad 2007: 90) Die vorliegende Forschung versucht nicht, Objektivität durch die Betrachtung von außen, sondern von innen herzustellen. Es gilt folglich, »mit dem Geschehen zu ermitteln, wie welche Differenzen generiert werden und wie die jeweilige Wissen produzierende Praxis daran beteiligt ist, welche Macht konstituierenden Phänomene sichtbar werden, welche Materialisierungen passieren – und welche nicht.« (Völker 2013c: 235, Herv. i. O.). Die aktive Teilnahme am Geschehen stellt daher die Voraussetzung von Objektivität dar, denn nur sie ermöglicht einen partialen Standpunkt, einen tiefen Einblick.

Die Methodologie der Grounded Theory sieht einen mehrmaligen Wechsel zwischen Analyse- und Feldphase vor, um die eigene Involviertheit und das Verhältnis von Forscher_in zum Feld ›reflektieren‹ zu können. Zwar bewegte auch ich mich zwischen Schreibtisch und Feld, jedoch nicht als Wechselbeziehung, ich vollzog diese Bewegung zwischen Theorie und Praxis als Diffraktionsprozess, indem ich mit dem Feld intragierte (vgl. 3.5). Aufgrund dieser Verschränkung mit dem Feld war eine Grenzziehung von Analyse und Feld für den Forschungsprozess, ein agenteller Schnitt, nötig. Diffraktives Arbeiten bedeutet dann, sich der eigenen Differenzsetzung bewusst zu werden, d.h. den eigenen Schnitt und dessen produzierte Ausschlüsse und Bedeutungsgenerierung zu analysieren (vgl. Barad 2015: 202). Diese Auseinandersetzung greife ich in 3.5 auf.

3.1.1 Feldzugang

Der Feldzugang war bereits vor Beginn der Forschung hergestellt, was sich von großem Vorteil gezeigt hat, aber durchaus auch Probleme mit sich brachte. Ich wirkte bereits Jahre zuvor aktivistisch beim *Transgenialen Christopher Street Day (tCSD)*, der alternativen Pride in Kreuzberg, und im *Netzwerk Diskriminierungsfreie Szenen für alle*⁷ mit, ein Netzwerk verschiedener Vereine und Bars, das sich gegen Diskriminierung innerhalb queerer Szenen einsetzt. Auch arbeitete ich seit der Eröffnung 2007 bis 2018 in der szenebekanntesten Bar *SilverFuture* und war jahrelang Teil des *¡Mash Up!*-Kollektivs, das queer-feministische Veranstaltungen mit dem politischen Anspruch durchführt, Sichtbarkeit von Frauen, Lesben, nicht-binärer und trans* Menschen – besonders von *Queers of Color* – zu fördern.⁸ Daher hatte ich bereits ein umfangreiches Wissen bezüglich vieler Vereine, ak-

6 Barad spricht in diesem Sinne auch von der ethisch-onto-epistemischen Verbindlichkeit, die aus der Intra-Aktivität des Weltmachens hervorgeht (vgl. 2015: 161).

7 Zum *tCSD* siehe ausführlich 6.2 und zum *Netzwerk* siehe <http://diskriminierungsfreeszenenfuera.wordpress.com> (Zugriff 25.2.2021). Beide Begriffe finden sich im Glossar.

8 In 5.1.1 gehe ich näher auf einzelne meiner Bezüge zu verschiedenen queeren Räumen ein.

tivistischer Gruppen, Organisationen und Veranstaltungen und verfügte über weite personelle Netzwerke innerhalb queerer Räume. Dies erleichterte mir die Suche nach und das Gewinnen von Interviewpartner_innen, da ich durchaus einen gewissen Vertrauensvorschuss genoss. Ich kam nicht als Wissenschaftler_in von außen, sondern war bereits langjährige_r Aktivist_in im Feld. Daher war ich von Beginn an mit den Umgangsformen, dem Sprachgebrauch der Szene, feldspezifischen Kleidungs-codes und Ausdrucksweisen vertraut, war aufgrund meines Aktivismus in der Szene akzeptiert und anerkannt. Ich konnte außerdem auf szenen-interne Codes, Werte und inkorporiertes Wissen – also auf einen gemeinsamen Erfahrungsraum – bereits zu Beginn meiner Forschung zugreifen und musste mir dies nicht erst über einen langwierigen Prozess des Feldzuganges erarbeiten. Auch während meiner Studie wurde ich daher nicht als beobachtend oder als Fremdkörper wahrgenommen. Zwar wussten die Menschen, mit denen ich Kontakt hatte, dass ich queere Räume beforschte, dennoch wurde ich mehr als Aktivist_in denn als Forscher_in wahrgenommen (siehe hierzu 3.5).

3.1.2 Das Feld: Queere Räume

Für die Suche nach Handlungsfähigkeit mit transformativem Potenzial betrachtete ich Praktiken von Un_Bestimmtheit in aktivistischen queeren Räumen, da ich annehme, dass solche Räume bzw. deren Teilhabende gesellschaftliche Veränderung intendieren.⁹ Es wurde sich auf jene Räume fokussiert, an denen queeres Leben und feministischer Aktivismus stattfinden und die Schnittstellen zwischen Öffentlichem und Privatem darstellen. Mit solchen Räumen wird versucht, der hegemonialen Logik im Feld sexueller Politiken (z.B. Zweigeschlechterlogik, Heteronormativität) zu entgehen (vgl. Haase 2005: 7). Dies sind aber auch Räume, in denen das Queere nicht allein über schwul-lesbisches Begehren definiert wird, sondern Räume, die sich explizit auch als queer-feministisch verstehen, d.h. einen Feminismus propagieren, der mit Kritik an Heteronormativität und an verschiedenen miteinander verwobenen Unterdrückungsmechanismen verbunden wird. Insbesondere wird in diesen Räumen von Interesse versucht, einen Raum zu bieten für marginalisierte Menschen, die von Rassismus, Ableismus (Diskriminierung aufgrund bestimmter Fähigkeiten oder Be_Hinderungen¹⁰), Klassismus und vor allem von Homo- oder Transfeindlichkeit betroffen sind.

Wie sich im Laufe der Untersuchung gezeigt hat, werden diese Räume häufig als »Wohnzimmer« oder »Zuhause« beschrieben.¹¹ Meine Feldkenntnis verwies darauf, dass in diesen Räumen vor allem identitäre und geschlechtliche Unbestimmtheit eine wichtige Rolle spielen. Praktiken der Un_Bestimmtheit, die noch weiter gefasst sind, da sie mit sozio-ontologischer Un_Bestimmtheit umgehen (vgl. 2.1), vermutete ich daher vor

9 Aktivismus verstehe ich als zielstrebiges, politisches Handeln von Aktivist_innen, das gemeinsamen Zielen folgt. Siehe zum Aktivismus-Begriff im queer-feministischen Kontext Ommert (2016: 41ff.).

10 Mir sind im Feld verschiedene Selbstbezeichnungen diesbezüglich begegnet (z.B. disabled, behindert, be_Hindert, mit Behinderung, mit anderen Fähigkeiten, anders befähigt). Siehe im Glossar »abliert«.

11 Siehe zu diesem Spezifikum von queeren Räumen 6.1, aber auch Haase (2005).

allem in diesen Räumen. Räume im Interesse der Studie waren damit vor allem öffentliche oder halb-öffentliche queere Orte (z. B. Bars, Clubs, Infoläden, Veranstaltungsräume, Wagenplätze, Festivals, Demonstrationen, Paraden, Workshops), die sich queer (bzw. queer-feministisch) labeln. Aber ebenso wurden Räume einbezogen, die sich nicht explizit als queer labeln, zu welchen mich das Folgen dieser Praktiken aber dennoch führte. Denn diese Praktiken lassen sich auch in nicht-queeren Räumen und in Grenzbereichen finden. Zudem führte mich das Folgen dieser Praktiken an Orte, die u. a. auch mithilfe solcher Praktiken zu queeren Räumen werden können. Durch spezifische Praktiken, die Frequentierung von sich als queer verstehenden Subjekten über einen längeren Zeitraum oder regelmäßig stattfindende queere Veranstaltungen entstehen temporär und auch langfristig queere Räume, die ebenso Schauplätze der Studie sind. Um zu verstehen, wie Handlungsfähigkeit in Praktiken von Un_Bestimmtheit entsteht, war es nötig, nicht an den Türen von als queer gelabelten Orten stehen zu bleiben. Beispielsweise zeigte sich Reibung und Irritation dieser Praktiken sowie ihre Funktionsweise für die Subjekte deutlich unter Einbezug von nicht-queeren Räumen (siehe hierzu v. a. 4).

Doch was sind nicht-queere Räume? Nicht-queere Räume werden in der vorliegenden Arbeit als heteronormativ durchdrungen verstanden, d. h. wenn Heteronormativität nicht im Raum kritisiert wird (eine solche Kritik kann auch in Praktiken und durch Körper stattfinden). Nicht-queere Räume sind von Unsichtbarkeit queerer Lebensweisen geprägt und in ihnen wird Heteronormativität unhinterfragt gelebt. Heteronormativität wirkt zwar auch in queeren Räumen, dies bleibt in den betrachteten queeren Räumen jedoch oftmals nicht unbemerkt bzw. stellt sich hier die Kritik daran selbst als Norm dar (vgl. Schuster 2010: 248). Dass nicht-queere Räume heterosexuell und heteronormativ durchdrungen sind, zeigt sich beispielsweise an Kontrollmechanismen in diesen Räumen wie an der Unterdrückung von nicht-normativen Sexualitäten durch Unsichtbarmachung von nicht-normativen Begehren und Körpern (vgl. Hartal 2017: 3; Bell/Valentine 1995; Valentine 2000).

Da sich in Deutschland seit den 1990er Jahren in Berlin die bundesweit größten queeren (und insbesondere trans*) Szenen und eine Vernetzung – die auf Öffentlichkeitsarbeit sowie gesellschaftliche und politische Veränderung zielt – entwickelt haben (vgl. Schirmer 2010: 130; Schuster 2010: 104f.), fokussierte ich mich auf queere Räume in Berlin. Im Anhang befindet sich ein Glossar der einbezogenen queeren Räume, die in Interviews genannt und/oder an denen teilnehmende Beobachtungen durchgeführt wurden. Textlich sind diese durch Kursivierung hervorgehoben. Beispiele der betrachteten Räume sind queere Veranstaltungen (z. B. *Rattenbar*, *Tuntenhaushoffest*, *Fuzarka Festival*) oder queere Großveranstaltungen wie der *Transgeniale Christopher Street Day* (tCSD bzw. *KreuzbergerCSD* [2014, 2015], *x*CSD* [2016]) und *Wigstöckel*. Hierbei handelt es sich um wichtige Räume und Ereignisse queerer Szenen¹² in Berlin, die häufig Treffpunkt und oftmals auch umkämpfte Felder sind. Zudem wurden auch queere Partys (z. B. *Homopatik*, *Gegen*, *Mint*, *jMash Up!*, *Hot Topic*) miteinbezogen und vor allem auch queere Bars und Clubs wie das *SilverFuture*, der *Südblock* oder das *SchwuZ*. Vereinzelt folgte ich dem Feld auch auf Wagenplätze, in Hausprojekte und Infoläden sowie Vereinsräume. Die Auswahl der Orte geschah anfangs auf Basis meiner Kenntnis des Feldes und folgte schließlich den

12 Siehe zum Szenebegriff 5.2.3.

Nennungen in Interviews und der Auswertung erster Teilergebnisse. So kam es auch vor, dass ich zunächst privat auf einer queeren Party aushalf und schließlich mir interessant vorkommende Erfahrungen im Nachgang protokollierte. Es handelt sich bei der vorliegenden Feldforschung daher um eine Beobachtungsserie, bei der nicht die immer wiederkehrende Beobachtung am gleichen Ort, sondern an verschiedenen Orten zu unterschiedlichen Zeiten stattfand.

Als eine Unterform des queeren Raums oder auch als einen spezifischen queeren Raum betrachte ich zudem Safer Spaces oder Schutzräume. Ich ziehe den Begriff ›Safer Space‹ jedoch dem des Schutzraums vor, da letzterer impliziert, dass es Räume geben kann, die frei von Diskriminierungen sind. Der Safer Space versteht sich als graduell sicherer, doch auch er ist nicht diskriminierungsfrei (er ist ›safer‹, nicht ›safe‹). Ein queerer Safer Space kann z.B. ein Fahrradworkshop in der Nachbarschaft, ein Polystamm-tisch in der Kneipe, ein Brunch auf einem queeren Wagenplatz oder eine Queerparty an einem Veranstaltungsort sein, der nur temporär als queer gelabelt ist. Den Begriff des Safer Space übernehme ich aus dem Feld. Diese Räume zeichnen sich dadurch aus, dass dort scene-spezifische Normen und besondere Praktiken (z.B. Awareness- oder Policing-Praktiken) wirken, um Sicherheit vor Diskriminierung und Angriffen zu gewährleisten, was ich näher in 6.1 »Atmosphäre der Sicherheit in Safer Spaces« betrachte.

3.2 Qualitative Interviews

Meine Forschungsfrage, wie sich Handlungsfähigkeit in Praktiken herstellt, habe ich in den Interviews durch einen Fragenkatalog hinsichtlich verschiedener Praktiken und Erfahrungen operationalisiert. Insgesamt wurden sechzehn Interviews mit siebzehn Befragten durchgeführt. Als Interviewform bietet sich dafür das zwischen der völlig offenen Form des narrativen Interviews und der festgelegten Fragenabfolge des standardisierten Interviews liegende teilstandardisierte Interview an (vgl. Hopf 2007: 355). Denn dieses erlaubt es, Fragen zu stellen, ohne rigide an den Frageleitfaden gebunden zu sein, nachzufragen und flexibel Fragen anzupassen, und zwar entsprechend meiner oder der fallspezifischen Priorisierung bestimmter Inhalte.¹³ Standardisierte Leitfrageninterviews wären zu unflexibel, um adäquat auf die individuellen Situationen einzugehen bzw. erfordert es die Vorgehensweise der Grounded Theory, auch Anpassungen in der Gesprächsführung vornehmen zu können. Es wurden daher teilstrukturierte bzw. problemzentrierte Interviews (vgl. Mayring 2016: 66f.; Witzel 1985) durchgeführt, die auf die Generierung einer gegenstandsbezogenen Theorie abzielten. Die Fragen wurden problemzentriert, aber auch möglichst erzählgenerierend und offen gestellt.

13 Zu dem Zeitpunkt als ich mit Einzelfallanalysen begann, waren die Interviews bereits alle durchgeführt. Erst zu diesem Zeitpunkt wären narrative Interviews in Betracht gezogen worden, um die Fälle mehr in ihrer Tiefe zu analysieren. Zuvor erschienen sie mir zu offen für mein Erkenntnisinteresse.

3.2.1 Auswahl des Samples

Die Auswahl meiner Interviewpartner_innen traf ich hinsichtlich ihrer Relevanz für mein Forschungsinteresse (theoretisches Sampling, vgl. Glaser/Strauss 1998: 53–55). Das heißt, »[d]ieser Prozess der Datenerhebung wird durch die im Entstehen begriffene – materiale oder formale – Theorie *kontrolliert*« (Glaser/Strauss 1998: 53, Herv. i. O.). Ich nahm zunächst an, dass Praktiken von Un_Bestimmtheit bei Subjekten zu finden sind, die aufgrund von sexuellen, geschlechtlichen oder körperlichen Abweichungen nicht in diesbezügliche hegemoniale Normen passen. Aus dem frühen Material ließ sich herauslesen, dass sich einerseits sozio-ontologische Un_Bestimmtheit in den Praktiken in queeren Räumen nicht nur auf identitäre oder geschlechtliche VerUneindeutigung reduzieren lässt, sondern unterschiedlich in Erscheinung treten kann: als Prekäres im Alltag (vgl. Lorey 2012; Kapitel 2.1). Die Fokussierung auf Praktiken von Subjekten mit einem spezifischen Prekärsein aufgrund von solcher Nichtpassungen sowie einem von Prekarität geprägten Alltag, zeigte nicht nur, dass Handlungsfähigkeit im Zusammenhang mit subjektiven und kollektiven Praktiken entsprechend verschiedene Dimensionen aufweist, sondern auch, dass sich die betrachtete Un_Bestimmtheit als sozio-ontologische Un_Bestimmtheit fassen lässt. Mit dieser im Laufe der Forschung zunehmenden Spezifizierung von Un_Bestimmtheit suchte ich schließlich Praktiken, die in den betrachteten queeren Räumen mit einem spezifischen Prekärsein sowie mit Prekarität, d.h. besonders prekären Lebensverhältnissen umgehen. Dabei ließ ich mich vom Prinzip der größtmöglichen Variation bezüglich vermuteter identitärer, sexueller, geschlechtlicher, rassifizierter und körperlicher Normabweichungen sowie sozialer Hintergründe leiten, um möglichst verschiedene Praktiken von Un_Bestimmtheit im Sample zu versammeln. Da die Forschungsfrage nach Handlungsfähigkeit in Praktiken von Un_Bestimmtheit in queeren Räumen fragt, diente mir als weiteres Kriterium für die Auswahl das Aufhalten der potenziell Befragten in Räumen, die sich selbst als queer labeln oder die häufig von queeren Menschen frequentiert werden.

Die sozio-ontologische Un_Bestimmtheit dieser Praktiken lässt sich schließlich mit Loreys drei Dimensionen des Prekären in vier Merkmalen konkretisieren (vgl. Lorey 2012). Meist wirken mehrere Merkmale zugleich und bedingen sich gegenseitig. Ich setzte das Sample abschließend aus Subjekten zusammen, deren Praktiken mit diesen vier Merkmalen umgehen, d.h. insgesamt dienten mir die folgenden vier Merkmale zur finalen Auswahl meines Samples. **Erstens** stehen Praktiken im Fokus, die hervorgehen aus Instabilitäten und Fluiditäten von sexuellem Begehren und der Geschlechtsdarstellung und -identität; ein Auseinanderdriften von Geschlechtsidentität und dem bei der Geburt zugewiesenem Geschlecht sowie Lebensentwürfe jenseits heteronormativer, monogamer Zweier(langzeit)beziehungen. **Zweitens** sind Praktiken von Subjekten von Interesse, die der *weißen*, deutschen Norm auf unterschiedlicher Weise nicht entsprechen. Zehn der siebzehn Befragten positionieren sich selbst als People of Color, Schwarz oder geben an, in Deutschland so wahrgenommen zu werden. **Drittens** kann häufig ein Standortwechsel des Lebensmittelpunktes wie der Zuzug nach Berlin oder auch das Migrieren aus anderen Ländern in der Vergangenheit der Befragten angeführt werden. Von den siebzehn Befragten sind elf selbst oder mindestens ein Elternteil nach Deutschland eingewandert. **Viertens** arbeiten die Befragten sehr häufig in temporären,

(sehr) schlecht bezahlten¹⁴ oder keinen Beschäftigungsverhältnissen, was auf sechzehn der siebzehn Befragten zutrifft. Praktiken der Un_Bestimmtheit reagieren auf all das und verweisen folglich auf ein besonderes Prekärsein, das teilweise nicht von einer spezifischen Prekarität zu trennen ist. Für manche Subjekte in queeren Räumen spielt Un_Bestimmtheit daher auf verschiedenen Ebenen eine sehr wichtige Rolle. Dies lässt sich beispielsweise an dem Versuch der Produktion von Sicherheit in queeren Räumen oder auch an ausgeprägter Netzwerkarbeit ablesen. Hierzu komme ich später.

Für die Anonymisierung veränderte ich die Namen der genannten Personen. Die Namen sind zum Großteil von mir gewählt, einige wenige sind von den Befragten selbst gewählt. Die Namen lehnte ich an den echten Namen an, verfremdete sie jedoch so stark, dass nicht auf die echten Namen geschlossen werden kann. Handelt es sich um Namen, die in bestimmten Kulturkreisen häufig anzutreffen sind, wählte ich einen ähnlichen Namen für eine andere Person im Sample oder handelte es sich um einen selbstkreierten Namen, so spiegelt sich dies in den vergebenen Namen im Sample wider. Mir war es wichtig, durch die Wahl der Namen insgesamt auch die Art der Namen des Samples abzubilden, ohne dabei mögliche Rückschlüsse zuzulassen. Ich erziele mit dieser Namensgebung ein Bild, das den alltäglichen Benennungspraktiken¹⁵ in queeren Räumen nahekommt. Dieses Gesamtbild kann nicht völlig wiedergegeben werden, da viele Befragte sich ihre Namen selbst ausdenken und es sich nicht selten um sehr individuelle Namen handelt. Folglich ging bei meiner Namensgebung einiges verloren (z.B. werden Wortspiele – häufig erzeugt durch Vor- und Zunamen, wie etwa bei Esto Steron – auf Grund der Anonymisierung nicht wiedergegeben).

Im Folgenden findet sich eine Tabelle mit meiner Sampleübersicht. Auffällig ist bei der Betrachtung der Tabelle der relativ hohe Bildungsgrad unter den Befragten. Dies verwundert jedoch nicht, wenn berücksichtigt wird, dass der Bildungsgrad unter LSBTQI*-Menschen in Deutschland durchschnittlich besser ist als von heterosexuellen Menschen, wie eine aktuelle Studie des DIW belegt (vgl. de Vries u.a. 2020).¹⁶ Um eine möglichst hohe Variation im Sample zu erzielen, hatte ich u.a. auch gezielt nach unstudierten Menschen gesucht, dies zeigte sich jedoch kaum ergiebig. Allerdings ließen sich Menschen mit unterschiedlichen Bildungshintergründen der Eltern finden (gemessen daran, ob mindestens ein Elternteil studiert hat). Einige der Befragten weisen zudem lediglich geringe oder keine familiäre Bindung oder finanzielle Unterstützung durch die Familie auf, was jedoch nicht in der Tabelle abgebildet wurde, da hierzu nur punktuell Informationen vorliegen. Auffällig ist auch, dass die Befragten sich alle im Alter von 24 bis 42 Jahren befinden. Es ließ sich keine größere Variation des Alters erreichen, was das durchschnittliche Alter in den betrachteten Räumen widerspiegelt.

14 Die Person mit den höchsten zur Verfügung stehenden Mitteln im Sample hat monatlich nur 1250 Euro zur Verfügung. Laut WSI (Datenbasis Mikrozensus) lag 2019 die Armutsgrenze in Deutschland bei 1074 Euro für einen Einpersonenhaushalt. Die Befragten liegen zum Großteil unterhalb dieser Grenze (vgl. WSI 2021).

15 Schuster arbeitet die Benennungspraktiken insbesondere für Bühnennamen heraus (2010: 207ff.).

16 Die Studie zeigt auch, dass LSBTQI*-Menschen diskriminiert werden, denn 30 Prozent geben an, im Arbeitsleben diskriminiert zu werden und ein Drittel ist vor Kolleg_innen nicht geoutet oder spricht nicht über die sexuelle Orientierung (vgl. de Vries/Fischer u.a. 2020).

Nr.	Name	Alter	Geschl.- identitäre Selbst- bezeichnung	Sexuelle Selbst- bezeichnung	rassifizierte Selbst- bezeichnung	eingewandert aus...	Beruf, Tätigkeit	Höchster Bildungs- abschluss	Frei zur Verfügung stehende monatl. Mittel in Euro	Höchster Bildungs- abschluss der Eltern	weitere Merkmale aufgrund derer Diskriminierung erfahren wird
Interview Sample – Persönliche Angaben (anonymisiert, Selbstbezeichnungen)											
1	Lu	33	cis Frau	pansexuell	weiß	-	selbstständig	Diplom	800	beide Universität	chronische Krankheit; schwere sichtbare Behinderung
2	Red	32	genderqueer/ Frau/trans	lesbisch	weiß	-	angestellt	Diplom	k.A.	beide Universität	Narben, junges Aussehen
	Gigi	30	Frau/Femme	queer/lesbisch	weiß	Schweiz	in Berufsausbildung	Abitur	k.A.	k.A.	-
3	Lila	30	trans Frau	uneindeutig	weiß	-	Selbstständig, mit Personal- verantwortung	Diplom	1000	beide Hauptschule	-
4	Esra	30	cis Frau	pansexuell/ lesbisch	PoC	Türkei	studierend, angestellte Nebentätigkeit	BA	k.A.	Vater: BA (Berufsverbot in Türkei) Mutter: Berufsaus- bildung	-

Nr.	Name	Alter	Geschl- identitäre Selbst- bezeichnung	Sexuelle Selbst- bezeichnung	rassifizierte Selbst- bezeichnung	eingewandert aus...	Beruf, Tätigkeit	Höchster Bildungs- abschluss	Frei zur Verfügung stehende monatl. Mittel in Euro	Höchster Bildungs- abschluss der Eltern	weitere Merkmale aufgrund derer Diskriminierung erfahren wird
5	Joshy	38	trans Mann	schwul	weiß	Großbritannien	selbstständig	Diplom	800	Vater: Hauptschule; Mutter: Berufsaus- bildung	-
6	Kenny	27	trans Mann	schwul	weiß	-	Schüler, zweiter Bildungsweg Abitur	Mittlere Reife	645	Vater: Abitur; Mutter: Mittlere Reife	chronische Krankheit
7	Ebru	28	cis Frau	pansexuell	weiß in Türkei, PoC in Deutschland	Türkei	selbstständig und angestellte Nebentätigkeit	MA	600	beide Universität	Psychiatrie- erfahrung
8	Susi	28	cis Frau	heterosexuell	Koreanerin/ Schwedin; als PoC/ asiatisch wahrg.	Frankreich	in Berufsausbildung	Abitur	900	Vater: Berufsschule; Mutter: Highschool	-
9	Saskia	27	cis Frau	pansexuell	weiß	-	angestellt	Diplom	450	Vater: Abitur; Mutter: Universität	langjährige Pflegeverantwortung
10	Ada	42	cis Frau	pansexuell/ lesbisch	weiß/wird als PoC wahrgenommen	Portugal	selbstständig	MA	670	Beide Hauptschule	-

Nr.	Name	Alter	Geschl.- identitäre Selbst- bezeichnung	Sexuelle Selbst- bezeichnung	rassifizierte Selbstbe- zeichnung	eingewan- dert aus...	Beruf Tätigkeit	Höchster Bildungs- abschluss	Frei zur Verfügung stehende monatl. Mittel in Euro	Höchster Bildungs- abschluss der Eltern	weitere Merkmale aufgrund derer Diskriminierung erfahren wird
11	Horacio	28	cis Mann	schwul	mixed- latino	Uruguay	studierend, Nebentätigkeit	BA	750	Vater: promoviert Mutter: Abitur	-
12	Jong	27	cis Mann	schwul, queer	asiatisch	Korea	selbstständig und angestellte Nebentätigkeit	Abitur; Universität abgebrochen	1200	Vater: Grundschule; Mutter: Abitur	-
13	Nia	25	trans Frau	bisexuell	mexican	-	studierend	BA	300	beide Universität	kein Passing als Frau
14	Cat	24	cis Frau	queer	Black/ Afro- american	USA	arbeitssuchend	MA	1250	beide Universität	-
15	Beatriz	33	cis Frau	all genders, poly	Black	Brasilien	selbstständig und angestellte Nebentätigkeit	Highschool, in Deutschl. nicht anerkannte Berufsausbildung	700	Vater: Highschool; Mutter: Grundschule	chronische Krankheit
16	Karl	34	trans Mann	queer	PoC	-	arbeitssuchend	Diplom	680	beide Universität	chronische Krankheiten; junges Aussehen

3.2.2 Interviewdurchführung

Die Interviewführung wurde durch einen Leitfaden unterstützt. Im Laufe der Untersuchung wurde dieser Leitfaden entlang veränderter Hypothesen leicht angepasst, er wurde aber im Allgemeinen beibehalten. Insgesamt lässt sich der Leitfaden in drei Themenblöcke gliedern: Verständnis und Wahrnehmung von queeren Räumen, Praktiken im Umgang mit Reibungserfahrungen in und außerhalb queerer Räume und erfahrene Bestärkung. Um die Frage nach Handlungsfähigkeit in Praktiken von Un_Bestimmtheit zu beantworten, lag der Fokus der Fragen auf Erfahrungen in queeren Räumen allgemein, auf erlebter Reibung und Diskriminierung in und außerhalb queerer Räume und auf Umgangsweisen der Subjekte damit. Zudem wurde auch stets erfasst, was die Befragten unter ›queer‹ verstehen und was ihr Bezug zu queeren Räumen ist. In einigen Interviews erfragte ich, was mit dem Begriff der Unbestimmtheit verbunden wird (der Begriff der Praktiken von Un_Bestimmtheit entwickelte sich erst im Laufe der Analyse). Später fragte ich zudem nach auftretenden Verunsicherungen im Alltag (z.B.: »Wann fühlst du dich unsicher?«, später: »Was verunsichert dich im Alltag?«) sowie vereinzelt nach Praktiken, die mit der Herstellung oder dem Versuch der Herstellung von Sicherheit zu tun haben (z.B.: »Was tust du, um dich sicherer zu fühlen?«). Hierbei überließ ich den Interviewten selbst, den Begriff ›unsicher‹ für sich zu füllen. Dennoch geben diese Fragen bereits eine bestimmte Stoßrichtung vor, da sie Unsicherheit teilweise als etwas bewerten, gegen das es Strategien braucht. Dementsprechend erhielt ich Antworten bezogen auf Unsicherheit des Aufenthalts, in der finanziellen Situation, beim Dating oder aufgrund der Gefahr von Diskriminierung – Situationen, die negativ behaftet erscheinen. Die offener gestellte Frage danach, was unter ›Unbestimmtheit‹ verstanden wird, rief dagegen auch für die Interviewten positiv besetzte Assoziationen hervor, wie z.B. sich nicht identitär festlegen zu wollen oder in polyamoren Kontexten zu leben. An dieser Gegenüberstellung zeigt sich deutlich die Wertigkeit, die durch die Art der Frageformulierung das Antwortverhalten beeinflusst. Um der These nachzugehen, dass Affekte Praktiken verbinden, wurden auch Gefühle und subjektives Empfinden auf queeren Veranstaltungen und Bühnenshows thematisiert. Beispielsweise fragte ich nach Gefühlen in bestimmten Situationen oder auch nach Situationen, in welchen sich die interviewte Person stark oder selbstbewusst gefühlt hat. Wenn sich im Interview ein gewisses Vertrauensverhältnis einstellte, forderte ich die Interviewten auf, von als unangenehm oder beleidigend empfundenen Situationen zu berichten. Besonders das Erfragen von Reibungen, worunter auch erfahrene Diskriminierungen gehören, erfordert eine flexible und sensible Gestaltung der Interviews. Vom Leitfaden wurde, neben Nachfragen, auch abgewichen, wenn dies die Gesprächsdynamik verlangte und um empathisch auf die spezifischen Erfahrungen der Befragten einzugehen.

Die Ortswahl für die Interviews habe ich möglichst den Interviewten überlassen und hierbei die Optionen gegeben, sich bei ihnen zuhause oder in einem Café mit ruhiger Atmosphäre zu treffen. Der Großteil der Interviews hat daher in verschiedenen, von den Interviewten ausgewählten Cafés stattgefunden. Die Interviews führte ich – je nach Wunsch der Interviewten – in Deutsch oder Englisch. Für die Interviewauswertung

wurden die ersten zehn Interviews ganz transkribiert und die letzten sechs schließlich nur noch teilweise entlang von forschungsrelevanten Informationen, was sich als ökonomisch erwies. Dennoch führte ich über die Auslassungen Protokoll, so dass ich gegebenenfalls zu einem späteren Zeitpunkt problemzentriert nachhören könnte. Ich erstellte Fallzusammenfassungen und codierte die Interviews in mehrmaligen, verschiedenen Phasen, verglich die Fälle und generierte Kategorien.

3.2.3 Vergleichende Interviewauswertung

Um möglichst ergebnisoffen zu sein, begann ich im Sinne der Grounded Theory mit offenem Codieren, d.h. ich begann mit assoziativen Codes oder nutzte wiederkehrende Begriffe aus dem Material (vgl. Strauss/Corbin 1996: 43ff.). Daran schlossen sich mehrmalige Phasen des axialen und selektiven Codierens an, um schließlich analytische Metastrukturen zu entwickeln. Da es immer auch zu Verwerfungen von Annahmen und Thesen bereits beim Codieren kam, wechselte ich durchaus auch zwischenzeitlich wieder zurück zum offenen Codieren. Konkret bedeutet das, dass ich zunächst das Material mit Codes versehen habe, die sich aus dem Material ergaben. Solche Codes wurden teilweise wieder verworfen, aber auch konkretisiert, verallgemeinert oder gebündelt. So entstandene Kategorien dienten später als Analyseschema, um verschiedene Fälle und Beobachtungen zu vergleichen und Unterschiede sowie Gemeinsamkeiten ausfindig zu machen. Beispielsweise differenzierte sich der Code ›Unbestimmtheit‹ weiter aus in ›identitäre/geschlechtliche Unbestimmtheit‹, ›Prekarität‹, ›Unsicherheit‹, ›Ambivalenz‹ und ›Wertschätzung von fehlender Definition‹. Der letzte Code ging in ein neu entstandenes Codebündel ein: ›Praktiken der Wertschätzung‹, was schließlich zu einer Hauptkategorie wurde, mit der ich im Material auftretende Fälle, Situationen und Erzählungen verglich (siehe hierzu 6.3.2). Aufgrund der Produktion von sehr viel Material musste einiges an Materialauswertungen selektiert werden (siehe hierzu Breidenstein u.a. 2013: 123f.). Für die Auswahl des Materials, das letztendlich einging, ließ ich mich von folgenden Fragen lenken: Welche Praktiken entwickeln Subjekte, um mit sozio-ontologischer Unbestimmtheit umzugehen oder um sie zu nutzen? Welche kollektiven Praktiken lassen sich finden, die mit sozio-ontologischer Unbestimmtheit umgehen? Wie entsteht hierbei Handlungsfähigkeit (mit transformativem Potenzial)? Welche Rolle spielen Affekte und Gefühle? Welche Rolle spielt Identität? Im Laufe des Forschungsprozesses wurden diese Fragen entsprechend den Analyseebenen angepasst.

Für die Auswertung war es mir wichtig, meine eigenen Annahmen zu hinterfragen, zu verändern und die Perspektive des Gegenübers einzunehmen. Auch ist es vorgekommen, dass Informationen, die ich vor einem Interview über meine Arbeit gab, die Antwort einer Befragten beeinflussten.¹⁷ Um neue Erkenntnisse zu erzielen, ist es zudem wichtig ›alte‹ Überzeugungen zu hinterfragen, und eventuell ›neue‹ tragfähigere Überzeugungen bilden zu können. Jede_r Forscher_in ist stets in Deutungsmustern gefangen und ihr_sein Denken vorstrukturiert (vgl. Soeffner 2004: 25). Gezielt habe ich versucht, eigene Momente der Irritation für meine Interpretation des Materials zu nutzen, was

17 Siehe exemplarisch meine Reflexion zum Interview mit Esra in 4.1.3.

ich in dieser Arbeit textlich einarbeitete. Diese Sichtbarmachung will meinen Diffraktionsprozess aufzeigen (vgl. 3.1). Darüber hinaus stellte ich meine Annahmen in verschiedenen aktivistischen und wissenschaftlichen Kontexten vor und diskutierte die Ergebnisse in unterschiedlichen Netzwerken, d.h. ich habe meine Interpretationen auch zurück ins Feld gespeist bzw. sie dort zur Disposition gestellt. Aufgrund meiner eigenen Involviertheit im Feld gehe ich von geteilten Sinnhorizonten aus. So war es mir möglich, meine eigenen Erfahrungen im Feld zur Interpretation des Materials heranzuziehen. Während ein unbekanntes Feld für die den Forscher_in eine Fokussierung auf das Nachvollziehen der Sinnhorizonte der Befragten erfordert, zeigte sich mir als involvierte Person die Abstraktion vom Feld als schwieriger. Während der Interviews habe ich zwar gezielt versucht, eine möglichst unwissende Position einzunehmen und wiederholt nach den Interpretationen, Vorstellungen und Begriffsverständnissen der interviewten Personen gefragt. Doch besonders die oftmals vertraute Atmosphäre in meinen Interviews zeigte mir nicht nur die Schwierigkeit dieses Unterfangens, sondern auch das Spezifikum des Verhältnisses zwischen mir und dem Feld bzw. den Befragten. Ich hatte bereits scene-interne Normen und Werte verinnerlicht, so dass die Interviews im scene-typischen Vokabular verliefen. Daher fragte ich gezielt bestimmte Begriffe wie das genutzte Queerverständnis ab, oder ließ scene-spezifische Begriffe explizieren. Insbesondere wurde mir bewusst, wie sehr ich im feld-spezifischen Vokabular denke, als ich Material und meine Interpretationen in Forschungszusammenhängen besprach, die feldfern positioniert waren. Auch solche Diskussionen wurden zur Ressource.

3.2.4 Einzelfallanalysen

Im Laufe der Analyse des Interviewmaterials zeigte sich, dass die Betrachtung von Einzelfällen Rückschlüsse für die Frage nach Handlungsfähigkeit ermöglichen. Während der Interviewvergleich einen guten Eindruck von Gemeinsamkeiten und Unterschieden der betrachteten Praktiken ergab, erlaubte die Vorgehensweise des beschriebenen Codings im Sinne der Grounded Theory jedoch nicht, einzelne Subjekte hinsichtlich ihrer biografischen Erfahrungen näher zu betrachten. Nachdem ich im Material Hinweise auf die Form der gefühlten Handlungsfähigkeit gefunden hatte, begann ich, zur vergleichenden Analyse die Einzelfallanalyse ausgewählter Fälle hinzuzuziehen, insbesondere um biografische Elemente und die Lebenssituation in die Analyse einfließen zu lassen, um in die Tiefe zu gehen. Für ein besseres Verständnis der subjektiven Praktiken (vgl. 4), ihrer Funktionsweise und Bedeutung für die Subjekte war es nötig, ihr Selbstverständnis und ihren sozialen Hintergrund einzubeziehen. Dafür ist die Einzelfallanalyse sehr hilfreich, denn sie gibt die Möglichkeit, die »Ganzheit der Person und de[n] historische[n], lebensgeschichtliche[n] Hintergrund« zu betrachten (Mayring 2016: 42). Insbesondere da die Einzelfallanalyse Hilfestellung auf der Suche nach Einflussfaktoren und der Interpretation von Zusammenhängen bietet und möglichst die Komplexität eines einzelnen Falles erfasst, erlaubt sie tiefgehende Ergebnisse (vgl. Mayring 2016: 42).

Die Fragestellungen an die Einzelfallanalysen haben sich am Erkenntnisinteresse, d.h. an der Suche nach Handlungsfähigkeit in Praktiken, an der Rolle von Identität für Handlungsfähigkeit (These 1) und an der Rolle von Affekten (These 2) orientiert, so dass ich zunächst nach Hinweisen der Selbst- und Fremdpositionierung bzw. Wahrnehmung

des Selbst, nach Motiven der gefundenen Praktiken und nach Gefühlen im Zusammenhang mit den Praktiken suchte. Nachdem ich Hinweise hinsichtlich der Situativität von Handlungsfähigkeit fand, bezog ich die Lebenssituation sowie kontextuelle Einflussfaktoren in die Analyse ein. Die Einzelfallanalyse ermöglichte es mir, gewonnene Informationen beispielsweise vor dem sozialen, geschlechtlichen und sexuellen Hintergrund der Subjekte zu lesen. Zweckdienlich für die Einzelfallanalysen war, dass ich bereits zuvor Kurzbeschreibungen aller Fälle angefertigt hatte, die zentrale Merkmale der Personen darstellten und wichtige Themen der Interviews komprimierten. Ich vollzog Fallanalysen, die sich mir als auffällig typisch für das Feld beispielsweise im Umgang mit Reibung in und außerhalb queerer Räume zeigten oder mich besonders irritierten. Schließlich wurden auch Fälle näher betrachtet, die beispielsweise von Ausschlusserfahrungen innerhalb queerer Räume berichteten und folglich als Extremfälle gelten können, d.h. Fälle, die sich aufgrund ihrer Praktiken und/oder Subjektpositionen von anderen Fällen deutlich unterscheiden (ebd.). Die Darstellung der subjektiven Praktiken im 4. Kapitel basiert auf den durchgeführten Einzelfallanalysen, jedoch sind einzelne Analysen auch in die anderen empirischen Kapitel (5 und 6) eingeflossen.

3.3 Untersuchung von Affekten

Wichtige Aspekte, die hier betrachtet werden, sind Affekte und Gefühle (vgl. 2.6), deren Erforschung als nicht ganz unproblematisch gelten kann, wenn sie als nur schwer empirisch beobachtbar verstanden werden. Die vorliegende Arbeit behandelt die Beschreibungen von Gefühlen, Affekten und Atmosphären der Befragten sowie die Wahrnehmungen meiner eigenen Gefühle im Feld wie andere Daten, die im Feld generiert wurden.

Einerseits wurde in der vorliegenden Forschung die Manifestation von Affekten in Gefühlen durch die Befragung der Subjekte erhoben. Dies geschah direkt und indirekt, denn es wurde gezielt nach dem Empfinden und Fühlen gefragt, aber es wurde auch das gesamte Interviewmaterial nach Gefühlen codiert und verglichen. Beispielsweise entwickelten sich die Codes ›Zuhausesein‹ oder auch ›Sichwohlfühlen‹ zu einer wichtigen Kategorie. Zwar lässt sich sicherlich über die Vergleichbarkeit von subjektivem Empfinden streiten, dennoch ließ sich durch den Vergleich von Gefühlen auf scene-interne Normen und Erwartungen an queere Räume schließen. Es hat sich gezeigt, dass der Vergleich von Beschreibungen von Gefühlen in Verbindung mit Praktiken in queeren Räumen Schlüsse bezüglich der Funktionsweise dieser Praktiken zulässt, insbesondere wenn beispielsweise durch Praktiken eine Atmosphäre entsteht, die aufgrund einer spezifischen Gefühlsproduktion handlungsleitend wird (vgl. 6).

Andererseits wurden Gefühle auch durch die teilnehmende Beobachtung erfasst, d.h. durch die Explizierung und das Protokollieren meiner eigenen Gefühle und Wahrnehmung von Affekten und Atmosphären. Beschreibungen von atmosphärischen Situationen, affektiven Begegnungen wie auch meine Wahrnehmung von Atmosphären und Gefühlen waren Teil meiner Beobachtungsprotokolle und gingen folglich in meine Analyse ein. Auch nutzte ich eigene Gefühle (z. B. Irritation, Wut, Verbundenheit) für die Interpretation von Material produktiv, indem ich nach Differenzen fragte. Keine gene-

ralisierbaren Aussagen wurden darüber getroffen, jedoch konnten die entsprechenden Situationen und Räume so besser beschrieben und verstanden werden. Es hat sich gezeigt, dass mit dem Einbezug von Affekten und Gefühlen Erkenntnisse gewonnen werden können, die unumgänglich sind, um eine Situation und Auswirkung ebenjener nachzuvollziehen.

Dieser Einbezug von Gefühlen und Affekten erfordert die Fokussierung auf die Subjekte und deren Empfindungen, wobei die subjektive Eingeflochtenheit der Subjekte, wie auch meine, in Macht- und Herrschaftsverhältnisse nicht zu vergessen ist. Woher kommen bestimmte Gefühle, habe nur ich sie, werden sie geteilt oder werden Atmosphären abhängig von Subjektpositionen unterschiedlich empfunden? Damit schließe ich mich Jack Halberstam an, der ebenso die Fokussierung auf die Subjekte fordert, hierbei aber die Annahme hinterfragt, »that social change can come about through adjustments to the self, through a focus on interiority without a concomitant attention to the social, political, and economic relations« (Halberstam 2005: 224, zit.n. Koivunen 2010: 55). Letztendlich geht es daher gerade nicht darum, sich allein auf das Innenleben der Subjekte zu fokussieren, sondern vielmehr Gefühle stets mit sozialer Bedingtheit zusammenzudenken. Affekte und Gefühle durchkreuzen hierbei den Dualismus von Individuum und Gesellschaft (vgl. 2.6) und können als weitere Dimension verstanden werden, die Aufschluss über die Fragestellung nach Handlungsfähigkeit bietet. Mit dem Einbezug von Affekten und Gefühlen soll weder das Subjekt erneut als ein souveränes in die Debatten eingeführt noch die soziale und kulturelle Verwobenheit des Subjekts negiert werden. Vielmehr geht es darum, affektive Machtdynamiken in die analytischen Betrachtungen einzubeziehen und diese aber zugleich nicht als »a politics of true feelings« zu verstehen (Berlant 1999: 58).¹⁸ Mir war es daher wichtig, Gefühlswahrnehmungen weder hierarchisch zu denken noch mich auf die Analyse von nur positiven oder nur negativen Gefühlen zu fokussieren.

In medialen Narrativen werden marginalisierte Subjekte oftmals leidend, traumatisiert beschrieben und folglich viktimisiert.¹⁹ Diese Arbeit rückt die Subjekte und ihre alltägliche Lebenswelt in den Blick, um die hier entstehenden Praktiken sowie deren konstruktive Prozesse der Erzeugung von Realität auch innerhalb affektiver Machtmodulationen zu begreifen und transformative Potenziale zu erkennen. Mein Blick richtete sich daher auch auf verschiedene Gefühlslagen der Subjekte und die Frage danach, wann und warum sie sich gut fühlen. Eine Frage, die ich fast allen Interviewten – vor allem als Abschlussfrage – gestellt habe, war: »Wann fühlst du dich stark?«. Nicht das Leiden steht damit im Mittelpunkt, sondern zielt diese Frage darauf ab, zu erfahren, in welchen Dynamiken Handlungsfähigkeit trotz nicht-intelligibler Positionen entsteht. Diese Frage

18 Lauren Berlant kritisiert, Politiken alleine in spezifischen Gefühlen (wie z.B. Scham) verankern zu wollen, wenn darin Potenzial zur Produktion von Kollektivität gesehen wird. Sie kritisiert die Idee, Gefühlen explizite Werte zu geben. Denn eine Politik, die ein geteiltes Gefühl zur Ausgangsbasis nimmt, führt letztendlich zur Forderung der Anpassung an vorherrschende Normen.

19 Insbesondere stellt Ahmed heraus, dass das Andere oder das Fremde (z.B. Migrant_innen, Queers) mit Verlust, Verletzung oder sogar mit Tod assoziiert werden, was Gefühle einer Bedrohung durch diese Anderen hervorrufen kann (vgl. Ahmed 2004: 12). Ahmed analysiert solche Gefühlsskripte und fragt danach, wie durch solche Abwertungen hegemoniale Vorstellungen dieser Anderen und zugleich positive Gefühle zu Familie und Nation produziert werden (vgl. Ahmed 2004).

sollte darüber hinaus auch den Effekt haben, dass sich Befragte nach dem Interview wo möglich bestärkt fühlen, da sie zuletzt über bestärkende Momente gesprochen haben.

3.4 Forschungsethische Fragen

In Intraaktion mit dem Feld zu stehen, bedeutet auch, Verantwortung zu übernehmen. Nachdem ich in den vorangegangenen Teilkapiteln meine methodische Vorgehensweise dargelegt habe, komme ich nun zu aufgetretenen Herausforderungen, die sich als forschungsethische Fragen zusammenfassen lassen. Die Vorgehensweise meiner Diffraktionsbewegung zwischen Analyse und Feld wählte ich nicht nur aufgrund des vorliegenden Objektivitätsverständnisses, sie ergab sich auch vor dem Hintergrund einer forschungsethischen Frage, die sich für mich während meiner Forschung gestellt hat: die Frage nach der Schadensvermeidung bzw. die Frage nach einer Definition von Schaden aus der Perspektive der Feldteilnehmenden (vgl. Unger 2014: 28ff.). Ein solcher Schaden kann in einer möglichen Ausbeutung des Feldes durch Studien und der Exotisierung und Viktimisierung marginalisierter Lebensweisen gesehen werden. Die Vorstellung, im Feld Daten zu erheben, zu selektieren, zu konzeptionalisieren und schließlich zur Förderung meiner wissenschaftlichen Karriere zu verwerten, hat einen fahlen Beigeschmack. Daher war es mir wichtig, diese Beziehung nicht eindimensional zu fassen. Im Verhältnis von Forschung und Feld ist ein Machtverhältnis eingeschrieben, das Gefahr läuft, diese Ungleichheit zu reproduzieren. Zudem ist zu berücksichtigen, dass im Feld durchaus Gegenstandspunkte hinsichtlich der Ausbeutung von Wissenschaft vertreten werden, da die wissenschaftliche Deutungshoheit insbesondere über Normalität und Abweichung schwer anfechtbar erscheint (vgl. Bauer 2017). Hierbei möchte ich auf die Kritik der trans* Aktivistin Riki Anne Wilchins (1997) verweisen: Theoretiker_innen »have traveled through our lives and problems like tourists on a junket. Picnicking on our identities like flies at a free lunch, they have selected the tastiest tidbits with which to illustrate a theory or push a book.« (Wilchins 1997: 22) Wilchins kritisiert besonders eine Positionierung des_der Forscher_in als eine äußerliche oder besuchende, die der einer Tourist_in ähnelt. Problematisch ist vor allem, wenn vereinzelte Aspekte der Lebensweisen herausgegriffen werden und deren Analyse zu stereotypen oder klischeehaften Bildern zusammenlaufen. Hier zeigt sich, dass die Wahrnehmung von Schaden der Forschenden und der Teilnehmenden des Feldes durchaus differieren kann (vgl. Unger 2014: 30).

Obwohl ich Teil dieser queeren Räume als Aktivist_in bereits vor meiner Forschung war, bin auch ich nicht gefeit vor dem Entstehen von stereotypen Bildern und Exotisierungen, was ich als Ausbeutung des Feldes und als Schaden verstehe. Um dem entgegenzuwirken, habe ich während meiner Forschung meinen eigenen Aktivismus kaum geschmälert. Mir war es wichtig, nicht nur Daten im Feld zu generieren, sondern meine ehrenamtliche Arbeit als Gegenleistung zur Verfügung zu stellen. Damit findet explizit kein einseitiger Prozess des Datensammelns statt, sondern es wird den Menschen und den Szenen, die im Fokus stehen, zugleich etwas zurückgegeben. Es findet ein Diffraktionsprozess (vgl. 3.1) statt. Konkret bedeutet dies, dass ich bei Veranstaltungen nicht nur anfallende Bar- und Einlassschichten übernommen habe und bei der Distribution von Veranstaltungsankündigungen half, sondern auch einzelnen Menschen Unterstützung

in persönlichen Angelegenheiten gegeben und vor allem auch ganze Projekte als Teil der organisierenden Gruppe bzw. des Kollektivs initiiert, vorangetrieben und durchgeführt habe. Ich partizipierte nicht nur, sondern trug häufig auch viel Verantwortung. Um diese Verschränkung auch schriftlich nicht zu verschweigen, habe ich mich selbst in der Ich-Perspektive in den Text eingeschrieben. Dies riskiert im Wissenschaftsfeld den Vorwurf der mangelnden Distanz oder der Unwissenschaftlichkeit. Eine solche Kritik übersieht jedoch, dass jede Existenz der forschenden Person im Feld immer auch das Feld beeinflusst und mithervorbringt bzw. auch ich, meine Wahrnehmung, meine Interpretationen etc. durch meine Teilnahme geprägt werden.

Ziel war es nicht, eine Außenperspektive einzunehmen, vielmehr versucht die vorliegende Untersuchung, bestehende Wissensordnungen und Denkweisen zu verstehen und in diese einzugreifen, um Handlungs- und Imaginationenräume zu verändern oder zu öffnen (vgl. Binder u.a. 2013: 13). Dies setzte ich mit der Diskussion von Kritiken aus dem Feld im Wissenschaftskontext sowie der Rückführung von Ergebnissen ins Feld um. So konnten Perspektiven im Feld berücksichtigt und diskutiert werden, die sonst nicht oder nicht zu dieser Zeit gehört worden wären. Meine Studie nutzte ich als intensive Chance für Auseinandersetzungen, die im Alltag der Teilhabenden queerer Räume so nicht immer möglich sind. Der Umgang des Feldes mit solchen Interventionen konnte mir wiederum weitere Rückschlüsse beispielsweise über die bereits vorhandene Sensibilität für bestimmte Themen im Feld geben. Ein solches Vorgehen kann auch als kollaborative Form der Wissensproduktion (vgl. Binder/Hess 2013: 35) verstanden werden, da es zu Diffraktionen zwischen Forschung und Feld kommt. Beispielsweise konnte ich in einer Diskussion über die Zugänglichkeit einer Veranstaltung hilfreiche Hinweise geben, die ich zuvor im Zuge meiner Feldforschung erfahren habe. Zuvor wurde mir von fehlender Sensibilität für Menschen mit *Be_Hinderung* berichtet, was sich äußern kann in fehlenden Sitzmöglichkeiten bei Veranstaltungen oder in schrägen Blicken, wenn nach bestimmt Stühlen (z.B. mit Armlehne) verlangt wird. Dies führte mich letztendlich dazu, eine Veranstaltung zum Thema Ableismus in queeren Räumen durchzuführen, bei der eine Person mit *Be_Hinderung* eingeladen wurde, die über ihre Situation und Umgangsweisen in queeren Räumen mit Barrieren erzählte. Die anschließende Diskussion und die Gespräche erbrachten mir zugleich auch weitere Erkenntnisse zum Thema. Oder auch war es mir möglich, in Vorbereitungstreffen für Aktionen oder Veranstaltungen Perspektiven anschaulich darzustellen oder zu vertreten, die ich aufgrund durchgeführter Interviews gesammelt hatte und die sonst keine Berücksichtigung gefunden hätten.

Neben dieser Form der aktiven Teilnahme zähle ich auch mein Vorgehen im Sinne eines informierten Einverständnisses als eine Strategie der Schadensvermeidung (vgl. Unger 2014: 25ff.). Mit der Information, dass ich im Feld forsche, versuchte ich so offen wie möglich umzugehen. Zwar betonte ich dies nicht jedes Mal, wenn ich an queeren Räumen teilnahm, jedoch ist dies allen bekannt, mit denen ich im Gespräch bis zur Frage »Was machst du?« vorgedrungen war. Dennoch gehe ich davon aus, dass diese Information für viele in Vergessenheit geraten ist, wenn sie mich vor allem im aktivistischen Kontext besser kennengelernt hatten. Daher legte ich vereinzelt Schriftstücke, in denen ich Fallbeispiele tiefgehend porträtierte und die mir fragwürdig hinsichtlich einer ausreichenden Anonymisierung erschienen, den betreffenden Personen vor Veröffentlichung

von Artikeln vor, um gegebenenfalls in Absprache Veränderungen vorzunehmen. Hierbei kam es lediglich zu kleineren Änderungen hinsichtlich der Anonymisierung, jedoch zu keinem ausschlaggebenden Datenverlust. Beispielsweise mussten persönliche Informationen abstrakter dargestellt werden. Nach diesem Fall entschied ich schließlich auch in einem anderen Fall stärker zu anonymisieren, obwohl die Person dies ausdrücklich nicht wünschte, da ich entschied, dass die Person eventuelle Folgen zum Zeitpunkt des Interviews (das während des Prozesses der Transition²⁰ erfolgte) nicht absehen konnte. Die Person wünschte sich zum Beispiel explizit, dass ich ihren Rufnamen verwende. Dennoch entschied ich mich dazu, den Namen zu anonymisieren. Diese Entscheidung fiel mir sehr schwer, da ich mich zunächst nicht über den Willen der befragten Person hinwegsetzen wollte.²¹ In einem anderen Fall diskutierte ich meine Interpretation von Praktiken mit der befragten Person.

Ein solcher Forschungsprozess ist immer auch bedeutungsgenerierend. Eine Frage, die eng damit verbunden ist, schließt sich an die Vorstellung der Bedeutungsproduktion an: Wen nehme ich wie wahr bzw. welche Klassifikationen oder identitären Zuschreibungen verwende ich, um zu beschreiben, wen ich sehe? Wann nehme ich wen als PoC oder Schwarze Person, als Trans* oder als Non-binary wahr und brauche ich diese Identitäten für meine Studie? Diese Begriffe sind in erster Linie Identitäten oder auch sprachlich gefasste Kategorien und damit keine Gegebenheiten oder präsoziale Phänomene, sondern soziale Konstruktionen und werden folglich in andauernden Prozessen der Narration und des Handelns hergestellt (vgl. Hark 2013: 31). Sicherlich sind für die Identitäten BIPOC/Schwarz/weiß Kriterien wie Haut- und Haarfarbe ein nicht zu unterschätzendes Indiz, da anhand dieser Merkmale Diskriminierung erfahren wird. Jedoch kann kaum vom Äußeren auf das identitäre Selbstverständnis einer Person geschlossen werden. Die Anrufung in eine bestimmte Identität ist stets eine Fremdzuweisung, woran bestimmte Zuschreibungen gebunden sind. Es handelt sich nicht nur um Bezeichnungen, sondern sie produzieren soziale Realität, denn identitäre Zuschreibungen werden zu Stereotypisierungen, die stets mit Wertigkeiten einhergehen.²² Durch die wiederholte Anrufung findet ebenso ein wiederholtes Einschreiben von Zuschreibungen statt, die sich performativ reproduzieren (vgl. Butler 1993).

Doch wie können Ungleichheiten analysiert werden, ohne Differenzen wahrzunehmen? Ich gehe davon aus, dass es nötig ist, Differenzen nicht auszublenden, sondern sie anzuerkennen, zu benennen, um soziale Ungleichheiten, die auf Basis von Identitäten fußen, kritisieren und verändern zu können. Jedoch stellt der Bezug auf Identitäten sie zugleich performativ her, so dass sie nicht unreflektiert Verwendung finden sollten. Dieser Problematik begegne ich mit dem Verständnis von Identität als veränderbare und flexible, soziale Konstruktion, um essentialistischen Zuschreibungen und Stereotypisierungen keinen Nährboden zu geben (vgl. 2.2). Die soziale Konstruiertheit von Identitäten bedeutet auch, dass Identitäten nichts Fixes, Eindeutiges oder Stabiles sind, sondern

20 Der Begriff ›Transition‹ umfasst eine Vielzahl von möglichen Veränderungen der Geschlechtsidentität und/oder des bei der Geburt zugewiesenen körperlichen Geschlechts. Siehe hierzu den Glosseintrag.

21 Siehe zu Überlegungen der Anonymisierung auch Unger (2014: 24f.).

22 Dies zeigt David Valentine insbesondere für Transgender auf (2007).

veränderbar (vgl. Alcoff 2006). Vor allem ist es mir wichtig, wissenschaftliche und identitäre Klassifikationen und Begrifflichkeiten kritisch zu betrachten und ihren performativen Charakter zu berücksichtigen.

Im Gegensatz zur soziologisch üblichen Weise der Fallbeschreibung in identitären Kategorien (z.B. Frau, 28 Jahre, weiß, heterosexuell), gebe ich diese Informationen nur, wenn sie für das Verständnis der Interpretation nötig sind. Das Fehlen solcher Informationen ruft häufig Irritationen hervor, weil Kategorien unser Denken leiten. Beispielsweise wird im deutschen Kontext von einer *weißen* ausgegangen, solange eine Person nicht explizit als nicht-*weiß* markiert wird. Dies verweist auf die Unsichtbarkeit von *Weißsein* in der deutschen Gesellschaft (vgl. Sow 2008). Das Weglassen von kategorialen Fallbeschreibungen führt unweigerlich zu Irritationen beim Lesen, wenn es sich um unerwartete Identitäten handelt oder aber kann dieses Weglassen zur Bestätigung der Selbstverständlichkeit führen, wenn es sich um erwartete Identitäten handelt. Während im hegemonialen Diskurs Cis-Geschlechtlichkeit oder *Weißsein* erwartet wird, kann dies in queeren Räumen zwar weniger der Fall sein, dennoch zeigten sich auch in den betrachteten Räumen spezifische Ordnungssysteme. Entstehende Irritationen beim Lesen dieser Studie ist von mir intendiert und soll auf unbewusste Vorannahmen aufmerksam machen. Wenn aber die identitären Kategorien maßgeblich wichtig für die Interpretation waren (z.B. um auf rassistische Muster zu verweisen), arbeitete ich mit den Selbstbezeichnungen der Befragten oder stellte heraus, dass die Bezeichnung auf meiner Wahrnehmung basiert. Die Verwendung der Selbstbezeichnung war teilweise nicht ganz einfach, da die Selbstbezeichnungen kontextuell verschieden sind und taktisch unterschiedlich eingesetzt werden.²³ Zur Anwendung kamen hierbei die Identitäten, die im Interview entweder als die maßgeblichen erschienen oder die wichtig sind, um meine Argumentation nachzuvollziehen.

Darüber hinaus möchte ich in diesem Sinne darauf verweisen, dass nicht die von Diskriminierung (wie Rassismus, Heterosexismus etc.) betroffenen Subjekte selbst im Mittelpunkt der Forschung stehen, sondern vielmehr sind die Kämpfe gegen Diskriminierungsmechanismen die Grundlage für die vorliegende Arbeit.²⁴ Demgemäß werden die (Alltags-)Strategien und Praktiken der Subjekte betrachtet. Denn dies verstehe ich als politische und soziale Praxis, die zur Weiterentwicklung kritischer Gender- und Queer-Theorien und zu (queer-)feministischen Bewegungen beitragen kann (vgl. Lorey 2012a: 146f.).

23 Einen taktischen Umgang mit Kategorien und identitären Zuweisungen diskutiere ich in 4.1.3.

24 Damit schließe ich mich Isabell Lorey an, die dies für jegliche feministische Forschung fordert (2012: 38).

3.5 Verschränkung von Feld und Forscher_in

Wie gestaltete sich meine Verschränkung mit dem Feld konkret?²⁵ Im Folgenden steht dieses Anders-Werden im Zentrum, die Diffraktionen, die in dieser Intraaktion auftraten (vgl. Bath u.a. 2013: 7).

Um mich selbst als Teil dieser Forschung und dieser Räume sichtbar zu machen und um dieser Verschränkung auch sprachlich Ausdruck zu geben, schreibe ich mich durch die Ich-Perspektive in den Text ein, was mit mit herkömmlichen Konventionen der Distanzierung (vgl. z.B. Flick 2004: 281ff.) in wissenschaftlichen Qualifikationsschriften bricht. Auch verarbeitete ich beispielsweise eigene Irritationen oder persönlich-biografische Erlebnisse, wenn sich dies dem Erkenntnisgewinn zuträglich zeigte. Diese Entscheidung beruht auf meinem Wissenschaftsverständnis in Anlehnung an feministische Objektivitätskritik und ergibt sich folglich aus meinem theoretischen Zugang (vgl. 1.1). Natürlich mangelte es während meiner Forschung häufig an Distanz zum Forschungsgegenstand. Dies verstehe ich jedoch keinesfalls als Defizit, sondern stellt insbesondere eine Stärke der vorliegenden Forschung dar. Wie post-/dekoloniale Theorien aufgezeigt haben, produziert der scheinbar neutrale wissenschaftliche Blick auf das Andere und Marginale Otherring-Prozesse, durch die sich die Norm wie auch die Nicht-Norm konstituieren (vgl. Said 2012; Spivak 2014). Mich selbst im Text sichtbar zu machen, versteht sich als Versuch, solchen Otherring-Prozessen weniger Vorschub zu geben. Irritationen, die mit diesem Schreibstil und den Stilbrüchen einhergehen – hervorgerufen durch den Wechsel zwischen der Ich-Perspektive und der unsichtbaren Perspektive der forschenden Person – sind Teil dieses Vorgehens. In meinem Soziologie-Studium erlernte ich das wissenschaftliche Schreiben, jedoch kein Werkzeug, mit ebenjenen Konventionen zu brechen. Folglich musste ich erst einen eigenen Weg finden, mich in den Text einzuschreiben: einen wissenschaftlichen Schreibstil aus der Ich-Perspektive, der wiederkehrende, gewollte Stilbrüche aufweist.

Die Ich-Perspektive wählte ich auch, um textlich kenntlich zu machen, dass ich selbst meine Position nicht als Außenperspektive wahrnehme. Denn vielmehr begreife ich mich aufgrund meines sozialen Hintergrunds noch immer selbst als Teil des Marginalen. Die Wahl dieses Schreibstils ist demnach auch in meiner eigenen Subjektposition zu suchen. Als Tochter eines jugoslawischen Fischzüchters (sog. Gastarbeiter) und einer deutschen Arbeiterin geboren, weise ich nach der gängigen soziologischen Definition²⁶ einen Migrationshintergrund auf, der jedoch auf den ersten Blick nicht sichtbar ist, sich jedoch auf vielfache Weise in meinem Alltag immer wieder bemerkbar macht. Mein Familienhintergrund kann letztendlich als untere Schicht verstanden werden, insbesondere nach der Scheidung der Eltern, als meine Mutter uns zwei Kinder allein großzog. Spezifische Sprache, Codes und Umgangsweisen musste ich mir später im Studium erst aneignen, denn mit meinen verkörperten Gewohnheiten (erlernt am

25 Weitere konkrete Beispiele meiner Involviertheit in die betrachteten Räume finden sich im Abschnitt 5.1.1.

26 Laut statistischem Bundesamt haben Menschen einen Migrationshintergrund, wenn die selbst oder zumindest ein Elternteil nicht die deutsche Staatsbürgerschaft bei Geburt hatten (vgl. Statistisches Bundesamt 2021).

Existenzminimum) kommt es auch heute noch in akademischen Kontexten zu Irritationen. Im katholischen Ländlichen aufgewachsen, verschlug es mich als nicht-binär-geschlechtliche, pansexuelle Person recht bald zunächst in die nächste Großstadt, dann mit Volljährigkeit nach Berlin, wo mir durch die Hilfe von Bafög, Stipendien und (wahl-)familiärer Unterstützung die Promotion ermöglicht wurde. Statistisch gesehen, dürfte ich noch nicht einmal das Abitur geschafft haben. Für das Recht, das Gymnasium besuchen zu dürfen, kämpfte ich sehr lange u.a. auch gegen die Vorbehalte meiner Familie. Noch nie hatte ich das Gefühl, in die akademische Welt zu gehören. Das Gefühl anders zu sein, nicht respektiert oder nicht ernst genommen zu werden, sind Erfahrungen, die sich sehr früh in meinen Körper eingeschrieben haben und die mich noch immer so oft ohnmächtig fühlen lassen. Queere Räume gaben mir die Möglichkeit des Rückzugs, des Durchatmens, verstanden zu werden, ohne sich erklären zu müssen und mich auszuprobieren. Während meiner Promotion vollzog ich einen eigenen Findungsprozess mit und in queeren Räumen. Ich lernte meine Andersheit zu schätzen und wie es ist, dazu zugehören. Aber auch in queeren Räumen ist mir das Gefühl, fehl am Platz zu sein, begegnet, wenn ich den Eindruck bekam, nicht queer genug, nicht lesbisch genug, nicht ›zenig‹ genug oder aber auch zu akademisch zu sein. Solche Eindrücke verweisen aber auch auf die Wirksamkeit von szene-internen Normen in diesen Räumen, was ich an späterer Stelle in dieser Studie aufgreife. Nach Handlungsfähigkeit in Praktiken derjenigen zu suchen, welchen diese abgesprochen wird, stellt vor meinem Hintergrund sicherlich keinen Zufall dar. Darauf, dass die eigene Biografie die Beschäftigung mit einem Thema und theoretische Bezüge beeinflusst, verweist beispielsweise auch Joris Gregor (2021). Gregor argumentiert, dass die Erfahrungen der_des Forscher_in auch den Zugang und die Auswahl der Forschungsinstrumente beeinflusst. Demnach steht meine Wahl eines queer-feministischen und objektivitätskritischen Zugangs auch vor dem Hintergrund eigener biografischer Erfahrungen von Ungleichbehandlung, Ausgrenzung und Stigmatisierung.

Zwar kenne ich auch den Blick vom Zentrum in die Peripherie, schließlich kam ich als weiße Person in Europa zur Welt und gehöre zu den Bildungsgewinner_innen, dennoch teile ich kaum die Perspektive des allwissenden männlichen Blicks des Bürgertums. Meine biografischen Erfahrungen bieten daher einen großen Schatz, denn sie lassen mich empathisch und vor einem gemeinsamen Sinnhorizont mit den Befragten interagieren und bieten mir ein breites Vokabular für die Interpretation der Praktiken von Un_Bestimmtheit. Darüber hinaus spielt es auch eine Rolle, dass viele Befragte wie auch die Teilnehmenden der queeren Räume ein ähnliches Alter hatten wie ich, denn kaum traf ich Menschen mit einer größeren Altersdifferenz von mehr als zehn Jahren im Feld (während der Feldforschung war ich Anfang dreißig). Insbesondere aufgrund des gemeinsamen Sinnhorizonts fiel es mir einfach, mit den Befragten in Verbindung zu treten und sie für ein Gespräch zu gewinnen. Nicht selten erkannte ich Parallelen zwischen deren Erzählungen und eigener Biografie, was mich jedoch meist stutzig machte, denn nicht selten teilten wir Marginalisierungserfahrungen, nicht unbedingt aufgrund eines ähnlichen Familienhintergrundes, jedoch aufgrund des gemeinsamen sogenannten Andersseins. Sehr schnell waren Befragte bereit, über persönliche Erlebnisse zu berichten. Unser geteilter Lebensraum und meine oftmals auch optische Ähnlichkeit schien mir einen Vertrauensvorschuss zu geben. Auch wenn mein Hintergrund im akademischen Feld

vielleicht auf Reibung stößt, verschaffte er mir doch für diese Forschungsarbeit einen nicht zu verkennenden Vorteil.

Meine doppelte Positionierung im Forschungsfeld stellt keine Rarität dar, denn häufig studieren Teilnehmende queerer Räume.²⁷ In queeren Räumen zeigt sich eine starke Verschränkung zwischen dem Forschungsfeld und der Gender Studien bezüglich politischer Ansprüche, Inhalte, Forderungen und theoretischer Bezüge. In queeren Räumen in Berlin lässt sich zum Teil nur schwer zwischen Aktivismus und Wissenschaft trennen, da in den betrachteten Räumen feministische und queere Theorien rezipiert, diskutiert und (weiter-)entwickelt werden, aber auch weil es nicht unüblich ist, dass Feldproduzent_innen aktivistischen wie auch wissenschaftlichen Tätigkeiten nachgehen.²⁸ Beide Felder speisen sich gegenseitig, sie interferieren. Dass ich auch in universitären Kontexten situiert bin, ist daher nicht als widersprüchlich zu meiner Feldteilnahme aufgefasst worden, auch wenn ich durchaus mit den Vorbehalten gegenüber Wissenschaft und dem darin eingeschriebenen Machtverhältnis konfrontiert wurde. So wurde ich mit der Kritik an Wissenschaft als elitär und als den privilegierten Positionen in der Gesellschaft vorbehaltenes Berufsfeld konfrontiert. Beispielsweise ist mir noch sehr gut ein Gespräch mit Hazel, einer szenebekanntem, langjährigen Performerin, im Backstage bei *Wigstöckel* (vgl. Protokoll 11.10.14, zu *Wigstöckel* auch 5.1.1) in Erinnerung, bei dem ich ihr von meiner Promotion erzählte. Zwar kritisierte sie Wissenschaft mit der Elfenbeinturm-Metapher, dennoch war sie mir wohlgesonnen und bot sich sogar für ein Interview an. Sie merkte an, dass sie es wichtig findet, dass insbesondere »Leute von uns« solche Forschungen durchführen und »unsere« Inhalte in die Öffentlichkeit tragen. Dies deutet auf die Bereitschaft im Feld hin, mit Wissenschaft zusammenzuarbeiten, um sie womöglich zu verändern. Auch zeigt Hazels Reaktion, dass ich Teil des Feldes bin und auch so wahrgenommen werde. Hierbei sei zudem angemerkt, dass ich aufgrund meines sozialen Hintergrundes noch immer keinen akademischen Habitus vorweise und gehe daher davon aus, dass ich nicht als Akademiker_in wahrgenommen werde. Hinzu kommt, dass ich mich selbst als queer verorte, selbst auf queeren Bühnen performe, was der Vorstellung einer Beobachtungsperspektive widerspricht und mich klar als Teil des Feldes markiert. Ich hatte mehrmals die Erfahrung gemacht, dass ich in mir nicht oder kaum vertrauten

27 Zwar habe ich keine quantitative Erhebung durchgeführt, dennoch lässt sich dies zum einen aus der Problematik während meiner Forschung schließen, Menschen zu finden, die keinen Abiturabschluss (oder ein Äquivalent) haben. Dies kann jedoch auch auf andere Faktoren zurückgeführt werden (vielleicht hatte ich einfach nur Kontakt mit einem spezifischen Teil der Szenen). Jedoch deuten zum anderen auch die Ergebnisse der LesMigras-Studie darauf hin, die eine deutschlandweite Erhebung mit lesbischen und bisexuellen Frauen und trans* Personen durchführte und bei der 63,2 Prozent angaben, mindestens Abitur zu haben (LesMigras 2012). Zum Vergleich: 2015 erwarben 34 Prozent des Gesamt-Jahrgangs der allgemeinbildenden Schulen die allgemeine Hochschulreife (vgl. Statistisches Bundesamt 2017). Zudem habe ich insgesamt den Eindruck erhalten, dass der Bildungsgrad in queer-feministischen Räumen in Berlin tendenziell höher ist als in nicht aktivistischen schwul-lesbischen Zusammenhängen. Dies kann ich jedoch nicht mit Zahlen belegen. Eine Studie des DIW belegte jedoch 2020 den durchschnittlich höheren Bildungsgrad unter LSBTQI*-Menschen in Deutschland (vgl. de Vries u.a. 2020).

28 Anekdotisch lassen sich solche Überschneidungen verfolgen, wenn beispielsweise nach einem Besuch von Judith Butler im Theater »HAU Hebel am Ufer« (29.4.18) Fotos von Queeraktivist_innen zusammen mit der Philosophin in sozialen Online-Netzwerken ausgetauscht werden.

Räumen zwar zu Beginn unsicher war, dennoch aber das Gefühl hatte, bei Betreten des Raumes als zugehörig identifiziert zu werden. So ist es mir beispielsweise beim ersten Besuch des *Wagenplatzes am Karpfenteich* (vgl. Protokoll 3.10.15) oder im *f.a.g. Infoladen* ergangen: Menschen sehen mich nur kurz an, als würden sie überprüfen, ob ich richtig bin (oder ob sie mich kennen) und unterhalten sich dann weiter (vgl. Protokoll 26.7.17). Von Hazel wurde ich als jünger wahrgenommen, als ich tatsächlich war, ein Umstand, den ich gewohnt bin. Dies wurde mir auch nach dem Interview mit Ada bewusst, die mich als deutlich jünger ansprach. Sie selbst war 42 Jahre alt und Hazel schätzte ich auf Anfang 50. Ada beschrieb ausführlich ihre Erfahrungen als »ältere Person« in queeren Räumen, da sie nicht davon ausging, dass ich ihre Erlebnisse nachvollziehen könne. Anstelle der Frage nach einem Feldzugang, stellte ich mir nach der Begegnung mit Hazel die Frage nach den Erwartungen des Feldes an mich und meine Forschung und inwieweit ich selbst versuche, eben solchen Erwartungen gerecht zu werden oder inwieweit solche Erwartungen meine Theoriebildung beeinflussen. Mein Drang, dem Feld etwas zurück zu geben, ist sehr stark ausgeprägt.

Aufgrund meiner Verschränkung mit dem Feld stellte ich mir die Frage, ob meine Position als Organisator_in den Blick verstellt für weniger involvierte Erfahrungen. Wie blickt das Publikum auf die queere Show? Was nehme ich nicht wahr, wenn ich selbst auf der Bühne stehe? Um verschiedene Perspektiven einzunehmen, wechselte ich zwischen dem Besuch von queeren Räumen als Zuschauer_in und der Vorbereitung und Durchführung von Projekten. So war es mir möglich, queere Räume auch aus Sicht des Publikums (wie etwa bei Bühnenshows) wahrzunehmen und dennoch stets Mitproduzent_in dieser Räume zu bleiben, hinter die Kulissen zu blicken und hierbei auch die Strukturen und Praktiken des Organisierens zu protokollieren. Beispielsweise meldete ich mich bei *Wigstöckel* für die Schicht, den Backstage-Eingang zu kontrollieren. Von dort aus hatte ich einen ruhigen Blick auf die Veranstaltungshalle sowie die Bühne und zudem darüber, wer Zugang zum Backstage hatte. Oder beispielsweise übernahm ich Barschichten bei Unterstützungsveranstaltungen (»Soli-Events«), bei denen Geld für politische Projekte gesammelt wurden und konnte mir einen Überblick über die Besucher_innen und deren Umgangston machen. Solche Aufgaben verschafften mir eine fixe Position im Raum, von der aus ich einen Überblick über das Geschehen hatte und zugleich aber auch Teil davon war. Mir war wichtig, gerade nicht allein Daten aus dem Feld zu generieren, sondern ich unterstützte die Organisation und investierte in die Erhaltung queerer Räume durch meine ehrenamtliche Arbeit. Zudem bekam ich über meine Schicht am Backstage-Eingang Zugang zum Backstage-Bereich und konnte zwischen Publikums- und Backstage-Seite wechseln. Auf diesem Weg lernte ich weitere Künstler_innen kennen, wusste, was in der Organisation schief lief, wie dies gelöst wurde und wie unterschiedlich die Dynamiken vor und hinter der Bühne sind. Mit der Übernahme kurzer Schichten wählte ich einen Weg, der keine reine Beobachtungsrolle ist, dafür wird mir aber eine andere Insider-Perspektive eröffnet, die ich sonst nicht gehabt hätte. Zusätzlich begab ich mich aber auch auf Veranstaltungen als reine_r Teilnehmer_in als Teil des Publikums. Folglich wechselte meine Funktion zwischen Gast, helfender Hand und Organisator_in. Ich fühlte mich nie völlig fremd in queeren Räumen, wenn ich auch in bestimmten Räumen durchaus verunsichert und unbekannt war, z. B. in trans* dominierten Räumen wie etwa auf der Geburtstagsfeier des Vereins *TransInterQueer (TriQ)* (vgl. Protokoll 17.9.16) oder

aufschwulen Partys (vgl. Protokoll 8.10.16). Mein Wissen über Verhaltenscodizes half mir aber auch hierbei.

Mein steter Aktivismus (vor und im Laufe der Studie) hatte meine Position innerhalb der Szene verändert. Insbesondere bei der Analyse meiner Beobachtungsprotokolle wurde mir bewusst, dass ich im Laufe der Studie nicht zu verkennendes scene-internes Kapital akkumuliert hatte. Ich erfuhr Wertschätzung für meinen Aktivismus. Beispielsweise konnte ich bei *Wigstöckel* an der sehr langen Schlange vorbei laufen und den Hintereingang nehmen, weil ich dort während der Show arbeitete (vgl. Protokoll 8.10.16). Dabei entging mir jedoch das Erlebnis der Gäste, wie etwa das lange Anstehen vor dem Eingang, das Warten, bis es losgeht oder die Neugier, wie es wohl im Backstage aussieht. Auch fiel mir auf, dass mir besonders zum Ende meiner Studie jüngere Aktivist_innen zunehmend anders begegneten, zum Beispiel als ich nach Erhebung an einem Treffen teilnahm und als »alter Hase des *tCSD*« vorgestellt wurde. In einem anderen Kontext wurde ich gezielt um Rat gefragt, wie mit Streitigkeiten umgegangen werden sollte oder wie ich diese oder jene Situation einschätzen würde. Mit gewonnenen Erkenntnissen wirkte ich auf das Feld. Die Erfahrung, dass meine Meinung kaum hinterfragt wird oder ich explizit um eine Einschätzung gebeten werde, machte ich erst sehr spät im Forschungsprozess, doch diese Veränderung spürte ich und machte mich auch ein bisschen stolz. Sich aktivistisch in queeren Räumen einzubringen geht mit spezifischem Wissen, Privilegien (z.B. auf der Gästeliste stehen) und Zugängen (z.B. zum Backstage) einher, was insbesondere meine Wahrnehmung im Feld strukturierte. Dass ich über meinen Aktivismus scene-internes Kapital erlangte bzw. dass ich dadurch bekannter wurde, ist mir beispielsweise besonders bewusst geworden, als mich einmal zum Ende der Materialerhebung eine Person – die meine Begleitung kannte – auf eine vorhergehende Party ansprach (vgl. Protokoll 2.8.17). Er bedankte sich bei mir für das Organisieren, weil er die Show so klasse fand und betonen wollte, dass es wirklich eine gelungene Party war. Ich war Hauptorganisator_in der *Mash Up! Party*, wo ich auch die Acts zusammen mit zwei anderen Personen angekündigt hatte. Daher wurde ich wiedererkannt. Er berichtete mir davon, wie er mit Freund_innen schon frühzeitig in der langen Schlange anstand und wie atemberaubend der Star des Abends war. Dagegen erinnerte ich mich vor allem an meine anstrengende Awareness-Schicht (vgl. 6.1.1) und wie chaotisch die Vorbereitungen diesmal verlaufen waren. Diese Diskrepanz der Erzählungen machte mir deutlich, wie stark meine Beteiligung meinen Blick beeinflusste. Ich saß nicht im Publikum, sondern hinter den Kulissen und Schauplätzen. Ich interferier(t)e mit dem Feld.

Um aber auch an inkorporiertes Wissen zu gelangen und um es produktiv zu nutzen, war es mir wichtig, mich viel über meine Erkenntnisse auszutauschen. Welche Selbstverständlichkeiten und welches Vokabular sind scene-typisch und müssen im Wissenschaftskontext erklärt werden? Um z.B. über solche Fragen zu sprechen, interpretierte ich, wie üblich für die Grounded Theory, mein Material mit anderen, auch feldfremden, Forschenden in Kolloquien, Netzwerken und auf Konferenzen. Darüber hinaus begab ich mich in vier verschiedene Interpretationsgruppen jenseits der Universität verschiedener akademischer sowie aktivistischer Kontexte. Immer wieder diskutierte ich einzelne Ideen und Interpretationen mit Aktivist_innen in meinem Umfeld (z.B. Arbeitskolleg_innen im *SilverFuture*, Mitaktivist_innen diverser Veranstaltungen und Demonstrationen). Zum Ende meiner Forschung entschied ich mich, bis zur Fertigstellung mei-

ner Dissertation nicht mehr an queeren Räumen zu partizipieren, um eine räumliche Distanz zu erlangen – eine Entscheidung, die meine Perspektive tatsächlich erweiterte und vor allem eigene Gefühlslagen neutralisierte. Zum hier festgehaltenen Ergebnis (siehe hierzu 5.2.2) kam ich durch die Diskussion meiner Theoretisierung davon im Wissenschaftskontext.

Stellenweise nicht ganz unproblematisch zeigte sich meine eigene Involviertheit beispielsweise hinsichtlich der Frage, ob private Gespräche und Informationen, die mir Freund_innen übermittelten, mit in die Forschung eingehen sollten. Ich entschied mich dazu, auch solche Informationen anonymisiert zu verwenden. Selten sind mir wichtige Informationen nur aus einer Quelle begegnet. Auch ging ich recht schnell dazu über, mein Wissen, das ich mir bereits vor der Forschung angesammelt hatte, als Hintergrundfolie zu nutzen, um damit Erfahrungen während meiner Forschung abzugleichen. Es ist schließlich kaum möglich, bereits gemachte Erfahrungen auszublenden. Durch meine Verschränkung mit dem Feld war es mir möglich, es in seiner Tiefe zu erfassen. Dies habe ich auch dadurch erfahren, dass wenn ich vor einem Interview von eigenen Bühnenerfahrungen einer Drag-Tanz-Performance berichtete, das folgende Interview spürbar auf einer vertrauensvollen Basis erfolgte. Allerdings ist es wichtig, hierbei die Möglichkeit von sozial erwünschtem Antwortverhalten mitzudenken.²⁹

29 Siehe z.B. meine Vermutung der sozialen Erwünschtheit des Antwortverhaltens beim Interview mit Esra (4.1.3).

4 Subjektive Praktiken

Diese Arbeit stellt die Frage danach, wie Handlungsfähigkeit aus den Leerstellen des Diskurses, aus Orten der sozio-ontologischen Un_Bestimmtheit, hervorgeht. Dieses Kapitel widmet sich der Frage, wie in subjektiven Praktiken Handlungsfähigkeit mit transformativem Potenzial entsteht. Subjektive Praktiken verstehe ich als solche, die – im Gegensatz zu kollektiven Praktiken, die ich im darauffolgenden Kapitel fokussiere – von einzelnen Subjekten ausgeführt werden. Subjektive Praktiken von Un_Bestimmtheit stellen spezifische Antworten von Subjekten dar, um mit der sozio-ontologischen Un_Bestimmtheit umzugehen oder aber auch um Spielräume für sich zu nutzen, die sich aus der sozio-ontologischen Un_Bestimmtheit ergeben können. Wie sich zeigen wird, können subjektive Praktiken auch Arbeit an der Identität und für die Identität darstellen, um zu überleben oder gehört bzw. gerade nicht gesehen oder nicht gehört zu werden. Ziel dieses Kapitels ist es, subjektive Praktiken von Un_Bestimmtheit zu porträtieren. Ausgangspunkt meiner Betrachtungen ist ein performatives, relationales Verständnis von Handlungsfähigkeit, das nach den Dynamiken fragt, aus welchen sie hervorgeht (vgl. 2.3). Eine so verstandene performative Konzeption von Handlungsfähigkeit ermöglicht es, Handlungsfähigkeit als sich selbst produzierend zu denken.¹ Daran schließt sich die Frage nach dem Wie der Herstellung von Handlungsfähigkeit an. Während dieses Verständnis davon ausgeht, dass Handlungsfähigkeit stets in Praktiken entsteht, hat die nähere Analyse gezeigt, dass sie nicht immer erfüllt werden kann. Das nun folgende Kapitel richtet den Blick auf die Dynamik des subjektiven Taktierens und arbeitet die Phänomene Körper, Identität und Subjektposition als zentral für die Form der gefühlten Handlungsfähigkeit heraus, aber auch die Situation und die Beteiligten sind hierbei wichtig.

Fünf Formen von subjektiven Praktiken von Un_Bestimmtheit konnten identifiziert werden. In diesen Praktiken entsteht gefühlte Handlungsfähigkeit folglich mittels zwei verschiedener Taktiken. Insgesamt zeigt sich, dass alle fünf Formen der Praktiken entweder der einen oder der anderen Taktik folgen. Die betrachteten subjektiven Praktiken von Un_Bestimmtheit können als Taktiken im Sinne Certeaus (1988) verstanden werden,

1 Nähere Ausführungen zum Gedanken einer »regenerating agency« bei Butler siehe auch Kim (2007: 103).

um mit der sozio-ontologischen Un_Bestimmtheit umzugehen und Handlungsfähigkeit zu fühlen. Im Taktieren entstehen spezifische Artikulationen von Identität², d.h. die subjektive Interpretation einer Anrufung. Diese Theoretisierung wird in 4.2 vertieft. Die nun betrachteten fünf verschiedenen Formen subjektiver Praktiken produzieren gefühlte Handlungsfähigkeit über ihre taktische Nutzung, um Sichtbarkeit oder Unsichtbarkeit herzustellen, um im hegemonialen oder queeren Diskurs zu erscheinen oder aber um Schutz in der Unsichtbarkeit, im Nicht-Erscheinen, zu finden. Die betrachteten Praktiken können bestärken oder die Möglichkeit für eine bessere Zukunftsantizipation eröffnen. Dann vermitteln diese Praktiken die Vorstellung davon, die Kontrolle über die Situation zu haben oder zeigen verschiedene Handlungsoptionen auf. Gefühlte Handlungsfähigkeit stellt sich folglich über das taktische Anstreben zur gefühlten Kontrolle einer Situation her. Sie ist eine spezifische Form von Handlungsfähigkeit, die sich dadurch auszeichnet, dass sich die Subjekte aufgrund der Ausführung dieser fünf Praktiken situativ bestärkt fühlen oder besser ihre Zukunft antizipieren können. Sich handlungsfähiger zu fühlen, zeigt sich als sehr relevant aus der Perspektive der Subjekte. Dieser Aspekt in der Produktion von Handlungsfähigkeit kann daher nicht vernachlässigt werden und erhält in dieser Arbeit durch den Begriff der gefühlten Handlungsfähigkeit Gewicht. Folglich fasst gefühlte Handlungsfähigkeit den Moment der Bestärkung³, wenn sich die Subjekte selbst handlungsfähig fühlen. Es sind Alltagspraktiken, die taktisch eingesetzt werden können, performativ wirken, um im Diskurs (nicht) zu erscheinen.

Bevor ich zu den fünf Formen subjektiver Praktiken komme, erkläre ich den Begriff der subjektiven Praktiken. Nach dieser Begriffsbestimmung gehe ich im Teilkapitel 4.1 auf fünf subjektive Praktiken ein. Im Teilkapitel 4.2 fasse ich schließlich die gewonnenen Erkenntnisse der vorangegangenen Analyse zusammen, theoretisiere sie und ziehe Rückschlüsse für die Bestimmung von gefühlter Handlungsfähigkeit.

Die Wahl des Begriffs ›subjektiv‹ (für **subjektive Praktiken**) geht auf zwei Überlegungen zurück. **Erstens** ziehe ich ›subjektiv‹ dem Begriff ›individuell‹ vor, um der herkömmlichen Gegenüberstellung von kollektiv und individuell zu widersprechen. Denn diese Arbeit gliedert sich durchaus entlang diesem theoretischen Dualismus, meine abweichende Wortwahl impliziert jedoch zugleich eine kritische Bezugnahme. Zum einen geht die Trennung dieser Betrachtungsebenen Überlegung hervor, Subjekte und ihre Praktiken selbst sprechen zu lassen – hierfür bieten sich Einzelfallanalysen auf der Ebene des Subjekts an. Zum anderen ermöglicht diese Trennung die Betrachtung von Praktiken in situ und ihre Auswirkungen auf Subjekte und auf Kollektivität zu untersuchen.

2 Mit dem Begriff der Artikulation referiere ich auf Stuart Hall (vgl. 2.2).

3 Ulrich Bröckling umreißt *Empowerment* als Selbstoptimierung, ein Unterfangen, die Kontrolle über das eigene Leben zu erreichen, was immer auch ein nicht enden wollendes Unterfangen ist, da der Bedarf von *Empowerment* durch den Neoliberalismus geschaffen wird (vgl. Bröckling 2003: 323–344). In der vorliegenden Arbeit stehen mit den Praktiken von Un_Bestimmtheit jedoch potenziell von Diskriminierung Betroffene im Fokus, die sich durch den Versuch, Räume zu schaffen, in denen weniger Diskriminierung passiert, einen Rückzugsraum aneignen. Es geht folglich um Strategien des Überlebens, was eine von Bröckling nicht mitgedachte Dimension darstellt. Dennoch ziehe ich den Begriff der Bestärkung dem des *Empowerments* vor.

Die Praktiken der Subjekte nehmen eine Scharnierfunktion ein, sie bilden den Brückenschlag beider Ebenen, da kollektive Strukturen in der Subjektivierung verkörpert werden und maßgeblich die Subjektwerdung mitbestimmen. **Zweitens** steht die Wortwahl in Kontinuität mit dem hier zugrundeliegenden Subjektbegriff. Der Ausdruck ›subjektiv‹ rekurriert auf das in 2.2 beschriebene Butlersche Subjektverständnis. Praktiken der Un_Bestimmtheit dort zu suchen, wo Subjekte mit sozio-ontologischer Un_Bestimmtheit umgehen oder sie nutzen, richtet meinen Blick in diesem empirischen Kapitel darauf, wie von Subjekten in queeren Räumen mit normativen Anrufungen umgegangen wird.

Das Spezifische an den subjektiven Praktiken, die hier betrachtet werden, ist, wie sich zeigen wird, dass sie gekoppelt sind an die Subjektposition und den Körper der Subjekte und sich daher auch als identitätsbezogene Praktiken markieren lassen: Nicht jedes beliebige Subjekt kann sie vollziehen, sie sind nicht austauschbar. Im darauffolgenden Kapitel (5) werden schließlich **kollektive Praktiken** nach der Entstehung von Handlungsfähigkeit befragt. Kollektive Praktiken zeichnen sich zum einen aus durch ihre Quantität, denn sie werden in queeren Räumen in verschiedenen Varianten von unterschiedlichen Subjekten gehäuft vollzogen. Wie sich im darauffolgenden Kapitel zeigen wird, entfalten die kollektiven Praktiken dabei eine gemeinsame Logik. Das Spezifische der kollektiven Praktiken ist zum anderen, dass sie austauschbar sind, denn sie sind nicht an spezifische Subjektpositionen oder die Identität der ausführenden Subjekte gebunden. Letztendlich stellen sie kollektive Lösungen dar, wenn das Kollektiv als ein serielles (vgl. Young 1994) verstanden wird (vgl. 2.5).

4.1 Fünf Formen subjektiver Praktiken der Un_Bestimmtheit

Eine unmögliche Position im Diskurs einzunehmen bedeutet für viele Subjekte, steten Fehlanrufungen⁴ ausgesetzt zu sein. Subjekte entwickeln unterschiedliche Praktiken, um mit dieser Leerstelle umzugehen. Wie sich im Folgenden zeigen wird, machen Menschen mit Praktiken von Un_Bestimmtheit in den betrachteten queeren Räumen häufig Erfahrungen von Bedrohung der Subjektposition auf mehrfache Weise. Dies muss jedoch nicht notgedrungen offenkundig Angst produzieren. Denn diese spezifische Verwundbarkeit oder das Gefährdetsein muss von den Subjekten nicht unbedingt als solches wahrgenommen oder artikuliert werden. Beispielsweise zeigt eine nähere Betrachtung von Mehrfachdiskriminierung, dass Betroffene sich oft nicht dieser Belastung bewusst sind. Dies ist auch ein Ergebnis der Studie zu Gewalt- und (Mehrfach-)Diskriminierungserfahrungen von lesbischen, bisexuellen Frauen und Trans* in Deutschland: »Ein Effekt *multipler* Diskriminierungen scheint zu sein, dass eine Gewöhnung an Diskriminierungspraxen einsetzt.« (LesMigras 2012: 3, Herv. EM) Diskriminierung wird nicht als solche erkannt, da sie zum Alltag gehört. Eine solche Gewöhnung bzw. Habitualisierung kann mit Praktiken einhergehen, die Subjekte entwickeln, um einen Umgang mit ihrer Verwundbarkeit zu finden. Logisch erscheint es, dass Subjekte, die viel Instabilitäten im Lebenslauf aufweisen, andere Praktiken entwickeln als Menschen,

4 Siehe zum Begriff ›Fehlanrufung‹ 2.2.

die weniger entsprechende Erfahrungen gemacht haben. Spezifische Lebenslagen erfordern spezifische Praktiken. Prekärsein und Prekarität gehen für manche Subjekte mit einer unmöglichen Position im Diskurs einher, dann handelt es sich um marginalisierte Subjekte, die hegemonial-diskursiv nicht repräsentiert werden. Solche Positionen gehen meist ebenso mit entsprechenden sozio-strukturellen Positionierungen an den sozialen Rändern einher und sind folglich besonders von Prozessen der Prekarisierung betroffen. Dennoch überleben diese Subjekte, wenn sie Praktiken entfalten, die ihnen das Überleben sichern: Praktiken der Un_Bestimmtheit können solche Praktiken sein.

Praktiken der Un_Bestimmtheit – subjektive wie kollektive – sind in diesem Sinne Überlebenspraktiken, in ihnen spiegeln sich alle drei Dimensionen des Prekären, sie verhandeln das Prekärsein, reagieren auf Fehlanrufungen oder wollen sich der Prekarität vor dem Hintergrund von Prekarisierungsprozessen verweigern. Sie changieren zwischen Fremd- und Selbstpositionierung, arbeiten gegen die Angst, verletzt zu werden, und suchen sich Wege, die eigenen Arbeits- und Lebensverhältnisse zu sichern oder zu verbessern. Oftmals ist all dies nicht voneinander zu trennen. Daher drückt der Unterstrich in ›Un_Bestimmtheit‹ nicht nur die Oszillation zwischen Bestimmt- und Unbestimmt-Werden im Diskurs aus, sondern er stellt auch die Suchbewegungen dieser Praktiken dar. Es ist einerseits die Suche gegen und für die Unsicherheiten aufgrund der Prekarisierung und andererseits auch die Suche zur diskursiven Eindeutigkeit und nach Repräsentation – nicht selten bei simultanem Infragestellen dieser Suche. Praktiken der Un_Bestimmtheit entstehen aus unmöglichen Diskurspositionen, zugleich verhandeln sie aber auch diese Position, reproduzieren oder verschieben sie, stellen neue eindeutige Positionen her, denn die Subjektposition ist Ursprung und Ergebnis der Praktiken. Es handelt sich folglich um Praktiken der Bestimmtheit und Unbestimmtheit zugleich – ihr besonderes Charakteristikum ist die Oszillation und Widersprüchlichkeit. Die Subjektwerdung vollzieht sich in Praktiken und stellt immer auch ein Gegendert-, Rassifiziert- und Klassifiziert-Werden dar, ein Bestimmt-Werden (vgl. Bath u.a. 2013: 15). Zugleich ist die Subjektivierung aber auch ein Unbestimmbar-Werden (ebd.), da das Subjekt immer wieder verzeitlicht aus den Relationen des Diskurses entsteht, d.h. keine Konstante darstellt. Die Oszillationsbewegung zwischen Unbestimmtheit und Bestimmtheit zeigt sich in verschiedenen subjektiven Praktiken – wie beispielsweise am deutlichsten im taktischen Changieren zwischen identitärer oder geschlechtlicher Unbestimmtheit und Bestimmtheit oder verschiedener Identitäten (vgl. 4.1.3). Ebenso zeigt sich die Herstellung von sozio-ontologischer Bestimmtheit durch die Herstellung einer Sprechposition in der Betonung des *being different* (vgl. 4.1.1) oder der Reinterpretation (vgl. 4.1.2). Die Oszillation bzw. der Unterstrich fasst all solche Bewegungen.

Obwohl Menschen mit Praktiken von Un_Bestimmtheit in den betrachteten queeren Räumen häufig prekär leben und oftmals mehrfach von Diskriminierung betroffen sind, entsteht Handlungsfähigkeit. Denn mit einem Butlerschen Verständnis von Handlungsfähigkeit entsteht sie immer auch als Effekt von Macht. Wer schon einmal eine solche queere Party besucht hat und sich von dem Sich-selbst-Feiern anstecken hat lassen, versteht die Überlegung, nach Handlungsfähigkeit in ebenjenen Räumen zu suchen. Denn auch wenn manche Menschen, die sich in queeren Räumen bewegen, marginalisiert sind als unmögliche Subjekte, scheinen sie dennoch nicht zu verstummen. Das Antreffen von spezifischen Praktiken besonders marginalisierter Positionen legt die nähere Betrachtung

tung von queeren Räumen nahe, um zu verstehen, wie sich Handlungsfähigkeit herstellt. Dieses Spezifische der Biografien, Lebenslagen, Körper und Identitäten der Subjekte, die in diesem Kapitel sprechen, zeigt sich in ihren Praktiken. Letztere lassen sich am besten vor dem Hintergrund ihrer prekären Geschichten interpretieren.

Das Prekäre ist Bedrohung und Zwang zugleich und es kann neue Möglichkeiten des Lebens eröffnen. Susanne Völker betrachtet Handlungsmuster junger Erwachsener in unsicheren Arbeits- und Lebenssituationen im Zuge der Prekarisierung und macht diesbezüglich einen »Habitus sozialer Unbestimmtheit« aus (Völker 2013: 190). Dies bezeichnet ein Praxismuster, das vor allem von jüngeren Menschen gelebt wird und sich durch »Situativität, Gelegenheitsbezug der Orientierungen und durch temporäre Arrangements« auszeichnet (Völker 2013b: 190). Folglich entstehen neue Habitualisierungen, um sich in der Lebenssituation zurechtzufinden, was Völker als Habitus sozialer Unbestimmtheit bezeichnet. Dies bedeutet auch, dass prekäre Lebenslagen, Ungewissheit, fehlende Planbarkeit der Lebensperspektive oder prekäre Arbeitsbedingungen nicht notgedrungen oder nicht immer Verunsicherungen verursachen müssen. Eine solche Habitualisierung kann Fluch und Segen zugleich sein, da sie einerseits das Überleben zu sichern scheint, die Subjekte hierbei aber andererseits zu ihrer Unterdrückung selbst beitragen, wenn sie ihr Handeln an den Zwängen der Prekarisierung ausrichten: Ausbeutung und Selbstermächtigung liegen ununterscheidbar beisammen.⁵ Vor diesem Hintergrund der Widersprüchlichkeiten betrachte ich Praktiken von Un_Bestimmtheit. Ich verstehe diese subjektiven Praktiken in Anlehnung an Völker als eingeübte Taktiken gegen das Prekäre.

Doch dieses spezifische Prekäre verstehe ich nicht einfach als Verunsicherung oder Bedrohung, sondern als Un_Bestimmtheit. Es kann Potenzial und Einschränkung zugleich sein, ein Feld von Möglichkeiten, aber auch handlungsdeterminierend – und doch entsteht in den Praktiken von Un_Bestimmtheit Handlungsfähigkeit mit transformativem Potenzial. Dieses Kapitel fragt danach, wie in diesen subjektiven Praktiken Handlungsfähigkeit entsteht. In den folgenden fünf Praktiken entsteht gefühlte Handlungsfähigkeit daraus, mit Fehlanrufungen umzugehen. Das Material zeigt, dass sie sich in den betrachteten subjektiven Praktiken über zwei Taktiken herzustellen scheint: in der Herstellung einer lebbareren Subjektposition oder aber in der Vermeidung der Fehlanrufung.

4.1.1 Betonung des ›being different‹

Die im Folgenden betrachteten Praktiken bezeichne ich als Betonung des *being different*, also des zugeschriebenen Andersseins. Das *being different* stellt sich immer wieder aufs Neue her und ist folglich weder statisch als ein vollzogenes Ergebnis noch als Zustand zu verstehen. Ich verwende bevorzugt den englischen Begriff für diese Praktiken, weil die Verlaufsform die Prozesshaftigkeit betont, während der deutsche Begriff stärker auf

5 Um ein Beispiel zu nennen: Elisabeth Katsching-Fasch führt in ihrer Analyse von Strategien gegen Prekarität das Beispiel einer Alleinerziehenden an und beschreibt hierbei das Handlungsmotiv als »Sinn der Arbeit«, das mit Pflichterfüllung begründet wird und über existenzielle Unsicherheit hinweghilft (2010: 56f.).

einen Zustand abhebt. Diese Praktiken lese ich als Antwort auf ein spezifisches Prekärsein, das mit Othinging-Prozessen einhergeht. Bei den Praktiken des *being different* handelt es sich um eine praktische Hervorhebung sowie Aneignung der oftmals gesellschaftlich negativ konnotierten Zuschreibung des Andersseins, das hier die Abweichung von hegemonialen Körper-, Identitäts- und Gendernormen markiert. Es ist eine Betonung des Herausfallens aus hegemonialen Erwartungen wie auch aus bestehenden queeren Kategorien und stellt eine Reaktion auf das Othinging dar. Diese positive Wendung der gesellschaftlichen Abwertung und Stigmatisierung sowie damit einhergehender Schamgefühle erfahren praktizierende Subjekte als Erweiterung ihres Möglichkeitsraums. Anstelle von Scham über das Nicht-Passen in die hegemoniale Norm treten Gefühle von Stärke oder Stolz in den Vordergrund. Diese positive Wendung kann als eine Form von Selbstermächtigung verstanden werden. Ich lese Praktiken des *being different* als Versuch, mit Fehlanrufungen und Stigmatisierungsprozessen umzugehen, ohne sich durch diese Prozesse einnehmen zu lassen. Das heißt, dass die zugewiesene Rolle des Anderen weder unhinterfragt angenommen wird noch ignoriert oder als nicht wirksam abgelehnt wird. Stattdessen werden diese Zuweisungen produktiv umgearbeitet, indem aus der zugewiesenen Rolle eine spezifische selbstgewählte Position geformt wird. Hieraus entsteht gefühlte Handlungsfähigkeit, was ich insbesondere in 4.2 näher ausführe. Im Folgenden möchte ich das Spezifikum dieser Praktiken anhand eines Beispiels erklären.⁶ Lila ist mir bereits bei unserer ersten Begegnung in Erinnerung geblieben, da sie mir aufgrund ihrer Kleidung und ihrer Haarfarbe ins Auge sprang. Doch diese Auffälligkeit zeigt sie nicht in allen Lebensbereichen. Vielmehr scheint Lila physische Unsichtbarkeit auf der Bühne für sich und ihre Kunst als Schutz einzusetzen, um im Alltag unerkannt und sichtbar zu sein.

4.1.1.1 Öffentliche Durchsichtigkeit entgegen der Stigmatisierung

Im Interview mit Lila bekomme ich den Eindruck, dass sie nicht gerne öffentlich auftritt und in der Öffentlichkeit nicht erkannt oder gesehen werden möchte. Dies irritiert mich anfangs ein wenig, weil ich sie aufgrund ihres selbstbewussten Auftretens und ihres Outfits zunächst anders einschätzte. Im Laufe meiner Materialanalysen löst sich meine Irritation und der Widerspruch, der sich zunächst aus meiner Interpretation ihres Auftretens und ihren Erzählungen ergibt. Ich verstehe, wie ihre bewusst auffällige Kleidung mit dem Wunsch, auf der öffentlichen Kunstbühne nicht gesehen zu werden, in Verbindung steht. Was hat es mit dem Wunsch nach öffentlicher Unsichtbarkeit auf sich? Obwohl Lila im Feld der freischaffenden Kunst arbeitet, ein Feld, in welchem die Präsenz der eigenen Person auf Preisverleihungen und Ausstellungseröffnungen sehr wichtig ist, zeigt sie sich kaum in der Öffentlichkeit im Zusammenhang mit ihrer Arbeit. Sie selbst verweist im Interview darauf, dass dies ein sehr untypisches Verhalten in dieser Branche darstellt. Sie versucht sich als Künstlerin von der Öffentlichkeit fernzuhalten, obwohl dies durchaus Nachteile für ihre Karriere nach sich ziehen kann. Vielmehr ist für sie die

6 Diese Praktiken sind mir im Feld auf unterschiedliche Weise begegnet. Dieses Spezifikum zeigte sich mir auch bei anderen Personen durch einen eigenen sehr auffälligen (meist unvergleichlichen) Style, der die zugeschriebene Andersheit betont. Ich hatte jedoch nur die Gelegenheit, Lila zu interviewen.

öffentliche Unsichtbarkeit ihrer Gestalt im beruflichen Kontext wichtig, um trotz ihres großen Erfolges nicht auf der Straße erkannt zu werden.

»Wir haben uns da zum Beispiel entschieden, dass ich – auch wenn wir es zusammen gemacht haben – auf dem Pressephoto nicht drauf bin, weil ich null Bock hab. Also, es ist ok, wenn da mein Name mit drinsteht, aber ich habe auf dieses: ›Ich lauf morgens um zehn Brötchen holen und mich erkennt wer‹ – darauf habe ich überhaupt keinen Bock. [...] Ich will diese Unsichtbarkeit und ich will mit Leuten einfach irgendwas reden können. [...] Das Darüberreden ist irgendwie immer so ein Darstellen. Möglichst noch schlau darüber reden, morgens um drei. Ey, da sage ich dir, das interessiert mich überhaupt nicht.« (Lila)

Sie begründet ihre Verweigerung, als Künstlerin in die Öffentlichkeit zu treten, vor allem damit, dass sie in ihrem Alltag nicht erkannt werden will und entzieht sich folglich den Nebenwirkungen des Erfolgs: dem Verlust der Anonymität und dem Erkanntwerden auf der Straße. Diese Art von Unsichtbarkeit sieht sie als Vorteil im Alltag, weil es ihr ermöglicht, trotz ihres großen Erfolges dennoch gewöhnlich mit Menschen zu interagieren. Zudem lässt sich aus dem Interview ihre Kritik am Starkult in ihrer Branche herauslesen. Sie versteht den Kampf um Reputation im Künstler_innenmilieu als Druck zur Selbstdarstellung und Selbstbehauptung, der ihr unangenehm ist und den sie mit ihrer verweigernden Haltung kritisiert.

Beim zweiten Hinsehen fällt mir im Material auf, dass ihr physisches Fernhalten aus der Öffentlichkeit nicht nur den Effekt hat, an diesem Teil des Kampfes um Reputation weniger teilzuhaben. Lila deutet selbst einen anderen Prozess an, den sie so deutlich jedoch nicht ausspricht. Sie beschreibt Identitätskategorien für sich als einschränkend und einengend, denn Begriffe wie z.B. lesbisch, schwul oder trans* können ihre vielschichtige Identität nie fassen. Daher lehnt sie für sich solche Bezeichnungen so weit wie möglich ab. Dass Lila die Öffentlichkeit im Kontext ihrer Kunst meidet, könnte mit dieser Ablehnung zusammenhängen. Denn aufgrund ihrer öffentlichen Unsichtbarkeit kann das Publikum der Künstlerin kaum eine Identität zuweisen. Folglich können auch ihre Werke weniger mit einer identitären Kategorie in Verbindung gebracht werden. Ihre Werke werden damit nicht über ein Anderssein bestimmt.

Die Zuschreibung des Andersseins kann mit Abwertung einhergehen. Einen solchen Mechanismus der Abwertung des sogenannten Andersseins untersuchte Jürgen Hohmeier bereits 1975 als Prozess der Stigmatisierung und bezog sich auf Erwin Goffman. Hohmeier beschrieb Stigmatisierung als Prozess, im Zuge dessen die Wahrnehmung einzelner spezifischer Merkmale einer Person zur Vermutung weiterer Merkmale führt. Letztendlich findet eine Übertragung einzelner Merkmale auf die ganze Person und eine Zuschreibung weiterer Eigenschaften statt (vgl. Hohmeier 1975: 3). Wir nehmen ein Merkmal wahr und identifizieren die Person über dieses eine Merkmal. Dieses Merkmal kann zum Stigma werden. Schnell wird dann nicht mehr von der Künstlerin, sondern von der trans* Person gesprochen. Eine Stigmatisierung ruft bestimmte Vorurteile und Stereotype ab, die dieser Person zugeschrieben werden. Als besonders problematisch stellt Hohmeier bei der Stigmatisierung heraus, dass das Stigma – beruhend auf Merkmalsvermutungen und entsprechenden Zuschreibungen – zur Bestimmung der Stellung der Person in der Gesellschaft genutzt wird und das Verhalten anderer Menschen der stig-

matisierten Person gegenüber beeinflusst (ebd.). Ob bewusst oder unbewusst – durch ihre physische Unsichtbarkeit im Kunstfeld entzieht sich Lila einer möglichen Stigmatisierung ihrer Kunst aufgrund identitärer Zuschreibungen anhand äußerlicher personenbezogener Merkmale (wie etwa einem nicht-binär-geschlechtlichen Geschlechtsausdruck). Denn die Verbindung ihrer (zugewiesenen) Identität mit ihrer Kunst könnte die Reduktion ihrer Kunst auf die Wahrnehmung lediglich einiger identitärer Merkmale bewirken. Aus ihrer Kunst könnte die Kunst einer trans* Person werden, was zudem zur Stigmatisierung ihrer Kunst führen könnte, wenn sich die Stigmatisierungen, die trans* Personen anderweitig erfahren, auf ihre Werke übertragen. Stigmatisierung ihrer Kunst meint hier, dass das Merkmal der Künstler_in, eine trans* Person zu sein, zum alleinigen, spezifischen Merkmal ihrer Kunst wird und allein hinsichtlich dieses Merkmals gelesen wird. Das Stigma <trans* Person> würde sich folglich auf ihr Werk ausweiten.

Grundlage für ein solches Stigma ist ein Prozess des Otherings. Auf einen solchen Prozess verwiesen bereits verschiedene Theoretiker_innen.⁷ Bereits Simone de Beauvoir (2014 [1949]) arbeitete dies für den Geschlechterkontext heraus, indem sie aufzeigte, dass das Weibliche über die Negation des Männlichen definiert wird. Die Gruppe der Frauen konstituiert sich demnach über die Differenzierung von den Männern, so dass Frauen letztendlich als Abweichung von der Norm der Männer – also als das Andere – gelten. Männer werden dadurch zum souveränen Subjekt. Diesen Gedanken konzeptionalisierte Gayatri Chakravorty Spivak im Begriff des Otherings in ihrer Analyse kolonialer Schriften (vgl. Spivak 1985): Die Kolonialmächte (hier: Britannien) konstruierten die Kolonien (hier: Indien) als das Andere und Fremde und hoben sich durch diesen Prozess des Otherings als besser und überlegen hervor. Diese Degradierung des Anderen konstituiert die Kolonialmacht zugleich zum Souverän (vgl. Spivak 1985: 247) – analog zu Beauvoirs souveräner Subjektbildung aufgrund von männlicher Cis-Geschlechtlichkeit. Wenn sich von trans* Personen als fremd, anders oder pervers distanziert wird, deutet dies auf eben einen solchen Prozess des Otherings hin. Die Degradierung und Verurteilung des sogenannten Anderen dient auch hierbei der Hervorhebung und Markierung der eigenen Überlegenheit (bzw. der Sicherung der eigenen Souveränität). Durch die Abgrenzung zum Anderen, zum nicht normativen Körper, (re-)produziert sich die Zweigeschlechter-Norm und cis-geschlechtliche Menschen können zum souveränen Cis-Selbst werden.

Dieser Prozess des Otherings kann auch als Grundlage für Stigmatisierungen von trans* Personen verstanden werden. Die Zuschreibung des Anderen und Fremden wird in diesem Fall durch weiteren Zuschreibungen wie pervers, triebhaft etc. ergänzt. Die Stigmatisierung schließt hieran an und führt zur Generalisierung, d.h. zur Zuschreibung weiterer Merkmale, was zu einem einprägsamen Klischee der gesamten Person führt (vgl. Hohmeier 1975: 4). Durch die mögliche Generalisierung kann das Stigma nicht nur die Person selbst, sondern auch ihr Werk erfassen. Aufgrund der gesellschaftlichen

7 Edward Said arbeitet auch mit diesem Gedanken und zeigt auf, dass der Orient aus europäischer Sicht als das Andere konstruiert wurde (2012 [1979]). Auch Hegel formuliert den Gedanken des Otherings bereits in der *Phänomenologie des Geistes*, wenn er fragt, wie die Wahrnehmung des Selbst mit der Konstruktion des Anderen zusammenhängt (2006 [1807]). Sune Qvortrup Jensen gibt einen Überblick über weitere Theorien, die bereits vor Spivak damit arbeiteten (2011).

Stigmatisierung von trans* Personen könnte ebenso die Kunst der Künstlerin zum Anderen stilisiert werden bzw. die Inhalte allein vor der ge-otherten Folie der Trans*identität gelesen werden. Identitäre Hintergrundinformationen über die Kunstschaffenden können die Wahrnehmung von Kunst entsprechend beeinflussen.

Lila verweist darauf, dass ihre Verweigerung, öffentlich aufzutreten, für sie mit der Zuschreibung beziehungsweise Stigmatisierung von Queerness (oder spezifischer: trans* Sein) einhergeht. Sie beschreibt Queerness als Kondition, die der Unsichtbarkeit eine ganz spezifische Bedeutung zuweist:

»Und das hat schon etwas mit Queerness zu tun, mit diesem Eindruck davon, dass Unsichtbarkeit und Durchsichtigkeit eine Kondition sein kann [sic!], in der man sehr selbstbestimmt ist und entscheidet, was, wer, wie, in welcher Form weiß oder nicht.«
(Lila)

Damit ähnelt ihre Verweigerung von Sichtbarkeit einer Verweigerung des immerwährenden Outings und einer Verweigerung einer potentiellen Stigmatisierung ihrer Kunst. Diese Verweigerung lässt sich als taktische Steuerung ihrer Sichtbarkeit verstehen. In diesem Zusammenhang spricht Lila selbst von Durchsichtigkeit, die ihr das Gefühl von Selbstbestimmung verleiht und die sie für sich zu nutzen scheint, um eine Stigmatisierung ihrer Kunst zu umgehen. Sich nicht zu outen, nicht als offensichtlich queere Person öffentlich aufzutreten beschreibt Lila als ermächtigend. Sie folgt nicht der Anrufung, sich identitär oder sexuell öffentlich positionieren zu müssen. Lila fühlt sich selbstbestimmter, weil sie aufgrund ihrer Unsichtbarkeit selbst entscheiden kann, wem sie welche Informationen über sich und ihre Arbeit gibt. Ihr Manövrieren zwischen Sichtbarkeit und Unsichtbarkeit fühlt sich für sie selbstbestimmt an, auch wenn sie damit z.B. Stigmatisierungsprozessen ihrer Person nicht entgehen kann, da sie ihre sogenannte Andersheit nicht ablegen kann. Diese von ihr genannte Selbstbestimmung steht im Kontext spezifischer Strukturen wie der Logik des Kunstmilieus, Prozessen von Stigmatisierung und Ambivalenzen queerer Sichtbarkeit und zeigt sich folglich strukturell bedingt. Doch diese Möglichkeit der Durchsichtigkeit, wie sie es nennt, trägt Potenzial für gefühlte Handlungsfähigkeit – was ich an späterer Stelle in diesem Kapitel wieder aufgreife. In den Praktiken des Sich-Entziehens (siehe 4.1.4) lässt sich ein ähnlicher Mechanismus wiederfinden: die Vorstellung davon, Kontrolle über die eigene physische Sichtbarkeit zu haben, erzeugt Gefühle von Bestärkung.

Obwohl für Lilas Sichtbarkeit ihre Geschlechtsdarstellung zentral ist, lassen sich dennoch Parallelen zum Coming Out hinsichtlich der Sexualität von queeren Menschen ziehen. Eve Kosofsky Sedgwick diskutiert in *Epistemology of the Closet* (1993) verschiedene Wirkweisen, Effekte und Ambivalenzen von Unsichtbarkeit und Coming Out. Die Bekanntmachung der Sexualität jenseits der Heterosexualität stellt sich als verpflichtend und verboten zugleich dar (vgl. Sedgwick 1993: 47). Dies lässt sich auch für die Geschlechtsdarstellung von z.B. trans* Personen konstatieren, denn so berichtet mir Kenny, der ein männliches *passing*⁸ hat: »Ich habe das manchmal, dass wenn ich Leute kennenlerne und ich mich nicht geoutet habe, fühle ich mich so, als ob ich die

8 Passing (in Bezug auf Gender) bezeichnet die gewünschte geschlechtliche Einordnung einer Person durch andere. Beispielsweise kann von einem weiblichen Passing gesprochen werden, wenn

anlügen würde« (Kenny) und erzählt dann weiter, dass sich ein Outing für ihn befreiend anfühlen kann, aber dass er beim Outing in seiner Klasse »ganz komisch angeguckt« (ebd.) wurde. Das Closet, das Versteck oder Unsichtbarmachen der eigenen Queerness⁹, kann einerseits eine Last sein, wenn es ein Verbergen der (sexuellen) Identität bedeutet und eine besondere Verletzbarkeit (z.B. durch Erpressbarkeit) herstellt. Andererseits kann das Versteck auch Schutz geben vor Ausschlüssen, Diskriminierung sowie homo-, queer- und transfeindlichen Übergriffen. Die Kontrolle über das eigene Coming Out kann schließlich stärker befähigen, über sensible Informationen zu verfügen, eine Befähigung, die gefühlte Handlungsfähigkeit hervorzubringen scheint. Das Gefühl der Kontrolle über die eigene Sichtbarkeit lässt sich auf das Verfügen-Können über Informationen über die eigene Person bzw. Identität und über damit einhergehende Zuschreibungen zurückführen. Erst wer in allen Lebenskontexten geoutet ist, muss keine Angst mehr haben vor einem Zwangsouting (»must come out«, Sedgwick 1993: 48), d.h. ungewollt von anderen Personen geoutet zu werden. In diesem Sinne kann ein Coming Out dazu führen, sich weniger verletzbar zu fühlen. Im Sinne der Vielfältigkeit von Coming-Out-Prozessen deckt sich dies mit Jason Edwards Ausführungen (2009: 48) in seiner Sekundärliteratur zu Sedgwick. Er beschreibt sein eigenes Coming Out als befreiend und exponierend zugleich, was den hier beschriebenen Erfahrungen jedoch auch widerspricht. Während er durch sein Coming Out mehr Kontrolle darüber hatte, wer was über ihn weiß, konnte er weniger vorhersehen, wie Menschen auf ihn reagieren würden (vgl. Edwards 2009: 48). Für Edwards bedeutete sein Coming Out zugleich eine neue Form von Entfremdung und Isolation, was sich aus Angst vor der steten Bedrohung ergeben kann. Folglich kann das Coming Out zu weniger Bedrohung z.B. hinsichtlich Erpressungen führen, jedoch kann eine andere Bedrohung z.B. aufgrund physischer Angriffe entstehen. Um ein weiteres Beispiel zu geben: Für mich selbst ist die Metapher des Verstecks und deren Ambivalenzen hilfreich, um gewisse Beziehungen und Situationen meines Lebens besser zu verstehen. Je nach Kontext und Einschätzung gehe ich taktisch mit sensiblen, identitären Informationen um. Für mich gibt es keine klare Abgrenzung zwischen einem Innerhalb oder Außerhalb des Verstecks, vielmehr habe ich als queere nicht-binär-geschlechtliche Person stets ein Bein hier und eines dort, denn ich kann meine Queerness teilweise verstecken. Diese Möglichkeit des taktischen Umgangs mit Informationen stellt ein Privileg dar, das Lila nicht innehat und das mir vor dem Hintergrund dieser Interpretation deutlicher wurde als zuvor. Lilas Sichtbarkeit macht sie angreifbar.

Diese Beispiele dienen hier der Veranschaulichung der vielschichtigen Epistemologie des Verstecks, die sich für verschiedene Menschen ganz unterschiedlich darstellt und sich nicht verallgemeinern lässt. Sichtbarkeit von Queerness hat eine eigene Logik, denn

eine Person als weiblich wahrgenommen wird, obwohl ihr bei Geburt das männliche Geschlecht zugeschrieben wurde.

- 9 Sedgwick verwendet den Begriff der Homosexualität. Ich übertrage und erweitere Sedgwicks Überlegungen des Unsichtbarmachens der eigenen Homosexualität auf den Queerbegriff, da in der vorliegenden Arbeit sowie im Interview ebenso Queerness im Fokus steht. Hierbei sei jedoch erwähnt, dass die von Sedgwick beschriebenen Ambivalenzen erweitert werden müssen bzw. sich anders als von Sedgwick beschrieben verhalten, da sich viele nicht-binär-geschlechtliche, trans* und inter* Personen nicht verstecken können. Dies gilt insbesondere für Queers of Color.

im hegemonialen Diskurs ist sie Tabu und Gegenstand von Interesse zugleich. In der Einleitung zum Sammelband *Outside. Die Politik queerer Räume* schreiben die Herausgeber_innen diesbezüglich treffend: »In die Unsichtbarkeit verwiesen ist jenes heimliche Begehren zugleich fortwährend das Objekt, auf das die paranoiden Lektüretechniken des homophoben öffentlichen Diskurses gerichtet sind.« (Haase 2005: 8f.) Diese ambivalente Logik ergibt sich aus ebenjenem Widerspruch im Sexualitätsdiskurs, den Foucault dezidiert herausgearbeitet hat (vgl. Foucault 2017 [1976]). Die diskursive Forderung nach Unsichtbarkeit von queerer Sexualität oder Abweichungen von hegemonialen Geschlechtsdarstellungen ist ubiquitär und Sexualität und Geschlecht dadurch stets präsent. Demgemäß wird das Queere der Öffentlichkeit verwiesen, zur Zielscheibe oder als Exotisches präsentiert. Diese ambivalente Logik produziert die Herstellung der Heteronormativität.

Lilas Entscheidung, sich nicht öffentlich zu präsentieren, und meine Irritation dadurch spiegeln ebenjene doppelte Anrufung: Sedgwicks Vorstellung des verpflichtenden und verbotenen Coming Outs. Da ich Lilas Auftreten als offen und selbstsicher wahrnehme, gehe ich davon aus, dass sie auch im Beruf mit ihrer Identität sichtbar ist. Meine irritierte Reaktion aufgrund meiner Fehlinterpretation lässt sich aber auch als mein Befolgen des Paradigmas der Pflicht lesen. Ich bin davon irritiert, dass Lila sich nicht öffentlich outet, was in ihrem Fall einem Sich-Zeigen in der Öffentlichkeit gleichkommt. Lila widersetzt sich dieser diskursiven Pflicht jedoch nicht, indem sie versucht, ihre Queerness zu verstecken, d.h. öffentlich im Versteck bleibt, sondern indem sie sich dem öffentlichen Auftritt völlig entzieht. Sie positioniert sich damit auf keiner Seite des Verstecks, weder bleibt sie darin, noch kommt sie raus. Vielmehr wählt sie ein taktisches Dazwischen. Dieses Dazwischen lässt sich gut mit Lilas Begriff der ›Durchsichtigkeit‹ beschreiben.

4.1.1.2 Herstellung einer Sprechposition

Diesem Bedürfnis nach Durchsichtigkeit scheint Lilas alltägliches Erscheinungsbild diametral entgegenzustehen. Als ich sie interviewe, trägt sie sehr leuchtende Farben und darauf abgestimmten, auffälligen Nagellack. Ihre außergewöhnliche Haarfarbe sticht mir gleich zu Beginn beim Betreten des Raumes ins Auge. Sie erklärt im Interview, dass sie aufgrund ihres Aussehens auch ohne diese Akzentuierungen häufig sehr viel Aufmerksamkeit auf der Straße oder in öffentlichen Räumen auf sich zieht. Dies führt sie darauf zurück, dass sie nicht in die hegemoniale Gendernorm der Zweigeschlechtlichkeit passt. Sie betont jedoch mehrmals, dass sie »nur in Ruhe gelassen werden« will und gerade nicht im Mittelpunkt stehen möchte. Doch diesem Wunsch scheint ihre Erscheinung entgegenzustehen, denn sie unterstreicht ihren Geschlechtsausdruck durch ihren Style. Als ich dies anspreche, markiert sie ihren Look selbst als Sturheit:

»Das ist ja ein Unterschied, ob man im Alltag offensichtlichst queer ist oder in queeren Räumen abends oder so. [...] ich bin ... in jedem Moment in meinem Leben offensichtlich queer und lebe voll uneindeutig und bekomme relativ viel Aufmerksamkeit in verschiedensten Ausprägungen. Aber ich mach das jetzt ja schon mit so einer Sturheit. Ja das ist für mich die einzige Kondition, das zu leben. Aber ich mach das jetzt nicht, weil ich glaube ... Also ich will natürlich trotzdem in meinem Leben in erster Linie Ruhe.

Und das ist jetzt nicht mit irgend so einem politischen Bewusstsein, dass ich irgendwie glaube, ich trete jetzt voll die Welle los, wenn ich – so wie ich es tue – rumlaufe. Ich will echt nur in Ruhe gelassen werden. Aber wenn ich durch das, wie ich bin und wie ich aussehe, Aufmerksamkeit bekomme, dann habe ich für mich herausgefunden, dass ich mich besser damit fühle, wenn ich das noch stärker akzentuiere und offensiver damit umgehe.« (Lila)¹⁰

Lila stellt heraus, dass sich Erfahrungen außerhalb queerer Räume für sie danach unterscheiden, inwieweit die Sichtbarkeit der eigenen Queerness reguliert werden kann. Die Unterscheidung von Erfahrungen in und außerhalb queerer Räume wird für Lila folglich auch von der Sichtbarkeit ihrer Queerness strukturiert. Sie macht deutlich, dass sie auch außerhalb queerer Räume als queer wahrgenommen wird und betont, dass sie nicht versucht, sich anzupassen. Damit kontert sie vorausseilend die unausgesprochene Vorstellung oder gesellschaftliche Annahme, dass mit dem Nicht-Passen in hegemoniale Körper- oder Geschlechternormen stets das Bedürfnis der Betroffenen nach Unsichtbarkeit einhergeht. Dieser unausgesprochenen Annahme begegnet Lila mit ihrer Aussage, dass sie sich ohnehin nicht verstecken kann und reagiert auf die Pflicht des Coming Outs im Alltag mit performativer Betonung des *being different* und im künstlerischen Leben mit ihrer Durchsichtigkeit als Künstlerin. Lila fühlt sich besser, wenn sie diese Auffälligkeit im Alltag zusätzlich durch einen markanten Klamottenstil, grelle Farbkombinationen, auffälliges Make Up etc. betont. Für sie ist das Verstecken ihrer Queerness keine lebbare Option. Sie will zwar nicht auffallen, jedoch kann sie dies vor diesem Hintergrund nicht vermeiden. Auf den ersten Blick erscheint ihre Situation wie ein Dilemma. Lila kann sich aufgrund ihres Nicht-Passens in die Zweigeschlechternorm nicht verstecken. Diese Optionslosigkeit wendet Lila jedoch für sich. Sie kämpft nicht dagegen an, versucht nicht, unauffällig zu sein. Vielmehr nimmt sie die ihr zugewiesene Position und interpretiert sie in ihrem Sinne für sich um und dieses Uminterpretieren geht einher mit ihrer Durchsichtigkeit als Künstlerin.

Aus ihren Beschreibungen höre ich rebellischen Trotz:

Lila: »Viel Aufmerksamkeit und schräge Blicke krieg ich sowieso, ob ich mich dann irgendwie noch spezieller anziehe ... das macht es mir dann irgendwie einfacher.«

E.: »Ok, du kriegst andere Reaktionen darauf und damit kannst du besser umgehen.«

Lila: »Nein, aber mein Standing ist anders. Ich bin aktiver. Es ist eine aktivere Entscheidung. Und niemand kann sich in irgendeiner Form einbilden, sie entdecken etwas, was ich zu verstecken hätte. Das ist halt eher so ein: »Ja, ich bin da.« Nicht so ... die schräge Erfahrung mache ich so und so. Und dann geht's mir auf jeden Fall ... Keine Ahnung ... Es drückt vielleicht ein anderes ... macht eine selbstbewusstere Ansage vielleicht.«

Sie empfindet das Annehmen dieser ihr zugewiesenen Position des *being different* und ihre Interpretation davon als »selbstbewusstere Ansage«. Diese Aneignung und positive Umdeutung des zugewiesenen Andersseins erschafft eine von ihr gewählte Position,

10 Ähnlich erzählt mir eine queere Schwarze Person außerhalb eines Interviews, dass sie in ihrer Jugend einen sehr auffälligen Klamottenstil hatte (z.B. Glitzerhut, neonfarbene Stiefel), da das ihr Weg war, damit umzugehen, als eine der wenigen Schwarzen Personen stets angestarrt zu werden. Der Klamottenstil gab ihr das Gefühl, aufgrund dessen angeblickt zu werden.

von der aus sie sprechen kann, eine intelligible Position, die ihrer eigenen Interpretation entstammt und die ihr ein »Standing« gibt, in dem sie sich wohlfühlen scheint. Denn sie fühlt sich selbstbewusst. Sie kann selbst steuern, wann wer welche Informationen über sie hat. Diese Steuerung wird ihr auch ermöglicht durch die Durchsichtigkeit ihrer Identität als Künstlerin bei gleichzeitiger Hervorhebung ihres Andersseins im Alltag. Ihre Informationssteuerung setzt voraus, dass sie keine öffentliche Person ist. Die Subjektivierung vollzieht sich im Spannungsfeld von Sichtbarkeit und Unsichtbarkeit. Handlungsfähigkeit verortet sich in dieser taktischen Aushandlung von Sichtbarkeit und Unsichtbarkeit und lässt sich im vorliegenden Beispiel erfüllen.

Ihre Entscheidung, nicht zu versuchen, sich vor der Aufmerksamkeit im Alltag zu verstecken, sondern vielmehr darüber hinaus die Aufmerksamkeit zu füttern und regelrecht anzufeuern, führe ich auf zwei sich bedingende Gründe zurück. Zum einen führe ich diese Entscheidung eine rebellischen Haltung zurück, auf die Verweigerung, der Fehlanrufung Folge zu leisten, zum anderen resultiert sie zugleich aus einer Notwendigkeit des Überlebens. Aus der Unmöglichkeit, der normativen Anrufung entsprechen zu können, entsteht emotionale Dissonanz, ein Gefühl der Dissonanz, ein Gefühl des Nicht-Passens des eigenen Selbsts mit dem imaginierten Ideal. Dieses Gefühl des Nicht-Passens, also die emotionale Dissonanz, zeigt sich in Sätzen wie »schräge Blicke krieg ich sowieso«. Claire Hemmings beschreibt dieses Gefühl des Nicht-Passens als »affective dissonance« (Claire Hemmings 2012: 148). Dieses Gefühl kann sich bei Menschen einstellen, die offensichtlich nicht in hegemonial-wirksame Normen passen und sozialen Zuschreibungen nicht entsprechen. Es kann sich eine Dissonanz, ein Widerspruch, zwischen gesellschaftlichen Vorstellungen (hegemonialen Normen) und gelebten Erfahrungen (real existierenden Körpern) einstellen (vgl. Hemmings 2012: 150). Die Dissonanz kann das Gefühl entstehen lassen, falsch zu sein und nicht wertgeschätzt zu werden, da etwas am eigenen Sein nicht stimmt und kann sich folglich aus Fehlanrufungen ergeben.

Durch diese Dissonanz entsteht jedoch zugleich ein Möglichkeitsraum. Dieser zeigt sich im Interviewmaterial von Lila in den Praktiken des *being different* in der positiven Umdeutung des Stigmas des Andersseins. Diese Funktionsweise äußert sich für Lila in gefühlter Handlungsfähigkeit. Lila hält die emotionale Dissonanz nicht einfach aus, sondern macht sie sich zu eigen, wendet sie positiv für sich und betont den empfundenen Widerspruch. Durch diese eigenwillige Interpretation des Stigmas reduziert sich die Dissonanz. Lila stellt sich so gegen eine potenzielle Angst, trotz dem Prekärsein und der fehlenden Intelligibilität. Alle Aufmerksamkeit im Alltag auf sich zu ziehen, lässt Lila die ersehnte Ruhe erfahren. Denn die Überhöhung des zugeschriebenen Andersseins ist zugleich ein Heraustreten aus der Zuschreibung und Fremddefinition. Dieses Heraustreten aus dem Versteck gibt ein Gefühl von Kontrolle darüber, welche Vorstellung sich das Gegenüber macht. Es ist dieses Gefühl, das auch Edwards beim Coming Out empfand und als befreiend und exponierend beschrieb (vgl. Edwards 2009: 48). Mit Hemmings lassen sich Praktiken des *being different* fassen als Minimierung der gefühlten Dissonanz durch diese positive Umdeutung. Die Aufmerksamkeit auf sich zu ziehen, schwächt in diesem Sinne Lilas Gefühl, dass die imaginierte Vorstellung nicht mit der gelebten Erfahrung übereinstimmt und schwächt daher ihre gefühlte Dissonanz. Praktiken des *being different* können als ein Anschreien gegen Zuschreibungen und Vorannahmen des Gegenübers interpretiert werden. Diese starke Betonung des Andersseins scheint die Be-

deutung dieses Stigmas zu verschieben, was sich für Lila in gefühlter Bestärkung äußert. Lila formuliert diese gefühlte Informationskontrolle, wenn sie sagt: »Und niemand kann sich in irgendeiner Form einbilden, sie entdecken etwas, was ich zu verstecken hätte.« Lila eignet sich das sonst degradierende Stigma an und verwendet es für sich positiv als Schutzschild.

Neben dieser Dissonanzreduzierung findet mit den Praktiken des *being different* eine ähnliche eigenwillige Zitierweise, Aneignung und diskursive Verschiebung wie bei der positiven Besetzung des Begriffs ›queer‹ statt (vgl. Voss 2005: 1108). Diesen Umdeutungsmechanismus diskutiert Butler am Beispiel von Drag Performances (1993: 383ff.). Dabei erkennt Butler in solchen Praktiken eine »*disobedience*« (1993: 382), d.h. Ungehorsam, Missachten oder Verweigerung hinsichtlich der geschlechtlichen Anrufung durch die Norm. Damit grenzt sich Butler von der Althusser'schen Vorstellung ab, dass kein Missachten der Interpellation, also der Anrufung, möglich wäre. Sie stellt seiner Annahme entgegen, dass es die Möglichkeit der Reartikulation gibt, die die Norm infrage stellen kann (vgl. Butler 1993: 382). Praktiken des *being different* ähneln ebenjenem performativen Prinzip, auf das Butler mit ihrem Verständnis von Drag aufmerksam macht: Normen werden anders zitiert, als ihre hegemoniale Manifestation es vorsieht und verändern so ihre Wirkung. Butler verortet in solchen Praktiken die Möglichkeit diskursiver Verschiebungen. Solche Mechanismen lassen sich in Praktiken des Drag nachzeichnen. Drag ist eine queere Praktik, die nicht nur in Form von Shows bereits seit einigen Jahrzehnten fester Bestandteil in queeren Szenen ist. In ihrem Buch zu queeren Styles verfolgen Adam Geczy und Vicky Karaminas solche Praktiken noch weit länger zurück und führen beispielsweise auch historische Porträts der 1920er Jahre auf (2013). Esther Newton legt in ihrem Buch *Margaret Mead Made Me Gay* (2000) eine queere Anthropologie US-amerikanischer queerer Szenen zwischen den 1970er und den 1990er Jahren vor. Sie stellt bei der Beschreibung der Praktiken des Drag vor allem die Geschlechtsdarstellung in den Vordergrund: »[A] drag queen is a homosexual man who often, or habitually, dresses in female attire (A drag butch is a lesbian who often, or habitually, dresses in male attire)« (Newton 2000: 18). Bei Drag geht es weniger um die Sexualität – was dieses Zitat auch implizieren kann – als vielmehr um die Nachahmung und Parodie des Geschlechts, darum, sich selbst geschlechtlich auszudrücken und vielleicht auch darum, Gender zu destabilisieren. Letzteres beschreibt Butler auch als ungeplanten diskursiven Effekt. Der *drag ball* »involves the phantasmatic attempt to approximate realness, but it also exposes the norms that regulate realness as themselves phantasmatically instituted and sustained« (Butler 1993: 130). Dem schließen sich auch Geczy/Karaminas in ihrer Beschreibung von Drag Kings an: »Kinging is about performances, excess and politics. It is about exploding the normative gender system, and stretching sexual codes to open a space to redefine masculinities and femininities.« (Geczy/Karaminas 2013: 122) Geczy/Karaminas verstehen das Kinging und Queening¹¹ folglich als Ausdehnung von

11 ›Kinging‹ meint die Geschlechtsperformanz des Männlichen durch Menschen, welchen bei der Geburt das weibliche Geschlecht zugewiesen wurde. Die Geschlechtsperformanz wird hierbei durch Kleidung, Make Up, symbolträchtige Accessoires etc. unterstützt. ›Queening‹ meint entsprechend die weibliche Geschlechtsperformanz etc. (z.B. Dragqueen).

geschlechtlichen Vorstellungen und als Uminterpretieren von Weiblichkeit und Männlichkeit. In den betrachteten queeren Räumen in Berlin gehören solche Praktiken als Performances sehr häufig zur Queerparty oder zur Queerbar, was im 5. Kapitel näher betrachtet wird. Dragging wird eine zentrale Rolle in den betrachteten Räumen eingeräumt. Drag tritt hier meist auf der Bühne als Performance oder als Off-Stage-Show¹² in Erscheinung. *On* oder *offstage* in Drag sichtbar zu werden, gehört meist zum Drag dazu.

Anders hat sich für die Praktiken der Betonung des *being different* gezeigt, dass sie gerade nicht auf die Bühne gehören und folglich der queeren Kategorie des Drag nicht entsprechen. Sie sind Teil des Alltags und unterscheiden sich in diesem Punkt vom Bühnen-Dragging. Sie folgen einer eigenen Logik. In dem hier diskutierten Interviewbeispiel von Lila erscheinen die Praktiken des *being different* als Überhöhung des Nicht-Passens in die Zweigeschlechternorm. Sie arbeiten mit einem ähnlichen Mechanismus wie Drag. Jedoch geht es bei den Praktiken des *being different* nicht so sehr um die geschlechtliche Darstellung oder Parodie wie bei den Praktiken des Dragging. Vielmehr lassen sich diese Praktiken als Parodie und Umdeutung des Otherings lesen. Zwar ist die geschlechtliche Darstellung nicht irrelevant, denn sie bildet im beschriebenen Beispiel die Basis der Zuschreibung des Andersseins. Allerdings bildet sie und ihre Parodie nicht den Kern der Praktiken, wie dies beim Dragging der Fall ist. Praktiken des *being different* können als spezifisch queere, gelebte Taktik gegen Heteronormativität und damit einhergehende Demütigungen, Stigmatisierungen und Diskriminierungen verstanden werden. Sie erscheinen mehr noch als Überlebensstrategie, die sich aus einer zunächst scheinbaren Optionslosigkeit ergibt. Auch Doing Drag kann diese Überlebensfunktion für Subjekte einnehmen. Zentral für die Praktiken des *being different* ist nicht das nicht-hegemonial-normative Zitieren der Geschlechternorm (was sicherlich auch einen Teil der Performance des *being different* darstellt), sondern die Überhöhung und Akzentuierung des zugeschriebenen Stigmas. Die Stigmatisierung erfährt Lila aufgrund ihrer alltäglichen nicht-binären Gestalt. Lila kann sich ohnehin nicht verstecken und akzentuiert dies, anstatt es zu verbergen. An Stelle von Scham tritt Stolz. Sie greift das gesellschaftliche Stigma der trans* Personen auf und führt diese Zuschreibung vor. Das Stigma, das auch zur Sprachlosigkeit führen könnte, verleiht stattdessen eine Position, von der aus sie sprechen kann.¹³

4.1.1.3 Situativität der Wirkweise

Die Funktionsweise der Praktiken des *being different* durch die positive Umdeutung zeigt sich nicht nur geradlinig – wie eben anhand von Dissonanzreduzierung und diskursiver Verschiebung dargestellt –, sondern hat verschiedene Richtungen. Lila beschreibt auch Situationen, in welchen sie auf der Straße belästigt wird:

-
- 12 Beispielsweise werben Events mit in der Szene bekannten Dragqueens, die einerseits das Gesicht einer Party sind (oft auch Mitorganisator_in) wie Juressica Parka (siehe <https://www.jurassicaparka.com>) oder Gloria Viagra (www.homowiki.de/Gloria_Viagra) und andererseits während der Party Gäste empfangen, unterhalten und natürlich grandios aussehen.
- 13 Einen ähnlichen Mechanismus beschreibt Tayler hinsichtlich des Stigmas von Schwarzen Menschen (2018).

»Da kam auch irgendwie so ein Typ, ob ich jetzt boy oder girl wäre. Da hab ich gesagt, er soll sich verpissen. Da meinte er, das sei doch das größte Kompliment, das er mir machen kann. Da meinte ich, das Beste, was du machen kannst, ist, du verziehst dich.«
(Lila)

Ein Passant auf der Straße spricht sie auf dem Nachhauseweg mit der Frage an, welches Geschlecht sie hat. Der Mann scheint sich von Lilas nicht-binärem Geschlechtsausdruck so provoziert zu fühlen, dass er nicht ohne die Information über ihr Geschlecht an ihr vorbei geht. Er scheint davon auszugehen, dass Lilas *being different* und seine cis-männliche Position ihn berechtigen, solche Fragen zu stellen. Sein Verhalten legt das Bedürfnis offen, einen unklaren Körper oder Geschlechtsausdruck ›richtig‹ zu lesen und zu kategorisieren, was Brown treffend als *policing* fasst (vgl. Brown 2009: 117). Auch lässt sich hier sehr deutlich der Othering-Prozess herauslesen. Der Passant markiert Lila als anders, als nicht in die Norm passend, und hebt damit zugleich hervor, dass er in die Norm passt. Zugleich wird dadurch die Zweigeschlechternorm bestätigt. Die Aussage, dass für Lila diese Frage schmeichelnd sein soll, deutet darauf hin, dass er ihr selbstbewusstes Auftreten und ihre Betonung des *being different* als gezielte Provokation versteht, die er mit seiner Frage aufgreift. Vielleicht erwartet er, dass sie sich aufgrund ihres zugeschriebenen Andersseins verstecken soll und da sie dies nicht tut, selbst Schuld hat, wenn sie Aufmerksamkeit auf sich zieht. Oder er will zeigen, dass er erkannt hat, dass sie anders ist und will dies bestätigt wissen. Doch Lila geht nicht darauf ein, sondern gibt in dieser Situation Kontra und ihr aktives Standing als Überlebensstrategie bleibt erhalten.

Vor diesem Hintergrund kann geschlossen werden, dass die Praktiken der Betonung des *being different* je nach Kontext unterschiedlich interpretiert werden und ihre Wirkweisen kontingent sind. Durchaus sind jegliche Praktiken von Kontingenz geprägt, da wir stets auf Menschen mit unterschiedlichem Wissen und verschiedenen Erfahrungen treffen und ihre Ausführungen niemals exakt gleich sein können. Praktiken werden entsprechend vor dem jeweiligen Erfahrungshorizont wahrgenommen und situativ unterschiedlich interpretiert. Den Praktiken der Betonung des *being different* ist jedoch eine besondere Art von Kontingenz zuzuschreiben. Diese Praktiken widersprechen deutlich und sichtbar der hegemonialen Zweigeschlechternorm und bergen ein erhöhtes Risiko für die performende Person je nach Kontext und Situation. Können diese Praktiken im queeren Raum ein schnelles Erkennen der Queerness abrufen, können sie auf der Straße aber auch einen Nährboden für Ignoranz, Belästigungen, Diskriminierungen und Gewalt bieten. Hier zeigen sich erneut Ähnlichkeiten zu Jason Edwards Beschreibung seines Coming Outs als befreiend und exponierend zugleich (vgl. Edwards 2009: 48). Denn das Sichtbarmachen – und in diesem Fall: die Akzentuierung – der Queerness hilft nicht nur, über die Informationen des Gegenübers mitbestimmen zu können. Es findet auch ein Exponieren von Informationen statt, die mit den gesellschaftlich-hegemonialen Normen von Geschlechtlichkeit und Sexualität kollidieren. Dieses Kollidieren ist letztendlich auch ein Grund für die unerwarteten Reaktionen beim Gegenüber.

Ähnlich wie die Geschlechtsparodie (wie Drag und Camp) können auch die Praktiken der Betonung des *being different* die Zweigeschlechternorm stabilisieren und reproduzieren. Lilas Geschlechtsausdruck mag im ersten Moment eine Irritation beim Passanten bewirken. Doch diese Irritation scheint nicht an der Vorstellung von zwei Geschlechtern

des Passanten zu rütteln. Die Zweigeschlechternorm scheint sich vielmehr darin zu reproduzieren, dass er Lila als anders, als nicht der Norm entsprechend, labelt. Diese die Zweigeschlechternorm bestätigende Wirksamkeit von Praktiken des Draging, die Butler bereits 1993 als Kehrseite der subversiven Medaille von Dragperformances am Beispiel des Films *Paris is Burning* herausarbeitete, kann auch bei den Praktiken der Betonung des *being different* stattfinden – je nachdem wie diese Praktiken situativ wirken. Draging-Praktiken bewegen sich mehr noch in der binären Logik von Geschlechtsdarstellungen als die Praktiken des *being different*, da letztere nicht das andere Geschlecht darstellen. Doch durch Othering-Prozesse und durch die Markierung von Lila als anders durch den Passanten, kann selbst die Betonung eines nicht-binären Geschlechtsausdrucks zur Bestätigung der Norm werden. Brown greift im Anschluss daran die Vorstellung des ambivalenten Charakters von Draging-Praktiken auf und ergänzt, dass eine solche Reproduktion der Zweigeschlechternorm besonders dann auftritt, wenn die Geschlechtsperformance als das sogenannte Abnormale oder Andere gelesen wird (vgl. Brown 2009: 117). Eben eine solche Markierung treffen wir in der Situation auf der Straße an. Es ist ebenjene Zuschreibung der Andersheit, mit der Lila immer wieder markiert wird und die sie mit ihren Praktiken aufgreift und betont.

Zusammenfassend lässt sich festhalten, dass die uminterpretierende Betonung des *being different* sich für das performende Subjekt bestärkend anfühlen kann, was im Falle von Lila zurückgeführt werden kann auf das Schaffen einer für sie lebbareren Sprechposition durch die positive Besetzung des *being different*. Diese Sprechposition geht für Lila mit ihrer Informationskontrolle und der Reduktion der emotionalen Dissonanz einher. Dies kann sich für das performende Subjekt einerseits bestärkend anfühlen, was selbst in unerwarteten Situationen auf der Straße Wirkung entfalten kann. Trotz des empfundenen verbalen Angriffs auf der Straße behält Lila ihr aktives Standing, d.h. eine Position, von der aus sie sprechen kann. Sie fühlt sich stark und scheint die Kontrolle über die Situation zu behalten, was ich als gefühlte Handlungsfähigkeit begreife. Andererseits bergen diese Praktiken auch Gefahren der Reproduktion hegemonialer Normen und entsprechender Repressionen aufgrund der Betonung der Nicht-Entsprechung ebendieser. Auch tätliche Angriffe auf der Straße oder Beschimpfung können sich in der Ahndung sichtbarer Abweichungen von den hegemonialen Geschlechternormen begründen. Die Wirkweisen der Praktiken der Betonung des *being different* im queeren und nicht-queeren Raum sind sehr unterschiedlich. Der Ort und Kontext, in denen diese Praktiken vollzogen werden, spielen folglich eine nicht zu verkennende und ganz spezifische Rolle für ihre Wirkweisen.

4.1.2 Reinterpretation

Ähnlich wie die Praktiken der Betonung des *being different* arbeiten auch die nun im Fokus stehenden Praktiken der Reinterpretation mit der Aneignung und Umdeutung von Zuschreibungen, dennoch weisen sie andere Logiken auf. Die Un_Bestimmtheit der Praktiken der Betonung des *being different* lässt sich auch in diesen Praktiken der Reinterpretation auf ein spezifisches Prekärsein zurückführen, denn sie ergehen auch hier aus nicht intelligiblen Positionen im hegemonialen Diskurs. Weil diese Praktiken der Reinterpretation mit sozialen Zuschreibungen spielen und diskursive Subjektpo-

sitionen schaffen, lassen sie sich als identitäts-produzierende Praktiken verstehen. Daher fasse ich sie unter den Begriff der subjektiven Praktiken. Anders als beim *being different* reagieren die Praktiken der Reinterpretation aber nicht auf das Othering und die erhöhte physische Sichtbarkeit, sondern stellen sie eine Reaktion auf die Unsichtbarkeit aufgrund der fehlenden Intelligibilität und Repräsentanz von Subjekten dar. In den betrachteten queeren Räumen finden sich gehäuft Praktiken der Reinterpretation verschiedener Arten. Zuschreibungen oder Bedeutungen werden jenseits des hegemonialen Verständnisses reinterpretiert. Dies kann – wie im Falle der nun im Fokus stehenden Praktiken der Reinterpretation – zur Entstehung eigener identitärer Kategorien führen, oder aber bestehende Kategorien – was sich bei der Kategorie *queer* aber auch beim *being different* vollzieht – werden neu gefüllt. Umgedeutet und angeeignet werden in den betrachteten queeren Räumen beispielsweise auch Symbole wie die Farbe Pink oder der Stöckelschuh – beides präsentiert sich in den betrachteten queeren Räumen gerne in aufständischer Pose –, aber auch materielle Gegenstände werden praktisch reinterpretiert und umfunktioniert. Letzteres thematisiere ich unter 5.4.3. Im Folgenden stehen Praktiken der Reinterpretation durch Femmes im Fokus. Denn für Femmes hat sich im Interviewmaterial deutlich ein bestärkender Effekt dieser Praktiken für die ausführenden Subjekte gezeigt. Auch hierbei handelt es sich um subjektive Praktiken, für die sich die Entstehung gefühlter Handlungsfähigkeit im Material nachzeichnen lässt. Die Femininitätsdarstellung durch Femmes ist nur ein Beispiel solcher Umdeutungs-Praktiken.

4.1.2.1 Weiblichkeitsnormativität

Interviewpartnerinnen haben mir davon erzählt, wie glücklich sie darüber waren, als sie vom Konzept der Femme zum ersten Mal erfahren haben (vgl. Interviews Lu, Red/Gigi). Zum Beispiel erzählte mir Gigi, dass es sich für sie befreiend anfühlte, dieser Art der Geschlechtsdarstellung einen Namen geben zu können. Dieses Konzept half ihr insbesondere auch Feindlichkeiten gegenüber traditionell femininer Formen von Weiblichkeit in queeren Räumen zu kritisieren. Gigis Beschreibung ihres Kennenlernens von Femme als Identitätskategorie in queeren Räumen löste für sie das Gefühl aus, nun auch in queeren Räumen ihre Weiblichkeit so darstellen zu können, wie sie will, ohne dabei als heternormativ verstanden zu werden:

»Also für mich war es tatsächlich mit diesem ganzen Queer-Dings total toll und diese Femme-Kategorie kennenzulernen. Und mir dann ganz viel zu erlauben, was ich mir früher nicht erlaubt habe. Weil ich dachte, nee, wenn ich irgendwie feministisch bin und auf Frauen stehe, dann gibt es nur die und die Kategorie. Und vieles war dann per se antifeministisch zum Beispiel. Aber tatsächlich habe ich ziemlich viel Freude an diesen Dingen. [lacht] Dann war es so voll, ja geil, das ist eine subversive politische Praktik und ich darf machen, was ich will. Und ich darf einfach die Sachen mir nehmen und neu besetzen. Und ich finde, das hat was wahnsinnig Befreiendes. Genau. Und das wäre, glaube ich, nicht gegangen ohne die queere Kategorie von Femme. [...] Oder vielleicht wäre es gegangen, aber ich hätte ein paar Jahre mehr gebraucht und es wäre sehr viel einsamer und anstrengender gewesen. [lacht] [...] Das war auch voll so ein Yeah. Ich

wollte unbedingt eine Femme-Gruppe haben und dann machen wir die Weltrevolution. Aber das ist nicht passiert. [lacht]« (Red/Gigi)

Gleich zu Anfang des Zitats wird deutlich, dass im queeren oder (queer-)feministischen Raum ganz eigene Normen wirksam sind und vor allem wird im Zitat deutlich, wie wirkmächtig und ausschließend sie sind. Dieses Zitat deckt die Norm der Abwertung von als traditionell feminin verstandenen Weiblichkeitsdarstellungen durch cis Frauen in den betrachteten queeren Räumen auf. Gigi sich angehalten, in eine der zur Verfügung stehenden feministischen Kategorien von Weiblichkeit passen zu müssen, um nicht als un-feministisch zu gelten. Queer-feministisch sein, ist in den betrachteten Räumen mit Erwartungen über bestimmte Weiblichkeitsperformances bei cis Frauen verbunden. Als Symbole traditioneller Weiblichkeitsdarstellungen gelten Lippenstift, Nagellack, Röcke etc. bei cis Frauen. Performances von traditionellen bzw. heteronormativen Formen von Weiblichkeit können dort den Verlust von Anerkennung und scene-internem (subkulturellen) Kapital zur Folge haben. So konstatiert auch Svenja Spyra, die zu Femininität in subkulturell-politischen Räumen forscht, dass Maskulinität und Androgynie eine höhere Anerkennung in lesbischen und queeren Zusammenhängen zukommt (vgl. Spyra 2020).

Lu, eine weitere Person, die sich als Femme versteht, berichtete mir, dass sie häufig gefragt werde, ob sie wisse, dass es sich um eine queere Party handelt, was darauf deutet, dass ihre Geschlechtsdarstellung nicht als queer gelesen wurde und daher in queeren Räume zu Irritation führen kann. Lu erzählt mir im Interview auch davon, dass sie den Eindruck hat, an manchen queeren Orten ausgeschlossen oder nicht wertgeschätzt zu werden und bezieht dies auf ihre Weiblichkeitsdarstellung. Solche Regulierungen und eigene Hierarchisierungen queerer Räume benennt auch Sabine Fuchs in ihrer Arbeit zu Femmes (vgl. Fuchs 2009: 16). Abwertung erfährt häufig, wessen Praktiken als zu nah an der Norm betrachtet werden. Fuchs sieht hierbei einen Zusammenhang zur patriarchalen Geringschätzung von Weiblichkeit, die sich auch in queeren Räumen fortsetzt (vgl. Fuchs 2009: 17). Sie bezeichnet diesen Druck auch als Gewalt, die aus der geforderten Opposition von Femininität und Homosexualität in queeren Räumen hervorgeht (vgl. Fuchs 2009: 15). Auch in queeren Räumen entstehen Hierarchisierungen entlang geschlechtlicher Identität, jedoch folgt diese Ordnung einer eigenen, scene-internen Logik und wird über ein Nicht-Entsprechen zur Heteronormativität stratifiziert. Zudem scheint eine Verbindung gezogen zu werden zwischen der Geschlechtsdarstellung und Sexualität sowie einer Annahme über den politischen Standpunkt. Aus der Darstellung einer Weiblichkeit, die als traditionell feminin wahrgenommen wird, wird schnell der Schluss gezogen, diese Person könne nicht feministisch, heteronormativitätskritisch oder queer sein. Identitäten wie die feminine Lesbe entpuppen sich vor diesem Hintergrund als unmögliche Position im hegemonialen – und folgen wir Gigi und Lu – auch im queeren Diskurs. Im hiesigen hegemonialen Diskurs zeigt sich das Fehlen dieser Diskurs-Position daran, dass traditionell feminine Frauen stets als heterosexuell wahrgenommen werden, ihre Queerness bleibt unsichtbar. Der gleiche Mechanismus lässt sich in queeren Räumen feststellen, was die Wirksamkeit dieser hegemonialen Geschlechts-Diskurse auch in queeren Räumen aufzeigt.

Dem oben angeführten Zitat von Gigi ist jedoch auch zu entnehmen, dass Gigi für sich eine Möglichkeit gefunden hat, die der fehlenden Diskurs-Position Rechnung trägt: die Kategorie *Femme* füllt diese Lücke der femininen Lesbe. Gigi beschreibt sich im Interview als queer und feminine – zwei identitäre Komponenten, die sich für sie vor allem vor der Schablone scene-interner Normen zunächst widersprechen. Eine Position, die beide Komponenten umfasst, erscheint diskursiv unmöglich. Erst mit ihrem Kennenlernen der Kategorie *Femme* findet Gigi eine Identität, mit der sie sich identifizieren will, denn diese Kategorie vereint beide Komponenten und deutet diese in der Verbindung um. Die Kategorie *Femme* ist jedoch mehr als lediglich ein Name für sich scheinbar widersprechende identitäre Komponenten. Es handelt sich um eine Kategorie, die Femininität aus ihrer hegemonialen Manifestation herauslöst und im queeren Kontext eigenwillig interpretiert. In diesen Praktiken der Reinterpretation findet eine Umdeutung von Femininitäten statt, wodurch eine intelligente Position und Repräsentation im Diskurs entsteht. Die Praktiken der Reinterpretation schließen eine diskursive Leerstelle. Hier zeigt sich folglich die gleiche Funktionsweise wie bei den Praktiken des *being different*. Die Kategorie *Femme* stellt ihren Performerinnen eine für sie lebbar Position bereit, von der aus sie sprechen können, und die ihnen verschiedene Möglichkeiten der Interpretation von Weiblichkeiten eröffnet. Diese so gewonnene Position – und das ist die Besonderheit dieser Praktiken – verleiht ihren Performerinnen Bestärkung.

4.1.2.2 Bestärkung durch verschobene Subjektposition

Die Identifizierung mit dieser Position beschreibt Gigi für sich als »etwas wahnsinnig Befreiendes«, was sicherlich mit der starken Wirksamkeit scene-interner Normen, aber auch mit der Unsichtbarkeit femininer Lesben im hegemonialen Diskurs einhergeht. Der scheinbare Widerspruch von queer/lesbisch und feminin löst sich normativ für Gigi im Moment ihrer Entdeckung dieser Kategorie. Damit löst sich die Reibung ihrer performten Weiblichkeit mit scene-internen Normen, denn ihre Weiblichkeitsdarstellung erhält durch das Konzept der *Femme* nicht nur einen Namen, auch lässt sich dieses Konzept als subversive Praktik in queeren Räumen legitimieren. Diesen befreienden Moment im Zuge des Kennenlernens dieser Kategorie hat auch Lu erlebt, was sie mir im Interview wie folgt berichtet:

»Es hat mir geholfen, einen Namen dafür zu haben. Und als ich dann auch noch dieses tolle Zine – wie hieß das noch gleich. irgendwas mit Lipstick. Da gab es eine Party dazu und das hat mich sehr empowert. Zu sehen, dass Femmephobie eine Art von Sexismus ist. Das fand ich sehr bestärkend und erleichternd. Mal wieder so, ah ich bin nicht falsch, sondern hier läuft irgendwas falsch.« (Lu)

Ähnlich wie Gigi beschreibt auch Lu das Kennenlernen dieser Kategorie für sich als bestärkend und erleichternd und führt ihre Erleichterung – wie auch Gigi – vor allem auf ein Entlarven dieser scene-internen Norm zurück. Sie verwendet das Wort *Femmephobie*, was sie als Feindlichkeit gegen Femininität im queeren Raum benennt. Mit den Praktiken der Reinterpretation erhalten nicht nur *Femmes* einen Namen, sondern auch kann diese Kategorie als ein Eingeständnis der Existenz der scene-internen Norm der Abwertung spezifischer Weiblichkeitsdarstellungen durch cis Frauen gelesen werden. Die Kategorie der *Femme* zeigt Lu auf, dass es auch in queeren Räumen zur Diskrimi-

nierung bestimmter Geschlechtsdarstellungen kommt, negative Reaktionen auf ihre Geschlechtsdarstellung strukturell verankert sind und folglich Lu's Erfahrungen keine individuellen Einzelerfahrungen darstellen. Diese Abwertungsnorm wird durch diese neue Kategorie explizit, benennbar und dadurch angreifbar. Das Sichtbar-Werden der Norm hat daher den Effekt, dass das Gefühl der Deplatzierung, das durch Reibung mit dieser scene-internen Norm von Weiblichkeit entsteht, verschwindet. Lu beschreibt diesen Moment als Umkehr ihrer Interpretation der Ursache für ihr Unwohlfühlen, ein Moment, den sie für sich als bestärkend erlebt. Nahm sie zuvor an, dass sie nicht in den queeren Raum passt, verändert sich diese Interpretation durch die Explizierung der Norm. Schließlich wird diese Norm als Ausschluss-Mechanismus von Subjekten, für die laut imaginiertem Basiskonsens queere Räume ein Schutzraum sein wollen, entlarvt. Die Norm kann nun als Diskriminierung von Femmes benannt werden. Damit verschiebt sich der Widerspruch vom Nicht-Passen der Femme mit den normativen Vorgaben hin zum Nicht-Passen dieser Norm im queeren Raum. Schließlich ermöglichen die Praktiken der Reinterpretation durch diese Verschiebung eine lebbare Sprechposition für Femmes, was diese bestärkend erleben können und worin sich gefühlte Handlungsfähigkeit verorten lässt.

Im Zitat von Gigi klingt zudem noch ein weiterer Grund an, warum die Praktiken der Reinterpretation als bestärkend wahrgenommen werden. Gigi erzählt, dass sie eine Femme-Gruppe gründen wollte. Hier zeigt sich deutlich die Funktionsweise von identitären Kategorien: durch ihre Benennung und die Zuweisung einer Position im Diskurs führen sie zur Repräsentation und Sichtbarkeit. Lu schildert ein Erleben dessen explizit:

»Ich konnte dann endlich richtig darüber reden. Ich konnte Menschen finden, die ähnlich denken und fühlen. Ich konnte dann zu Femme-Veranstaltungen gehen und mich nicht mehr so allein damit fühlen und mit Menschen darüber sprechen, weil ich die Sprache dafür hatte.« (Lu)

Die Benennung macht es möglich, sich auf Grundlage dieser Kategorien zu verbünden. Der Vorteil dieser Benennung wird in diesem Zitat sehr deutlich, denn sie schafft die Grundlage für die Annahme geteilter Erfahrungen. Die entstehende Position im Diskurs bringt zur Sprache, was zuvor als Leerstelle im Diskurs verschwand. Eine gemeinsame Kategorie ermöglicht die Verbindung mit Anderen und das Verstehen eigener Erfahrungen als etwas, das mit anderen Subjekten geteilt wird. Doch diese Medaille hat auch eine Kehrseite, denn die Annahme geteilter Erfahrungen auf Grundlage identitärer Kategorien kann auch zu Stereotypisierungen, Vorurteilen und Ausschlüssen führen, denn leicht kann es zu Generalisierungen innerhalb einer identitären Kategorie kommen. Für Gigi und Lu schaffte das Kennenlernen aber vor allem zunächst eine Möglichkeit der Sprache und Sichtbarkeit, was politische Forderungen und Verbündetenschaft ermöglicht oder erleichtert. Da dies von Lu als bestärkend beschrieben wird, interpretiere ich dies als gefühlte Handlungsfähigkeit.

Die gefühlte Handlungsfähigkeit lässt sich zudem auch über den entstehenden Möglichkeitsraum durch die verschobene Nachahmung erklären, denn das dadurch entstehende Potenzial kann die Lebensmöglichkeiten für Subjekte erweitern. Doch dieses Potenzial ist im hegemonialen Raum nicht immer sichtbar. Spivak zeigt am Beispiel eines Widerstands gegen eine rituelle Witwenverbrennung (die Sati), dass ein Akt des Wi-

derstandes als solcher im hegemonialen Diskurs nicht gehört wird und dennoch hier Handlungsfähigkeit entstehen kann. Hierbei beschreibt Spivak (2008 [1988]) eine Frau, die vor ihrer hinduistischen Witwenverbrennung auf ihre Menstruation wartet und deutet dies als Akt des Widerstandes, da dies die Sati verunreinigt, denn die Witwenverbrennung darf erst vier Tage nach dem Menstruieren vollzogen werden. Isabel Miko Iso deutet Spivaks Beschreibung als **Mimikry**, eine verschobene Kopie der Norm und Umdeutung (vgl. 2011: 251). Miko Iso stellt mit Bezug auf dieses Beispiel im Anschluss an Spivak zudem heraus, dass solche Kopien Raum lassen für einen spielerischen Umgang mit Details und Nuancen, selbst in Situationen, die zunächst aussichtslos erscheinen, wie das Gebot der Witwenverbrennung. Damit lässt sich Handlungsfähigkeit in den Verschiebungen verorten, die sich zwischen dem Original und der Kopie der Norm ergeben, in der Differenz zwischen Bild und Abbild. Mit dem Begriff Mimikry bezieht sich Miko Iso auf Homi Bhabhas Verständnis der Mimikry (1994) der ihn verwendet, um im Kontext von Kolonialismus die Nachahmung von bzw. partielle Anpassung an koloniale Normen durch Kolonisierte zu beschreiben. Durch diese leicht veränderte Nachahmung entsteht nach Bhabha ein dritter Raum für die Unterdrückten, was ihnen Handlungsspielraum eröffnet. Mimikry bezeichnet in Bhabhas Ausführungen eine hybride Identität, die aus dem Verschmelzen des Originals und der veränderten Kopie entsteht. Bild und Abbild beeinflussen und verändern sich gegenseitig, so dass die Mimikry stets Original und Kopie umfasst. Zusammenfassend entsteht bei Reinterpretation Handlungsfähigkeit als Mimikry durch das Entstehen eines dritten Raumes an verschiedenen geopolitischen Orten und historischen Kontexten mindestens seit der Kolonialisierung wie Bhabha, Spivak und Miko Iso zeigen konnten. In dieser Traditionslinie sind auch die Praktiken der Reinterpretation von Femmes zu deuten, denn hier entsteht eine lebbar Sprechposition, was mit der Entstehung eines dritten Raumes vergleichbar ist. Dieser Moment der Differenz und ihrer Wiederholung lässt Femmes sich bestärkt fühlen, eine Sprache finden, sich verbünden und eigene Räume schaffen.

Als weitere Beispiele für ähnliche Verschiebungen von identitären Kategorien und Begriffen können neben dem prominenten Beispiel der Queer-Kategorie auch die Begriffe *Tunte*, *be_hindert* und *ver_rückt*¹⁴ oder *pervers* (*pervs*)¹⁵ herangezogen werden. Wie queer fungieren auch diese Begriffe dann gerade nicht als Schimpfwörter, sondern werden als Selbstbezeichnung angeeignet und positiv besetzt, so etwa in der Benennung der *Behindert und verrückt Pride*, eine Parade, die im Untersuchungszeitraum personelle Überschneidungen mit Teilnehmer_innen der betrachteten queeren Räumen zeigt (vgl. Protokoll 17.09.16). Solche Begriffe, die im hegemonialen Diskurs negativ konnotiert sind oder als Schimpfwörter Gebrauch finden, werden dann zu eigenen positiv besetzten identitären Kategorien. Im Aufruf zur Parade 2017 heißt es: »Freaks und Krüppel, Verrückte und Lahme, Eigensinnige und Blinde, Taube und Normalgestörte – kommt

14 Die Schreibweise mit Unterstrich von *be_hindert* und *ver_rückt* verweist auf die soziale Konstruiertheit dieser Kategorien und lenkt den Fokus weg von der Vorstellung eines Mangels des Individuums hin auf die gesellschaftlichen Zustände, die z.B. in Form von Barrieren und Normierungen diese Kategorien als anders herstellen.

15 Beispielsweise gab es eine queere Veranstaltungsreihe im Club Culture House mit dem Titel *Piglets and Pervs*.

mit uns raus auf die Straße und feiert die vierte ›behindert und verrückt feiern Pride Parade!‹¹⁶ Praktiken der Reinterpretation zitieren zwar hegemoniale Normen, jedoch nicht wie es im hegemonialen Diskurs vorgesehen ist.

Doch anders als diese benannten sprachlichen Bedeutungsverschiebungen, findet die Aneignung und Umdeutung hegemonialer Vorstellungen von Weiblichkeiten durch Femmes sprachlich und praktisch zugleich statt, durch die praktische Nutzung der performativen Macht der leicht veränderten Kopie der Norm, der Rekontextualisierung von Zuschreibungen durch diese Praktiken. Sabine Fuchs spricht von Mimesis als widerpenstige Inszenierung und Umgestaltung von Geschlechtsdarstellung, denn Mimesis ist die Praktik der Wiederholung und Verschiebung der Normen durch eigene Interpretationen zugleich (vgl. 2011: 51, auch 2009). Und diese praktische Inszenierung erhält schließlich sprachlich einen Namen. Femmes interpretieren Femininität eigenwillig nicht im hegemonialen Sinne, was letztendlich die Umdeutung traditioneller Bilder von Weiblichkeit im queeren Kontext zur Folge hat (vgl. Fuchs 2011: 52). Oder anders ausgedrückt: die im hegemonialen Diskurs geprägte Bedeutung von femininer Weiblichkeiten wird aus hegemonialen Kontexten herausgelöst und im marginalen Kontext reinterpretiert und leicht verändert performt. Das Erstaunliche hierbei ist die darüber entstehende Subjektposition, die als bestärkend empfunden und beschrieben wird. Mit Judith Butlers Vokabular lässt sich dies als subversive Wiederholungen und »Resignifikationen« oder »Reinszenierungen« tradiert Weiblichkeitsvorstellungen fassen (vgl. Butler 2006: 26).

Der Begriff der Praktiken der Reinterpretation hebt auf die Perspektive der Subjekte ab, denn das Subjekt schlägt eigene Interpretationen der Norm-Zitation vor. Normen werden wiederholt abweichend des hegemonialen Verständnisses auf einer wiederkehrenden, spezifischen Weise imitiert, wovon die Bedeutung von Weiblichkeiten nicht unberührt bleibt. Die Wirkmächtigkeit dieser Praktiken geht über das subjektive Empfinden der Bestärkung hinaus: es entsteht eine identitäre Kategorie, die zur Ermöglichung diskursiver Benennung und Subjektposition führt und folglich im hegemonialen Diskurs Wirkung zeitigt. Hier lässt sich Handlungsfähigkeit verorten. Praktiken der Reinterpretation arbeiten mit der Nutzung der diskursiven Iteration, der Wiederholung von Normen, die niemals gleich sein können (Butler 1997 [1993]) und woraus sich eine Mimi-kry ergibt. Aber auch hier gibt es, wie im vorherigen Kapitel zu den Praktiken der Betonung des *being different* gezeigt, die Gefahr Normen zu reproduzieren und zu manifestieren. Die Umdeutung der Femmes lässt sich auch als ironische Zitation hegemonialer Normen verstehen, ähnlich wie Butler auch Drag beschreibt als »imitative structure«, als Imitation und Reproduktion hegemonialer Geschlechtlichkeit zugleich (vgl. Butler 1997 [1993]: 125). An Butler anschließend lassen sich Praktiken der Reinterpretation, wie die der Femmes, auch als Inszenierung einer Identifizierung mit Weiblichkeit verstehen, eine mimetische Inszenierung, die durch ihre »mimetische[n] Verschiebungen ihre Differenz zur Norm markiert« – wie Fuchs treffend formuliert (2011: 52). Damit schließt Fuchs an Butler an und erkennt das Potenzial dieser Praktiken für diskursive Verschiebungen und die Produktion von Handlungsfähigkeit, wenn auch nicht immer im hegemonialen Diskurs sichtbar.

16 Behindert und verrückt feiern Pride Berlin www.pride-parade.de/blog/aufruf-parade-2017 (Zugriff 09.03.21).

4.1.2.3 Affektives Empowerment

Praktiken der Reinterpretation sind jedoch nicht immer so lesbar, wie die Performenden sie intendieren. Die Umdeutung der hegemonialen Bedeutung funktioniert nicht immer und nicht automatisch, sondern zeigt sich als abhängig vom situativen Kontext (vgl. Abschnitt Weiblichkeitsnormativität). Das hegemoniale heteronormative Geschlechtswissen wird nur irritiert, wenn die Performance der Femme als queere Interpretation von Gendernormen verstanden wird. Anderenfalls können solche Praktiken auch gegenteilig als Entsprechung an hegemoniale Vorstellungen von Weiblichkeit interpretiert werden – je nachdem wie vergeschlechtlichte Codes gelesen werden. Mir ist beispielsweise immer wieder im Feld von Problemen am Einlass von queeren Orten berichtet worden, weil an der Tür die Queerness infrage gestellt wird. Aber auch wenn diese Praktiken die Gefahr bergen, nicht im Sinne der Performenden interpretiert zu werden und hegemoniale Formen von Weiblichkeit reproduzieren, so tragen sie dennoch das Potenzial der Bestärkung für die Performenden – dies zeigt sich jedoch situationsabhängig. Durch diese Praktiken erfüllen die Performenden Handlungsfähigkeit situativ. Bei den Praktiken des *being different* und der Reinterpretation – und teilweise auch die Disidentifikation, die im nächsten Teilkapitel thematisiert wird – basiert die gefühlte Handlungsfähigkeit auf *affektivem Empowerment*.

Mit **affektivem Empowerment** beschreibt Lawrence Grossberg einen emotionalen und körperlichen Zustand des Subjektes, in dem zusätzliche Energie freigesetzt wird, mehr Handlungsoptionen für sich wahrgenommen werden und sich ein Gefühl einstellt, dass es eine wichtige Rolle spielt, am Leben zu sein. Das affektive Empowerment generiert für Subjekte Gefühle, Kontrolle über ihr Leben und ihr Handeln zu haben. Grossberg von einer »articulated site and a site of ongoing articulation« (Grossberg 1992: 126). Es ist diese Möglichkeit der Artikulation, die dem Subjekt *gefühlte Handlungsfähigkeit* verleiht. Grossberg spricht in diesem Sinne davon, das transformative Potenzial in einer Situation zu erfüllen: die Fähigkeit »to continue to struggle to make a difference«¹⁷ (Grossberg 1992: 85). Affektives Empowerment stellt eine von zwei Möglichkeiten dar, wie gefühlte Handlungsfähigkeit entsteht. Zur zweiten Möglichkeit komme ich in den folgenden Kapiteln. Gefühlte Handlungsfähigkeit entsteht hierbei durch die Reduzierung der emotionalen Dissonanz bzw. der verschobenen Nachahmung, indem eine lebbare Position hergestellt wird. Ähnlich lassen sich die Aussagen in meinem Material interpretieren, wie ein aktiveres Standing haben oder mehr Handlungsoptionen zu erkennen. Aus Erzählungen lässt sich das Gefühl der Bestärkung schließen, wenn Praktiken als bestärkende Abhilfe vor der Ausweglosigkeit beschrieben werden. Solche Gefühlszustände versteht Grossberg als sehr relevant beispielsweise für die Entwicklung neuer Bedeutungen, Formen von Vergnügen und die Erfindung neuer Identifizierungen und sieht sie zugleich auch als ein Schutzschild gegen Frustrationen, Schmerz und Entfremdung (vgl. Grossberg 1992: 85f.).

Grossberg selbst spricht hierbei von affektiven Zuständen des Subjekts, um hervorzuheben, dass es sich hierbei um ein Resultat aus spezifischen Konstellationen handelt (auch wenn er begrifflich nicht zwischen Affekt und Gefühl trennt). Das affektive Empowerment entsteht situativ durch soziale, nicht soziale wie historisch-narrative Fakto-

17 Rainer Winter gibt eine prägnante Zusammenfassung Grossbergs Konzept in Winter 2008: 207.

ren innerhalb einer spezifischen Konstellation. Ich höre spannungsgeladene Musik aus einem vorbeirauschendem Auto und bekomme einen Schreck, Gänsehaut und bin empört – ein Beispiel, das für Grossberg eine affektive, spannungsgeladene Situation beschreibt. Mit dem hier vorliegenden Begriffsverständnis von Affekt und Gefühl, lässt sich die Situation als affektiv spannungsgeladener Moment beschreiben, der den Gefühlszustand der Empörung bei mir auslöst. Mein Körper reagiert auf einen affektiven Moment oder eine affektive Ladung des Kontexts. Affektives Empowerment entsteht im Moment und kann sich in der gefühlten Handlungsfähigkeit äußern. Die gleichen Affekte können sich bei unterschiedlichen Subjekten zu völlig unterschiedlichen Gefühlen umwandeln. Die gleiche Situation mit dem vorbeirauschendem Auto bewirkt bei meiner Partnerin neben mir vielleicht affektives Empowerment, weil sie den Song kennt und damit ein aufregendes Konzert verbindet. Daher spricht Grossberg auch davon, dass das affektive Empowerment im Kontext eines Empowerment-Netzwerkes entsteht, das Grossberg als »affective alliance« beschreibt (vgl. Grossberg 1984: 227).¹⁸ Die affektive Allianz versteht Grossberg als ein Segment einer kulturellen Formation, d.h. eine spezifische Konfiguration von Texten, Praktiken und Menschen, wie er sie z.B. im Rock findet (1984). Die Rock Allianz beinhaltet beispielsweise eine bestimmte Musik, gewisse Styles, bestimmte Verhaltensformen und Sprechweisen, Arten zu Tanzen, Drogen, Fans usw. und sie kann affektives Empowerment für einige Menschen herstellen (vgl. Grossberg 1992: 397). Mit Grossberg könnten die im nächsten Kapitel beschriebenen Queeren Räume als eine affektive Allianz verstanden werden. Zugleich warnt Grossberg aber auch davor, dass Affekt immer auch eine ideologische Komponente beinhaltet. Affekte und Gefühle werden über alltägliche Praktiken transportiert und verkörpert, sie können folglich handlungsleitend sein, bleiben jedoch schwer greifbar (Cvetkovich 2014: 58; Bargetz 2014: 122). Affekt selbst kann niemals definieren, was Bedeutung hat und was nicht, sondern wird damit aufgeladen und kann folglich Ideologie, Normen oder diskursive Vorgaben weitertragen, verstärken und vor allem unbemerkt legitimieren, was Gefahren und Potenziale zugleich birgt – darauf wird an späterer Stelle tiefer eingegangen. Das affektive Empowerment kann die aufzubringende Energie bereitstellen, um veränderte Subjektpositionen zu halten und wirkt folglich daran mit, diesen Status Quo zu erhalten oder auch Transformationen zu begünstigen.

Dass in den betrachteten Praktiken affektives Empowerment entsteht, kann den Beschreibungen der Subjekte entnommen werden. In Praktiken der Betonung des *being different* und der Reinterpretation ist dies in den Erzählungen naheliegend, da mir die Personen davon berichteten, welche hohe Bedeutung diese Praktiken für ihr Selbst und ihr Standing in der Welt einnehmen. Sie fühlen sich durch diese Praktiken bestärkt und selbstbewusster. Gefühlte Handlungsfähigkeit zeigt sich in den ersten beiden Formen der betrachteten subjektiven Praktiken am affektiven Empowerment.

Deutlich zeigt sich, dass Praktiken der Reinterpretation Subjekten *gefühlte Handlungsfähigkeit* verleihen. Bereits die Betrachtung der Praktiken der Betonung des *being*

18 In *Rock and Roll and the Empowerment of the Everyday Life* spricht Grossberg noch vom »empowering effect« durch Rock and Roll (1984: 227). Erst in *We gotta get out of here* spricht er von »affective empowerment«, dessen Produktion er dem Rock, und vor allem auch Populärkultur zuschreibt (1992: 85). Auch das Konzept der affective alliance entwickelt er über verschiedene Werke.

different deutete auf diesen Mechanismen, da auch dabei Informationskontrolle und die Reduktion der emotionalen Dissonanz als bestärkend beschrieben wurde. Auch die Praktiken der Reinterpretation minimieren die emotionale Dissonanz, die durch Reibung mit hegemonialen, aber auch mit den scene-internen Normen entsteht. Die Beispiele zeigen, dass Handlungsfähigkeit in subjektiven Praktiken mit Gefühlen verbunden ist, denn Subjekte fühlen sich mehr oder weniger handlungsfähig. Sichtbarkeit und eigenwillige Interpretation der Fehlanrufung spielen eine nicht zu verachtende Rolle für die Produktion gefühlter Handlungsfähigkeit in den Praktiken der Reinterpretation, wie auch in den Praktiken des *being different*. Durch die Umdeutung, Aneignung und der damit einhergehenden Entstehung einer lebbareren Position für die Subjekte, fühlen sich diese Praktiken bestärkend an.

4.1.3 Disidentifikation und identitäres Changieren

Subjekte können sich mit zugewiesenen Identitäten, entsprechenden Zuschreibungen und Erwartungen identifizieren – aber auch disidentifizieren oder zwischen Identitäten changieren. Mit Fokus auf die Interviews mit Esra und Jong betrachtet dieses Kapitel die Funktionsweise der Praktiken der Disidentifikation und des identitären Changierens und fragt, wie hierbei gefühlte Handlungsfähigkeit entsteht. Zentral für diese Betrachtung sind die verschiedenen Identitäten der Subjekte. Diese Praktiken nutzen taktisch den diskursiven Spielraum, der sich in Brüchen des Diskurses ergibt, indem sie identitäre Zuweisungen entgegen den Erwartungen des Gegenübers zitieren oder zwischen verschiedenen Identitäten changieren. Wie auch die Praktiken der Betonung des *being different* und der Reinterpretation produzieren auch die nun im Fokus liegenden Praktiken eine Sprechposition für die performenden Subjekte – jedoch verweilen sie nicht in diesen Positionen. Den diskursiven Spielraum zu spüren, kann sich in unterschiedlichen Gefühlen der Subjekte widerspiegeln. Die beiden bereits besprochenen Praktiken der Betonung des *being different* und der Reinterpretation produzieren gefühlte Handlungsfähigkeit über ein »affektives Empowerment« (Grossberg 1992: 85), also über das bestärkende Gefühl, die Kontrolle über die Situation zu haben. Die Praktiken der Disidentifikation oder des Changierens zeichnen sich nicht nur durch ihren bestärkenden Effekt aus, sondern sie werden taktisch als ein Sich-zur-Wehr-Setzen eingesetzt. Im Zentrum dieser Praktiken steht nicht die Reduktion der emotionalen Dissonanz oder eine verschobene Zitierung wie in Praktiken zuvor, woraus eine spezifische Subjektposition hervorgeht. Für die Disidentifikation ist vor allem die Zurückweisung von identitären Zuschreibungen ausschlaggebend und das taktische Annehmen verschiedener Identitäten. Nicht eine neue identitäre Kategorie entsteht wie etwa bei der Reinterpretation, sondern zwischen verschiedenen Identitäten wird changiert. Das Changieren zwischen identitären Zuweisungen lese ich als taktisches Umgehen mit Fehlanrufungen, was nicht unbedingt zur Entstehung von affektivem Empowerment führt, aber dennoch zu gefühlter Handlungsfähigkeit. Letztere hat folglich unterschiedliche Ausprägungen: Während alle hier betrachteten subjektiven Praktiken für die Subjekte lebbarere Subjektpositionen herstellen, zielen manche Praktiken auf die Umdeutung und Aneignung der Fehlanrufung und andere, wie die Disidentifikation, stellen sich gegen die Fehlanrufung und arbeiten mit der Irritation des Gegenübers.

4.1.3.1 Identitäten, Subjektpositionen und identitäres Changieren

Bevor es ins Material geht, ist es nötig, mein Verständnis von Disidentifikation zu umreißen. Das Konzept der Praktiken der Disidentifikation ist entliehen von José Esteban Muñoz (1999). Er beschreibt die Disidentifikation als subjektive Praktik von Subjekten, um ihr Überleben in von der Mehrheit dominierten Räumen zu sichern (Muñoz 1999: 4). Muñoz versteht die Disidentifikation als Überlebensstrategie und minoritären Aneignungsprozess und erkennt darin ein taktisches Umarbeiten der zugewiesenen Identitäten für diejenigen, die nicht im hegemonialen Diskurs repräsentiert werden. Die Disidentifikation ermöglicht den Subjekten einen Ort, um sich selbst zu verorten, »to situate itself in history and thus seize social agency« (Muñoz 1999: 1). Auch wenn hier unklar bleibt, welches Verständnis von Handlungsfähigkeit Muñoz zugrunde legt, visiert er doch mit der Disidentifikation ähnliche Praktiken an, die ich auch in meinem Material erkenne. Er beschreibt die Disidentifikation als den Moment, in welchem die eigene Identitäts- oder Geschlechtsdarstellung hegemoniale Repräsentationen vorführt, indem die Darstellung zwar auf sie rekurriert, zugleich sie aber auch als normative Skripte porträtiert. Die Disidentifikation ist eine Praktik, die mit dem erwarteten stereotypen Bild bricht und auf diese Weise die Stereotypisierung vorführt. Die Disidentifikation entlarvt codierte Skripte der Identitätsdarstellung, ohne diese Skripte neu zu befüllen, denn vielmehr handelt es sich vor allem um eine Verneinung hegemonialer Repräsentationen durch die Produktion irritierender Bilder.

Esra scheint es bewusst zu sein, dass sie verschiedene Identitäten einnimmt, sie hat einen taktischen Umgang mit Identität, was sie im Interview auch expliziert. In der U-Bahn spielt sie durch ihre Geschlechtsperformance mit der identitären Zuweisung zur cis Frau. Im Interview frage ich Esra, welche spezifischen queeren Praktiken sie gerne mag und bekomme diese Antwort:

E.: »Would you say there are certain specific queer practices you really like or which are important for you, which you perform often? Or yeah, which are important for you?«

Esra: »I don't know how to describe it, but maybe you understand. I think, I like to play. If I'm in a – let's say in the U-Bahn – from the point that I'm a woman to the point, ah, ok, I don't know who she/he is – point. Sometimes just with a look or maybe just with a kick. But to confuse the people is what I really like.«

Esra mag es also, Menschen in der U-Bahn durch ihre Geschlechtsperformance zu irritieren und ihre geschlechtliche Uneindeutigkeit hervorzuheben, damit zu spielen und vielleicht auch zu provozieren. Noch während des Interviews erinnert mich dies an Antke Engels Konzept der »VerUneindeutigung« (2002). Vielleicht will sich Esra demgemäß der geschlechtlichen Kategorisierung entziehen, denke ich während des Interviews. Bei der näheren Betrachtung später in der Analyse des Materials fällt mir jedoch auf, dass ich bereits durch meine Fragestellung und auch mit dem Einleitungsgespräch zuvor das Interview stark beeinflusst hatte. Esra wusste von mir, dass ich besonders an Unbestimmtheit interessiert bin. Zwar frage ich sie im Interview nach queeren Praktiken, ohne dies näher zu spezifizieren, dennoch lässt sich die Formulierung »certain specific queer practices« vor dem Hintergrund meines Forschungsinteresses als Anstoß in eine bestimmte Richtung interpretieren. Dass ich schließlich die oben zitierte Antwort bekomme, erscheint mir beim zweiten Hinsehen folglich mit sozialer Erwünschtheit im Zusammenhang zu

stehen. Dennoch ließ mich Esras Antwort nicht los, denn ihr Umgang mit Identität beeindruckte mich nachhaltig.

Dieses Zitat legt den Rückschluss nahe, dass Esra eine nicht-binäre Geschlechtsperformance priorisiert. Andere Male im Interview bezeichnet sie sich als queere Person, als homosexuell (160), indirekt als Lesbe (490), als Person of Color (64), als Moslem_in (173) oder grenzt sich von der »higher class« ab (139). Wenn sie von sich in einer dieser Identitäten spricht, scheinen die anderen zugleich unsichtbar zu werden. Aus ihrer kontextbezogenen Hervorhebung bestimmter Identitäten wird klar, dass sie sich selbst mehr als eine Identität zuweist. Es ist keine Seltenheit, dass die Menschen, die ich in meinem Feld treffe, mit Queerer Theorie gut vertraut sind und entsprechend Identität nicht als Entität begreifen. Dass dies auch bei Esra zutrifft, schließe ich daraus, dass sie sich zu Identität kritisch äußert und sie Identität nicht – wie oftmals im Umgangssprachlichen üblich – als feststehende Konstante beschreibt.

Esra nimmt kontextuell verschiedene Zuweisungen ein, was zeigt, dass ein Changieren zwischen ihnen möglich und nötig ist sowie dass Identität nicht fix ist. Aus Esras Erfahrungen der unterschiedlichen identitären Zuweisungen kann auf eine erhöhte Sensibilität bezüglich ihrer Identitäten geschlossen werden. Ihre Sensibilität erlaubt es ihr, den Möglichkeitsraum zu nutzen, der sich aus der Zuschreibung verschiedener Identitäten zugleich ergibt. Mal schlüpft sie in die eine, mal in die andere Zuschreibung. Vor dieser Schablone lässt sich ihre Vorliebe, in der U-Bahn durch ihre Geschlechtsperformance Menschen zu irritieren, als Disidentifikation lesen, als ein Verwehren der ihr zugeschriebenen Geschlechtskategorie ›Frau‹, als Verweigerung der geschlechtlichen Anrufung.

Später im Interview kommt die Sprache direkt auf Identität: Esra betont, dass sie sich ihre Identitäten nicht aussucht, sondern sie zugeschrieben bekommt. Esra versteht sich zwar selbst als queer – diese Identität scheint sie sich selbst zu geben – doch manchmal verwendet sie in Deutschland auch den Begriff homosexuell und in der Türkei einen eigenen Begriff. Sie betont dabei nicht nur, dass die Bezeichnungen für sie unterschiedliche Bedeutungen haben, sondern auch dass ihre Identität für sie sich je nach Kontext verändert:

»...there are times when I don't feel queer at all, or that I don't feel at all PoC. It's not the only what I am, but to justify that this is a political strategy, this is only the starting point, this is only my role within the society. [...] There are times, when I'm also homosexual and so on, practically. But anyway, for instance with my PoC-ness: I'm a PoC here, but in Turkey, I'm actually within the white class. It's not a fixed identity and it is not an identity which I'm holding again. I'm a Queer here, I'm a Lubunya¹⁹ in Turkey. Even the term itself changes. And of course, being a Queer in Turkey means something else than being a Queer here.« (Esra)

Esra nimmt verschiedene Identitäten an, sie betont mal die eine, mal die andere identitäre Komponente. Das identitäre Changieren zeigt sich auch an den Zuweisungen, denn

19 Der Begriff ›Lubunya‹ beschreibt im Türkischen umgangssprachlich einen feminisierten Mann (ähnlich dem deutschen Begriff Tunte) und wird heute auch als politische Strategie parodistisch gewendet. Diese Information erhielt ich in einem späteren Gespräch mit einer anderen Interviewten auf Nachfrage bezüglich des Begriffs.

sie wird je nach nationalem Kontext als *weiß* (in der Türkei) oder als Person of Color (PoC, in Deutschland) gelesen. Dass es für sie etwas ganz anderes bedeutet, in der Türkei oder in Deutschland queer zu sein, deutet auf verschiedene Zuschreibungen hin, deren gesellschaftliche Bedeutungen sich durch den nationalen bzw. kulturellen Kontext formen und miteinander interagieren.

Darüber hinaus verändert sich auch die Bedeutung Esras Klassenhintergrunds²⁰ kontextuell für sie, denn wäre sie in der Türkei noch vor einigen Jahren gut situiert gewesen, lebt sie in Deutschland prekär, denn sie kann nicht auf familiäre Beihilfe hoffen. Ihre Lebenssituation zum Zeitpunkt des Interviews steht nicht nur mit ihrer Migration (ohne ihre Familie) nach Deutschland in Verbindung, sondern auch mit der politischen Situation in der Türkei. Denn zwar sind ihre Eltern studiert, jedoch ist es ihnen zur Zeit des Interviews aufgrund eines Berufsverbots in der Türkei nicht gestattet, ihrer studierten Tätigkeit nachzugehen und fraglich ist zu diesem Zeitpunkt, ob dies wieder möglich sein wird. War Esras Familie zuvor noch finanziell und sozial abgesichert, lässt sich zum Zeitpunkt des Interviews eine prekäre Lebenssituation annehmen. Esra studiert zum Zeitpunkt des Interviews und arbeitet als Studentin im Feld internationaler Beziehungen. Dem Interview lässt sich entnehmen, dass ihre aktuelle finanzielle Situation prekär ist. Mit ihrer Positionierung korrespondiert für Esra ihre Wahrnehmung eines für sie veränderten Zugangs zu Ressourcen: Sie hatte in der Türkei ein Auto und eine eigene Wohnung, kann sich dies hier jedoch nicht mehr vorstellen. Esras Wahrnehmung ihrer sozial-strukturellen Positionierung hat sich verändert, insbesondere hat sich ihre Wahrnehmung und Zukunftsantizipation entsprechend geformt, was für sie in Reichweite erscheint. Esra erfährt in Deutschland die Zuweisung als Türkin und PoC, eine identitäre Zuweisung, die mit einer gesellschaftlichen Zuweisung in Bezug auf die sozial-strukturelle Positionierung zu unteren Schichten einhergehen kann. Eine solche Zuweisung drückt sich in Esras Zukunftsantizipation aus, was dahingehend interpretiert werden kann, dass sich Esra weniger handlungsfähig fühlt.

Solche Zuweisungen zeigen sich zudem in rassistischen Vorurteilen, wie etwa Unterstellungen von fehlender Intelligenz – ein Vorurteil gegen PoC, von dem mir im Feld immer wieder Menschen mit unterschiedlichen Herkunftsländern (z. B. aus Brasilien, der Türkei, dem Irak) berichteten. Insbesondere scheint dieser Schluss gezogen zu werden, wenn PoC Deutsch als Fremdsprache lernen. Esra berichtet mir auch davon, dass ihr das Vorurteil begegnet, dass türkische Menschen stets arm und hilfsbedürftig seien, insbesondere wenn die als türkisch wahrgenommene Person queer gelesen wird. Im Interview disidentifiziert sie sich betont von solchen Zuschreibungen.

An Esras Beispiel lässt sich der Unterschied von Subjektposition und Identität aufzeigen. Identität kann als Artikulation der und zugleich als Marker für die Subjektposition verstanden werden. Dies zeigt sich in Esras Interview daran, dass sie sich in Deutschland als PoC identifiziert und dies in der Türkei nicht tut. Von Esras Aufzeigen von rassistischen Vorurteilen sowie ihrem Verweis, dass sie in der Türkei als *weiß* galt, schließe ich, dass es sich hierbei zunächst um eine Fremdzuschreibung von »nicht-deutsch« handelt,

20 Die folgenden Informationen zum Klassen- und Familienhintergrund sowie zu Zukunftsaussichten erzählt mir Esra nach dem Interview beim Ausfüllen der statistischen Angaben. Daher finden sie sich nicht im Interviewtranskript.

die sich schließlich in der Selbstidentifizierung als PoC – als Aneignung dieser Zuschreibung – äußert. Esra nimmt in der deutschen Gesellschaft eine andere Identität ein, die eng mit ihrer Subjektposition verknüpft ist. Während die Subjektposition jedoch auf die soziale und diskursive Struktur rekurriert, verweist die Identität auf die Subjektivation. Identität erwächst nicht nur aus den Verhältnissen verschiedener struktureller oder diskursiver Positionen, sondern vor allem aus einer subjektiven Aushandlung von Selbst- und Fremdpositionierung, von Identifizierungen und Disidentifikation, von Zuschreibung und Aneignung. Identität ist abhängig von der Interpellation. Damit ist Identität jedoch eng verknüpft mit der Subjektposition: Die Subjektposition ist Ergebnis von sozial hergestellten Differenzsetzungen und Kategorisierungen und damit einhergehenden negativen und positiven Zuschreibungen, Privilegierungen und Benachteiligungen, die sich in der Identität widerspiegeln.²¹

Identität ist nicht von der Subjektposition zu trennen, denn identitäre Zuweisungen können Einfluss nehmen auf die gesellschaftliche Teilhabe. Durch ihre Migration von der Türkei nach Deutschland verändern sich nicht nur Esras identitäre Zuschreibungen, sondern auch ihre wahrgenommene²² Subjektposition. An Esras Beispiel wird deutlich, dass Subjekte unter bestimmten Bedingungen ihre Subjektposition verändern und sich dies in identitären Zuweisungen artikuliert. Es zeigt sich, wie flexibel und biegsam die Subjektposition sein kann. Subjekte wechseln mit bestimmten biographischen Erfahrungen, situativen Bedingungen und sich verändernden Diskursen zwischen gesellschaftlichen Positionen (vgl. Spies 2013: 166) und dies kann, wie im Fall von Esra, auch gleichzeitig vonstatten gehen. In verschiedenen Gesellschaften können Subjekte unterschiedliche Positionen zugleich einnehmen. Subjektpositionen sind mit Identitäten verbunden, so dass sich identitäre Zuweisungen auf die Positionierung auswirken kann. Beides, Identitäten und Subjektpositionen, zeigen sich fluide.

Esras Beispiel zeigt zudem auch, dass Subjektpositionen nicht gänzlich vom Körper zu trennen sind. Vielmehr erscheint der Körper nicht nur als einverlebte soziale Struktur, sondern hier auch als Markierung, welche die Zuweisungen im sozialen Raum beeinflusst. Wie Esras Körper wahrgenommen, klassifiziert und letztendlich rassifiziert wird, entscheidet über die Zuweisung ihrer Subjektposition und strukturiert Interaktionen. Die identitären Zuweisungen korrespondieren mit dem Zugang zu Ressourcen. Der Zusammenhang zwischen identitärer Zuweisung und wahrgenommenen körperlichen Merkmalen lässt sich analog zur heterosexuellen Matrix (Butler 1990) von Körper, Geschlechtsidentität und Begehren beschreiben. Aufgrund von wahrgenommenen körperlichen Merkmalen wie Haut- und Haarfarbe finden identitäre Zuweisungen wie »PoCness« (Esra), die Annahme bestimmter Verhaltensweisen, Charaktermerkmale und Klassenzugehörigkeit statt – all das findet sich in der Subjektposition wieder. In diesem Sin-

21 Siehe ein ähnliches Verständnis dieser Unterscheidung bei Heitzmann/Klein (2012). Auch Heitzmann/Klein gehen auf diesen Unterschied von Identität und Subjektposition ein, entscheiden sich jedoch aufgrund der Problematik der schweren Differenzierung dazu, beide Begriffe im Begriff der Kategorie zu vereinen (vgl. Heitzmann/Klein 2012: 15).

22 Ich spreche hier von der wahrgenommenen Subjektposition, da keine weiteren Daten vorliegen. Entscheidend ist an dieser Stelle, dass Esras Wahrnehmung ihr bestimmte Pfade eröffnet und verschließt und ich in diesem Sinne die Wahrnehmung als Marker der sozial-strukturellen Positionierung herauführe.

ne kann ebenso von rassifiziert-klassierten Matrizen ausgegangen werden, die mit der heterosexuellen Matrix in Wechselwirkung stehen. Aufgrund bestimmter Merkmale erfährt Esra in Deutschland die Zuweisung zur lesbischen Türkin, wird mit Eigenschaften wie hilfsbedürftig, arm oder nicht intelligent belegt und begegnet entsprechenden Erwartungen über ihr Verhalten. Demnach formt sich auch Esras Wahrnehmung über ihre Platzierung im sozialen Raum und was für sie möglich ist.

Esras Umgang mit Selbst- und Fremdpositionierung zeigt sich dabei taktisch. Ihre Weise, mit der Dissonanz von Selbst- und Fremdpositionierung umzugehen, ist ihr taktisches, kontextuelles Changieren zwischen Identitäten, die sie sich selbst gibt, und denen, die sie von Anderen zugeschrieben bekommt. Sie wägt dabei den Nutzen ab, wie hier zum Beispiel die Suche nach Verbündeten oder die Vermeidung unangenehmer Fragen:

Esra: »... when I'm out of the [queer] scene I have this urge to describe that I'm a queer person, in a platform that is not a queer platform.

E.: » Why? «

Esra: » I mean, this was actually especially here in my study, it was the first years. It was about my own security feeling and I was looking for allies of course. Just to say, ah, me as well. But this was a bit about panic, I think. Now I don't feel like I have to announce it or something. Ehm. Especially at Uni or so. [...] At my working place also. It is really annoying that I have to listen to comments like why don't you have a boyfriend. Shall I tell? Isn't that clear? Whatever.«

Taktisch nutzt sie unterschiedliche Identitäten (hier: queer und nicht-queer), was ihr trotz steter Anrufung je nach Kontext eine bessere Zukunftsantizipation zu geben scheint. Sie fühlt den Druck, sich zu outen, zwar permanent, jedoch unterscheidet sie zwischen Kontakten an der Universität und in ihrem Arbeitskontext. Um Verbündete zu finden und sich selbst mehr Handlungssicherheit zu geben, d.h. um ihre Zukunft besser voraussehen zu können, ist sie unter den Studierenden out. Dagegen entscheidet sie sich, am Arbeitsplatz gegen ein Coming Out. Ihr Outing in der Universität scheint ihr dabei unangenehm zu sein, doch hier war es ihr wichtig Verbündete zu finden.

Deutlich wird hier zudem sichtbar, wie das Wissen über Identität das Verhalten der Menschen beeinflusst. Denn hier klingt an, was passiert, wenn Informationen nicht gegeben werden: Die Menschen an Esras Arbeitsplatz wissen nichts über ihre Sexualität und begegnen ihr mit entsprechend heteronormativen Erwartungen. Die Bedeutung ihrer Sexualität – und demgemäß auch das Bedürfnis, diese Information preiszugeben – variiert kontextuell erheblich, z. B. je nachdem, ob sich Esra in queeren oder nicht-queeren Räumen²³ aufhält. Identität kann ein Subjekt nicht in Gänze beschreiben und doch trägt ihre Interpretation Erwartungen an das Subjekt heran. Das Subjekt muss irgendwie auf solche Zuweisungen und Erwartungen reagieren und die Verneinung stellt eine Art von Reaktion dar. Hall formuliert diese identitäre Zuweisung bzw. Anrufung treffend: »You only discover who you are because of the identities you are required to take on, into which you are interpellated: but you must take up those positionalities, however temporarily, in order to act at all.« (Hall 1995: 65) In diesem Sinne muss eine zugewiesene

23 Siehe zur theoretischen Abgrenzung der queeren Räume von nicht-queeren Räumen Kapitel 3.1.2.

Identität angenommen werden, um handeln zu können. Disidentifikation meint gerade nicht ein willentliches Einnehmen einer völlig anderen Identität (vgl. Muñoz 1999: 12), sondern ich verstehe sie als Verneinung der aktuellen Anrufung.²⁴ Am letzten Zitat von Esra hat sich gezeigt, dass diese Verneinung innerhalb bestimmter Pfade möglich ist.

4.1.3.2 Sich zur Wehr setzen mit Disidentifikation

Während das Changieren die Nutzung verschiedener Identitäten darstellt, kann die Disidentifikation als Verweigerung der Fehlanrufung konkretisiert werden. Beides lese ich als ein Taktieren von Zuweisungen und ein Austarieren von Selbst- und Fremdpositionierung. Die Disidentifikation wird von ausführenden Subjekten zudem stärker als ein Sich-zur-Wehr-Setzen beschrieben. Im Interview mit Jong zeigt sich die Disidentifikation beispielsweise in seiner Umgangsweise mit rassistischen Anmachen auf der Straße. Er erzählt mir von verschiedenen homofeindlichen und rassistischen Situationen, die ihm im Alltag passieren. Beispielsweise berichtet er mir, dass er auf der Straße als »Tunte« (281) beschimpft wurde. Dass er als schwul oder queer wahrgenommen wird, bringt er vor allem mit seinem Klamottenstil und Körperbau in Verbindung. Er erzählt mir, dass sich die koreanische Mode von der deutschen unterscheidet und er in Korea niemals, jedoch in Deutschland häufig als schwul gelesen wird. Des Weiteren erzählt er von einer anderen Situation auf der Straße, wo ihn Jugendliche erst mit dem chinesischen, dann mit dem indischen Hallo ansprechen und schließlich lachen. In seinen Erzählungen reagiert er in diesen Situationen sehr zielstrebig, entschlossen und stellt die Jugendlichen zur Rede. In einer anderen erzählten Situation machen Jugendliche in der U-Bahn Gesten und abfällige Bemerkungen über sein sogenanntes asiatisches Aussehen, während er mit Kopfhörern neben ihnen steht, sie jedoch hören kann. Während dieser Situation in der U-Bahn wendet er sich laut an die Jugendlichen und zudem auch an die anderen umstehenden Mitfahrenden und wirft ihnen vor, sich nicht eingemischt zu haben, woraufhin ein Passant die Jugendlichen auffordert, sich zu entschuldigen.

Die Entschlossenheit seiner Reaktionen beeindruckt mich im Interview, so dass ich danach frage, ob er solchen Beleidigungen immer so offensiv entgegentritt und bekomme die Antwort, dass er damit Vorurteilen entgegenwirken will:

»Ja, also das mache ich immer. Weil, das ist ein bisschen ein blöder Gedanke von Europäern oder wem auch immer, die denken meistens Asiaten sind sehr schüchtern. [...] Aber dagegen will ich immer zeigen, Asiaten sagen auch mal was. Und das hat ja nichts mit Asiaten zu tun, sondern mit der Persönlichkeit. Und deswegen versuche ich immer zumindest irgendwas zu sagen. Dass ich auch das Recht dazu habe, dass ich da auch etwas sagen kann und dass ich das gerade nicht cool finde und nicht recht finde und so.« (Jong)

Jong greift die Formulierung meiner Frage auf und spricht davon, dies »immer« zu tun, was durchaus in den Zusammenhang mit meiner Wortwahl gestellt werden kann. Wichtig erscheint mir hier seine Begründung. Er erklärt, dass er sich bewusst gegen Vorurteile wendet, indem er sich verhält, wie es von ihm nicht erwartet wird. Er will zeigen, dass

24 »Die Wahl der aktiven Positionierungsmöglichkeiten der dezentrierten Subjekte sei immer eingeschränkt durch historische und kulturelle Bedingungen.« (Supik 2005: 112, zit.n. Spies 2013: 165)

das stereotype, verallgemeinernde Bild des asiatischen Mannes nicht zutrifft, indem er auf die hier geltende hegemoniale Männlichkeit (z. B. offensives, lautes, bestimmtes Auftreten) zurückgreift.²⁵ Jong kennt die Vorurteile sehr gut, die ihm in Deutschland und Europa begegnen. Er erklärt seine Reaktion, sich den Diskriminierungen entschlossen entgegenzustellen, als überlegt und taktisch. Folglich verhält er sich explizit im Widerspruch zu den Vorurteilen und Erwartungen. Er zeigt seinen Ärger und tritt damit offensiv auf, denn ihm ist es wichtig, vor allem mit der Zuschreibung von Schüchternheit und Zurückhaltung zu brechen. Vor der Folie rassifizierter stereotyper Bilder reibt sich sein bestimmtes und offensives Auftreten mit den Zuschreibungen an seine als schwächling wahrgenommene Gestalt. Das Zitat interpretierte ich dahingehend, dass Jong sich von rassistischen Zuschreibungen disidentifiziert und sich dadurch handlungsfähig fühlt, denn er kann »da auch etwas sagen« und sich »das Recht dazu« nehmen.

Ein ähnliches Phänomen greift auch Wenzel Bilger in seiner Studie *Der postethnische Homosexuelle. Zur Identität »schwuler Deutschtürken«* auf (2012). Er untersucht die Identitätskonstruktion von Männern mit türkischem Migrationshintergrund der zweiten und dritten Generation, die Sex mit Männern haben (vgl. Bilger 2012: 11). Bilger kommt zum Schluss, dass sich die Identität dieser Männer konstruiert in sich überlagernden heterogenen Diskursen und kulturellen Codes: »[D]er homophobe Sexualitätsdiskurs der westlichen Moderne, wie ihn Foucault untersucht hat, Männlichkeits- und Sexualitätsdiskurse aus dem Westen wie auch aus islamisch geprägten Traditionen und Sinnhorizonten, Einwanderungsdiskurse u.v.m.« (Bilger 2012: 11). Zwar steht jede Identitätskonstruktion an Schnittstellen verschiedener Diskurse, das Besondere für die von Bilger betrachteten Männer liegt jedoch in der Frage der Zugehörigkeit. Denn diese Diskurse scheinen keine Positionen anzubieten, mit welchen sich diese Subjekte identifizieren können. Das Ergebnis ist ein spezifisches Identitätsmanagement. Mit diesem Begriff greift Bilger auf Goffman zurück und bezeichnet damit die Kontrolle oder das Management der Sexualität (Coming Out) und Aspekte der ethnischen Identität. Im hier betrachteten Fall muss zudem die Geschlechtsperformance hinzugefügt werden. Im Falle von Jong geht es vor allem um ein spezifisches Management seiner Geschlechtsdarstellung. Diese Selbstregierung wird über ein komplexes Bündel von Praktiken organisiert, was bei mehrfach Marginalisierten ein besonderes Maß an Geschick erfordert und daher meist zu hoher Reflexivität über eigene identitäre Komponenten führt (vgl. Bilger 2012: 204). Dies zeigt sich bei Jong daran, dass er die ihm begegnenden Vorurteile bewusst wahrnimmt und seinen Umgang damit auf Nachfragen explizieren und begründen kann. Kontrolliert werden müssen Informationen wie Sexualität und Geschlechtsdarstellung sowie Aspekte der ethnischen Identität stets im sozialen Kontext. Basis dafür stellt die Antizipation stereotyper Vorstellungen des Gegenübers dar. Die Managementleistung von Subjekten ohne intelligible Position im hegemonialen Diskurs kann hierbei als spezifische markiert werden. Ein solches spezifisches Identitätsmanagement ist bei Esra wie auch bei Jong zu beobachten.

Die Disidentifikation – wie auch das Changieren zwischen Identitäten bei Esra – stellt in diesem Sinne eine spezifische Form des Identitätsmanagements dar. Die Preisgabe von Informationen bei der Disidentifikation wird gemanagt und diese Kontrolle

25 Siehe zum Konzept der hegemonialen Männlichkeit Connell (2012).

findet auf eine Art statt, die mit den antizipierten Erwartungen des Gegenübers bricht. Es wird sich davon dis-identifiziert. Jongs zielgerichtetes, offensives Auftreten bricht nicht nur mit dem rassistischen Stereotyp von als asiatisch wahrgenommenen Menschen, auch stellt er sich mit seiner Reaktion gegen die vergeschlechtlichte Annahme des schwachen Homosexuellen sowie die Diskreditierung seiner Männlichkeit. Beide Stereotype fallen hierbei zusammen. Seine Antwort auf rassistische und homophobe Beleidigungen ist die Gegenrede im Zeichen einer Männlichkeitsdarstellung, die sich von Jongs sonstiger Geschlechtsdarstellung unterscheidet. Denn er selbst betont seine taktische Widerrede als offensives Auftreten, was an hegemoniale Männlichkeitsbilder angelehnt ist. In diesen Vorurteilen, denen sich Jong alltäglich stellen muss, lässt sich die heterosexuelle Matrix nachzeichnen, denn deutlich wird die Verschränkung von Geschlechtsdarstellung und Sexualität. Von seinem Kleidungsstil und Körperbau, die in Deutschland häufig als feminin gelesen werden, wird automatisch auf seine Geschlechtsidentität und sein Begehren geschlossen. Seine Männlichkeit wird als von der Norm abweichend kategorisiert und er als nicht heterosexuell eingestuft. An diesem Beispiel zeigt sich erneut die Verknüpfung mit rassifiziert-klassierten Matrizen. Dass Jongs alltägliche Geschlechtsdarstellung als der hegemonialen in Deutschland nicht entsprechend wahrgenommen wird, kann auch mit der Wahrnehmung seines Körpers als von der deutschen Norm abweichend zusammenhängen. In der deutschen Gesellschaft gilt der *weiße* Mann als die Norm und alles andere als Abweichung, worauf bereits Frantz Fanon in Frankreich (2001 [1961]) hinwies. Der als asiatisch gelesene Körper wie auch der als weiblich gelesene *weiße* Körper erfährt ähnliche gesellschaftliche Vorurteile: Schwäche, Zurückgenommenheit und fehlendes Durchsetzungsvermögen.²⁶ Jong wird folglich nicht nur seine Männlichkeit abgesprochen und die Homosexualität zugeschrieben, sondern Jong wird auch mit Vorurteilen belegt. Nur schwer ist hierbei voneinander zu trennen, welche Zuschreibungen aufgrund seiner Herkunft, seiner Geschlechtsdarstellung oder seiner Sexualität stattfinden.

Mit seinem Rückgriff auf die Geschlechtsdarstellung der hegemonialen Männlichkeit durch sein offensives Auftreten disidentifiziert sich Jong folglich von den identitären Zuweisungen des Schwulseins sowie von dem hier geltenden stereotypen Bild asiatisch gelesener Menschen. Jong hört zwar die Anrufung, jedoch wendet er sich anders um, er disidentifiziert sich mit der ihn rufenden Norm. Die Disidentifikation kann als spezifische Umwendung auf eine Anrufung verstanden werden. Es handelt sich bei dieser Umwendung nicht um eine Aneignung, sondern um eine taktisch platzierte Praktik, die sich spezifisch stereotypen Erwartungen entgegenstellt. Die Disidentifikation ist eine zeitlich begrenzte und situationsabhängige Praktik – denn damit wird auf die Spezifik in einer Situation reagiert. Wichtig ist, dass diese Umwendung in Bezug auf spezifische Subjektpositionen vollzogen wird, denn die Art der Umwendung hängt von der Identität und Subjektposition des ausführenden Subjekts ab (vgl. Spies 2013: 163). Die Bedeutung der Darstellung der an der hegemonialen angelehnten (bzw. Komplizenhaften, vgl. Connell 2021) Männlichkeit ist eine andere, je nachdem ob die ausführende Person beispielsweise weiblich, deutsch, asiatisch etc. gelesen wird. Mit dem Blick auf Disidentifikation

26 Siehe zur Ähnlichkeit dieser Zuschreibungen und der historischen Herleitung sowie zu den Verwicklungen der Diskurse um Rassismus und Weiblichkeit bzw. Homosexualität Somerville (1994).

wird klar, dass Identität keine Einheit ist, sondern jedes Subjekt eine kontextgebundene Vielschichtigkeit von Positionen innehat. Je nach Situation und Kontext kann die eine oder die andere hervorgehoben werden. Diese Vielschichtigkeit stellt aber kein homogenes Ensemble von Positionen dar, vielmehr kann das Subjekt in einer Situation dominant, in einer anderen Beziehung untergeordnet sein (vgl. Mouffe 1995: 33). Identität produziert Gleichheit durch Abgrenzung vom Anderen – ein Prozess, der die Identität und Nicht-Identität zugleich hervorbringt. Demgemäß produziert sich die hegemoniale Männlichkeit unter Ausschluss marginaler Männlichkeiten (vgl. Connell 2012: 170), wie die als asiatisch gelesene.

Solch taktisches Changieren zwischen Identitäten – wie etwa marginaler und komplizierter Männlichkeit – beschreibt Tina Spies als Handlungsfähigkeit und hat hierbei mögliche Optionen vor Augen, wie der Anrufung entsprochen wird: »Darüber hinaus – und das ist mit Agency gemeint – kann der/die Einzelne auch gegen eine Position ankämpfen und beim Sprechen (oder Schreiben) deutlich machen, dass er/sie die Position nur strategisch innerhalb eines bestimmten Kontextes einnimmt.«²⁷ (Spies 2013: 165) Handlungsfähigkeit entsteht dann im Bereich des Changierens, in einer Vielheit von Bestimmtheit und folglich in der Un_Bestimmtheit dieser Praktiken. Dieses Changieren zwischen verschiedenen Identitäten kann sich für die ausführenden Subjekte bestärkend anfühlen. Dies kann auch hier mit dem Begriff des affektiven Empowerments gefasst werden, da die Praktiken der Disidentifikation und des Changierens aus Perspektive der Subjekte ihren Handlungsspielraum vergrößern.

Identität wird stets aufs Neue in Praktiken (re-)produziert und ist darüber auch verschiebbar bzw. lässt sich in der Praxis zwischen verschiedenen Identitäten changieren. In diesem Manövrierebereich lässt sich das Potenzial von Handlungsfähigkeit dieser Praktiken verorten. Demnach ist die Betrachtung der Positionierung des Subjekts und das Umgehen mit identitären Zuweisungen für die Frage nach Handlungsfähigkeit eine ganz entscheidende. Für Esra und Jong ist es möglich, taktisch mit ihren identitären Zuweisungen umzugehen. Es besteht folglich die Möglichkeit, die Anrufung nicht zu hören – ein Gedanke, der Althusser's Vorstellung der Interpellation widerspricht und Butlers folgt. Die Disidentifikation stellt eben ein solches Nicht-Folgen der Anrufung dar, bei dem das Individuum durch sein taktisches Umwenden zum Subjekt wird. Ein solches Changieren zwischen Identitäten, zwischen Identifizierung und Nicht-Identifizierung, kann Möglichkeiten eröffnen, den vorgegebenen Pfaden anders zu folgen. Esra erfährt ihre Fremdpositionierung als Veränderung ihrer wahrgenommenen Subjektposition und Zukunftsantizipation. Die Erfahrung dieser Veränderung scheint sie jedoch auch bezüglich identitärer Zuweisungen zu sensibilisieren, so dass sie ein taktisches Selbstmanagement entwickelt. Dies ist auch bei Jong der Fall. Mit dem Changieren und der Disidentifikation findet eine Umarbeitung und (temporäre) Transformation identitärer Zuweisungen statt und die Brüche des Diskurses werden genutzt für Artikulationen jenseits der hegemonialen Anrufung. Hierin lässt sich entstehende Handlungsfähigkeit mit transformativem Potenzial verorten, denn Subjekte erfühlen

27 Spies nutzt den Begriff ›strategisch‹ hier im alltagssprachlichen Sinn. Mit Certeau müsste hier der Begriff ›taktisch‹ Verwendung finden (vgl. Certeau 1988). Siehe zur Unterscheidung von Taktik und Strategie 4.2.

durch Praktiken des identitären Changierens und der Disidentifikation diesen Spielraum. Dies lässt sich bei Esra aus ihrer Einflussnahme auf ihre Zukunftsantizipation lesen und bei Jong daraus, dass ihm die Gegenrede Kraft zu geben scheint. Der taktische Umgang mit identitären Zuweisungen und Anrufungen nutzt diesen Spielraum und ermöglicht gefühlte Handlungsfähigkeit. Es ist diese Möglichkeit der verschobenen Artikulation, die dem sonst nicht-intelligiblen Subjekt gefühlte Handlungsfähigkeit verleiht. Wird Handlungsfähigkeit in Disidentifikation verortet, bedeutet dies, dass es keine eindeutige, fixe Identität benötigt, um sich handlungsfähig zu fühlen. Stattdessen ergibt sich in den hier betrachteten Beispielen gefühlte Handlungsfähigkeit in der Fluidität von Identität, in der Nutzung der sozio-ontologischen Un_Bestimmtheit und der entstehenden Vielheit möglicher Artikulationen und potenzieller Interpretationen von Identität.

4.1.4 Pragmatismus: Praktiken des Sich-Entziehens und Aushaltens

Subjekte entwickeln unterschiedliche Praktiken, um mit nicht intelligiblen Positionen umzugehen. So kann auch versucht werden, sich der Fehlanrufung (vgl. 2.2) zu entziehen oder sie taktisch auszuhalten. Zum Beispiel wenn es für das Selbst keine identitären Zuweisungen gibt oder aber auch die Identifizierung mit einer solchen Zuweisung gefährliche Konsequenzen nach sich ziehen würde, wie etwa wenn Stigmatisierung und Gewalt drohen. Das Subjekt kann entweder der Fehlanrufung folgen oder nicht, sich mit ihr identifizieren oder disidentifizieren, oder aber auch den Widerspruch von Tun und Fehlanrufung aushalten und sich ihr über dieses Aushalten entziehen. Auch ein solches Aushalten erfordert eine taktische Regulation darüber wann und wie bestimmte Informationen preisgegeben werden und wer diese erhält. Ein Aushalten unterliegt folglich ebenso der Regulation, die sich mit Bilger als strenges Selbstmanagement fassen lässt (vgl. Bilger 2012: 204). Diese Praktiken des Aushaltens und Sich-Entziehens fasse ich als Pragmatismus, denn sie halten die Fehlanrufung taktisch aus, um mögliche Konsequenzen der Nicht-Entsprechung zu umgehen. Im Gegensatz zu Praktiken der Disidentifikation, die sich explizit gegen gesellschaftliche Erwartungen richten, führen pragmatische Praktiken die Fehlanrufung nicht vor.

In einem Interview erzählt mir Joshy davon, wie er bestimmte identitäre Komponenten manchmal bewusst versteckt, um sich zu schützen. Er erzählt mir von einer Situation auf dem Nachhauseweg nach einer Party in der U-Bahn: Innerhalb einer Gruppe von jungen Menschen nehmen junge Männer einer jungen Frau ihr Handy beim Telefonieren aus der Hand und demonstrieren durch diese Geste und ihrem Gelächter ihre männliche Dominanz. »Und er und seine drei anderen Kumpels haben sich halt so gefühlt als würde ihnen die Welt gehören und die Frauen gleich mit.« (Joshy) Die Frau protestiert, aber weiß sich nicht so recht zu helfen. Joshy stößt sich sehr an dieser Szene, da er das Verhalten der Männer als sexistisch und respektlos deutet und die Geschlechtsdarstellung der jungen Männer die gesellschaftlich hegemoniale promotet. Joshy hat zwar ein sehr gutes Passing als (trans*) Mann, fühlt sich aber dennoch von den männlichen Jugendlichen bedroht, denn er ist sich bewusst darüber, dass seine Männlichkeitsdarstellung für gewöhnlich nicht einer hegemonialen Geschlechtsdarstellung entspricht und von einer solchen Gruppe als Angriffsfläche genutzt werden kann. Im Interview erzählt er mir, dass

er – obwohl er dies für richtig halten würde – nicht eingriff, sondern entschied sich dafür, möglichst unauffällig zu bleiben, um nicht selbst Zielscheibe zu werden: »Und dann versuch' ich halt nicht ganz so schwul rüber zu kommen. Weil ich einfach keine Lust habe [...] Angst haben zu müssen.« (Joshy) Für diesen Moment entschied sich Joshy, seine queere Identität bzw. Geschlechtsperformanz temporär nicht zu zeigen, um nicht als Abweichung von der Norm wahrgenommen zu werden. Er sucht Schutz in der normativen Unsichtbarkeit für einen Moment, indem er die identitäre Zuweisung der Heteronormativität annimmt und sich damit der Situation durch sein Nicht-Handeln entzieht. Er hält die innere Spannung aus taktischen Gründen aus. Was zunächst wie der Weg des geringsten Widerstands zum Selbstschutz erscheint, lässt sich auch als Disidentifikation mit seiner Queerness lesen. Anders als Esra und Jong in 4.1.3 verhält er sich aber nicht entgegen den Erwartungen oder stereotypen Vorstellungen. Joshys Entziehen erfordert jedoch ebenso die Arbeit an der eigenen Geschlechtsdarstellung und am Selbstmanagement.

Hinsichtlich der Entstehung von affektivem Empowerment lässt sich diese Praktik des Aushaltens der Dissonanz von Selbst- und Fremdpositionierung auf zwei diametrale Weisen interpretieren. Eine solche Situation kann sich bedrückend und beängstigend anfühlen und die Anwendung der Praktik des Aushaltens bewirkt einen frustrierenden Effekt. Die affektive Aufladung der Situation, wie beispielsweise eine wahrnehmbare Anspannung, kann zu Starre und dem Gefühl des Ausgeliefert-Seins, führen – mit dem Effekt nicht bestärkt, sondern niedergeschlagen oder verängstigt aus einer solchen Situation zu gehen. Diese Praktik kann aber auch Erleichterung und das Gefühl von Erhabenheit produzieren, wenn die Spannung schließlich abfällt und die Praktik im Sinne des ausführenden Subjekts ein Sicherheitsgefühl herstellt. Im Sinne eines ›das habe ich aber gut gemeistert, ihr könnt mir nichts‹ kann auch diese Praktik affektives Empowerment – unter Umständen auch erst im Nachgang – herstellen. Ob hier affektives Empowerment entsteht, kann von verschiedenen Faktoren abhängen, wie von der Atmosphäre, in der sie passiert, von der Konstellation der Beteiligten in einer speziellen Situation, vom aktuellen Gefühlszustand der handelnden Subjekte und sicherlich vielen weiteren Aspekten. An diesem Beispiel zeigt sich ganz deutlich, wie fragil die Entstehung von affektivem Empowerment ist und dass die gleiche Praktik ganz unterschiedliche Effekte für das ausführende Subjekt haben kann. Ob Handlungsfähigkeit gefühlt werden kann, hängt nicht allein von den Praktiken oder der Subjektposition ab. Affekte und Gefühle spielen hierbei auch eine wichtige Rolle.²⁸ Darüber hinaus lässt sich aus diesem Beispiel schließen, dass gefühlte Handlungsfähigkeit nicht immer mit dem Gefühl der Bestärkung einhergehen muss. In diesem Beispiel scheint es vielmehr das Gefühl zu sein, Kontrolle über identitäre Informationen zu haben und unsichtbar zu sein, das gefühlte Handlungsfähigkeit entstehen lässt, da diese Unsichtbarkeit Schutz vor einem potenziellen Angriff bietet. Auch ein solches Aushalten der Fehlanrufung und Verharren in der Unsichtbarkeit kann gefühlte Handlungsfähigkeit herstellen.

Ein solches pragmatisches Taktieren wie in der von Joshy beschriebenen Situation erkenne ich auch bei Red, die gerne ihre Identität in queeren Räumen auslebt. In bestimmten Situationen hebt sie ihren mit ihrem zugeschriebenen Geschlecht nicht normkonfor-

28 Die Rolle von Affekten und Gefühlen steht im Kapitel 6 im Fokus.

men Geschlechtsausdruck besonders hervor, so beispielsweise auf Hardcore-Konzerten, erzählt sie. Dort lebt sie ihre Männlichkeit besonders aus. Allerdings erzählt sie mir auch, dass sie auf Arbeit dies nicht tut und dort ihre queere Identität verschweigt. Sie ist auf Arbeit nicht offiziell out. Ich bekomme den Eindruck, dass sie dies tut, um es sich nicht zusätzlich schwerer zu machen. Denn sie hat auf Arbeit ohnehin viel zu kämpfen, insbesondere wird ihre Autorität und Kompetenz immer wieder in Frage gestellt, was sie selbst auf ihr Erscheinungsbild zurückführt:

»... also dadurch, dass ich nicht so aussehe wie Frauen in meinem Alltag aussehen und ich mich auch nicht so verhalte, wie Frauen in meinem Alter. Sehr viele Leute denken, ich sei wahnsinnig jung, wahnsinnig unerfahren, und wahnsinnig inkompetent. Und ich bin sehr – gerade in meinem Arbeitsleben – damit beschäftigt, meine Kompetenz zu beweisen. Was nervt, was anstrengend ist und mich sehr viel Energie kostet. [...] Das hab ich auch in meinem Privatleben viel, dass Leute mir viel erzählen wollen, wie Sachen funktionieren, ich kann das sehr wenig leiden. Und darum ist das ein großes Thema in meinem Leben. Da hab ich mittlerweile mit vielen Menschen in meinem Alter darüber gesprochen, die so ein paar ähnliche Kriterien erfüllen, die haben alle das gleiche Problem. [...] Viele Leute denken, ich mache da ein Praktikum, wo ich arbeite, oder ich werde oft gefragt, was ich machen will, wenn ich groß bin.« (Red/Gigi)

Red hebt hervor, dass sie aufgrund ihres Nicht-Passens in hegemoniale Körper- und Geschlechtsnormen bestimmte Erwartungen beim Gegenüber abrufen, was sich meist in einem Unterschätzen ihrer Kompetenzen auswirkt. Dieses nicht ernst genommen zu werden kenne ich selbst sehr gut, da auch ich als klein wahrgenommen und meist für jünger geschätzt werde. Die Zuschreibung von Kompetenzen haften bestimmten Körpern mehr an als anderen. Red hat das Gefühl im Kontext ihrer Arbeit stetig gegen die Fremdwahrnehmung zu taktieren und ihre Kompetenz beweisen zu müssen, indem sie mehr leistet als andere. Respektlosigkeit und nicht ernst genommen werden stellt zudem ein typisches Phänomen von Frauen in männerdominierten Berufen dar (siehe exemplarisch Schneeweiß 2019: 78ff.). Red betont, dass die Wahrnehmung ihres Körpers als klein und jung dieses Phänomen zusätzlich zu verstärken scheint.

Aufgrund ihrer Erscheinung und Geschlechtsdarstellung wird ihr nur eine bestimmte Menge an kulturellem und symbolischem Kapital zugeschrieben, was sich ausdrückt in den Zuschreibungen »unerfahren« und »inkompetent« (vgl. Bourdieu 2005). Ihr kulturelles Kapital (z.B. Ausbildung in ihrem Beruf) wird ihr aberkannt und daher erfährt sie kaum symbolisches Kapital (z.B. Prestige). Reds Verbergen ihrer queeren Identität im Arbeitskontext, lässt sich vor diesem Hintergrund mit ihrer Ahnung begründen, zusätzlich aufgrund ihrer queeren Identität noch mehr Kompetenz abgesprochen zu bekommen. Um diese Zuschreibungen zu ihrem Körper und ihrer Geschlechtsdarstellung nicht zu verstärken, entscheidet sie sich zum Identitätsmanagement im Sinne eines Versteckens und sucht gezielt Unterstützung und Austausch bei Menschen, die ähnliche Kämpfe austragen. Von diesem Phänomen des Jünger-geschätzt-werdens und ein damit einhergehendes Absprechen von Kompetenzen oder von Autorität wird mir häufig im Feld insbesondere von Subjekten berichtet, die nicht hegemonialer Geschlechtsdarstellungen entsprechen. Hier zeigt sich die Verstrickung von symbolischem Kapital mit

dem Geschlechtsausdruck. Reds Nicht-Entsprechung mit hegemonialen Geschlechterbildern scheint zum Verlust von symbolischem Kapital zu führen.

Red versucht folglich taktisch einen solchen Kapitalverlust zu verhindern. Dies deutet sich im Interview an, wenn sie berichtet, dass sie in ihrem Arbeitskontext oftmals damit beschäftigt ist, ihre »Kompetenzen zu beweisen« (Red/Gigi). Ein solches Beweisen könnte wiederum der im vorangegangenen Abschnitt 4.1.3 beschriebenen Disidentifikation zugeordnet werden, wenn es die Zuschreibungen konfrontieren würde. Vielmehr bleibt Reds queere Identität jedoch im Arbeitskontext unsichtbar. Ein Sich-Entziehen oder Aushalten der Fehlanrufung beschreibt solche Momente, wenn Red nicht auf diese Zuschreibungen reagiert und damit ihre zugewiesene Rolle als passive Frau einnimmt, dieser Fehlanrufung folgt und in ihr ausharrt. Aus Reds Beschreibungen lese ich, dass eine stete Reibung – also das permanente Unterbeweisstellen eigener Fähigkeiten – zu zermürend ist.

Ein ähnliches und doch anders begründetes Sich-Verstecken oder Sich-Entziehen schildert mir auch Kenny. Zwar hat er ein sehr gutes Passing, doch würde die Nacktheit ihn als trans* Mann outen. Daher vermeidet er für ihn bedrohliche Situationen, die ihn bloßstellen könnten:

»ich traue mich zum Beispiel nicht ohne Schwimmshirt schwimmen zu gehen. Außer es wäre jetzt ein einsamer See. Oder in die Sauna zu gehen. Also wo ich viel Aufmerksamkeit mit meinem nackten Oberkörper erregen würde. Das traue ich mich nicht. Und im schwulen Darkroom habe ich auch so... habe ich auch noch ein bisschen... da bin ich sehr schüchtern und will nicht nackt sein, oder nur halbnackt. [lacht] In irgendeiner Ecke.« (Kenny)

Er selbst deutet das Vermeiden von bedrohlichen Situationen als Schüchternheit, was darauf hindeutet, dass er selbst den Anspruch an sich hat, dies anders zu tun. Sein Vermeiden von Nacktheit in der Öffentlichkeit kann aber auch als ein Sich-Entziehen von der Fehlanrufung als cis Mann verstanden werden. Die heteronormative Vorstellungswelt stellt keine Position für einen Körper zur Verfügung, der sich nicht exakt einem eindeutigen Geschlecht zuordnen lässt. Kennys Körper nimmt folglich eine nicht intelligible Position im Diskurs ein. Sich in der Öffentlichkeit zu zeigen würde Aufmerksamkeit auf sich ziehen. Die Norm der Zweigeschlechtlichkeit ruft diskursiv alle Subjekte als cis Personen an, eine Fehlanrufung, der Kenny sich taktisch entzieht, indem er bestimmte Orte und Situationen meidet.

Dieses Nicht-Passen seines Körpers in normative Vorstellungen stellt für Kenny jedoch Routine dar. Er erzählt mir, wie er im Laufe seiner Transition nach und nach lernt, mit Unsicherheiten und Irritationen des Gegenübers umzugehen und entwickelt einen pragmatischen Umgang damit:

»Aber ich bin so oft bei Ärzten und muss mich da jedes Mal outen, weil ich die Personenstandsänderung noch nicht habe. [...] der große Teil weiß dann gleich Bescheid. Also ich sage da nicht, ich bin trans und auf meinem Ausweis ist ja noch der alte Name. Sondern ich gebe die Karte ab und sage: also da steht noch mein alter Name auf der Karte, mein neuer Name ist Kenny. [...] Und dann wissen die meisten eigentlich auch schon Bescheid und wenn nicht, dann erklär' ich das eben. Am Anfang war ich klar voll

unsicher und ... ich finde es jetzt auch nicht so toll, zu einem neuen Arzt zu gehen und das nochmal neu zu erklären. Aber ich habe das jetzt schon so oft gemacht, dass es mir jetzt nicht mehr so viel ausmacht.« (Kenny)

Kenny weiß, dass der alte Name auf seiner Versicherungskarte ihn outet und auch würde ihn eine Erklärung bei der Sprechstundenhilfe outen. Daher hat Kenny eine pragmatische Taktik für sich entwickelt, wie er sich der Fehlanrufung zum cis Mann einerseits, aber auch der Anrufung eines Outings bei Nicht-Entsprechen entziehen kann: Er gibt nur die Informationen, die in dieser Situation nötig sind. Die Nicht-Routine und Irritation der Anderen wird für ihn zur Routine. Aus Kennys körperlichem Nicht-Passen in die hegemonialen Geschlechts- und Körpernormen folgt für ihn eine stete Bedrohung des Outings, eine stete Bedrohung, die zum ganz spezifischen Prekärsein führt. Doch durch jahrelanges Einüben hat er einen pragmatischen Umgang mit dieser unmöglichen Position gefunden. Für ihn findet eine Routinierung der Nicht-Routine und Irritation der Anderen statt. Pragmatisch entscheidet er, wann er seine Identität preisgibt und wann er sich von Situationen und Orten fernhält.

Einen ähnlichen pragmatischen Umgang mit der unmöglichen Position zeigt auch Ebru, wenn sie mir von ihrer Jugend erzählt. Auch hier handelt es sich um ein taktisch situationsabhängig eingesetztes Sich-Entziehen von der diskursiven Anrufung des Outings. Ebru verschweigt ihr nicht-normatives sexuelles Begehren, da diese Information für sie gefährlich werden könnte. Sie erzählt mir davon, wie sie mit ihrer Sexualität in ihrer Jugend umgegangen ist:

»Ja ich habe einfach Frauen nach Hause gebracht und ich habe das so gemacht, als ob sie [die Eltern, Anm. EM] das einfach akzeptieren würden. Ich habe da nicht darüber gesprochen, was ich mit diesen Frauen mache. Sie [die Mutter, Anm. EM] hat es einfach nur gesehen, was ich mache. Oder sie hat es gehört, weißt du. Wir haben unser Ding gemacht, hinter der Tür. Manchmal hat sie mich geweckt morgens und hat uns nackt im Bett gesehen. Also das ist schon ein bisschen too much für eine Mutter. Das darf man eigentlich nicht machen.« (Ebru)

Dass Ebru Sex mit Frauen hat, war bei ihr in der Familie nicht denkbar, so dass die Position einer queeren Person jenseits der willentlichen Vorstellungskraft der Mutter lag. Ebru ahnt zwar, dass die Mutter von ihrem Begehren weiß, denn nicht nur einmal wurde sie mit einer mitgebrachten Frau im Bett gesehen. Dennoch spricht die Mutter Ebrus Verhalten nicht an, sondern ignoriert es. Ebrus Interpretation, dass ihr Verhalten »too much für eine Mutter« ist, deutet darauf hin, dass für die Mutter ein Eingeständnis viel schwerer als eine Leugnung zu meistern war. Ebru geht zwar scheinbar offen mit ihrer Sexualität um – schließlich bleibt sie nicht unsichtbar wie dies Kenny oder Red situativ tun – doch ihr Verhalten stellt einen solchen Normbruch dar, dass es ihr nicht möglich ist, mit ihrer Mutter darüber zu sprechen. Ebru entzieht sich der (identitären) Benennung ihrer Sexualität und der diskursiven Anrufung des Outings, lässt ihr Handeln unbenannt und hält den daraus entstehenden Widerspruch aus. Sie folgt damit nicht der Anrufung der Heteronormativität, zudem entzieht sie sich der sprachlichen Benennung dieses Nicht-Entsprechens.

Ebru berichtet mir auch von einem Onkel, der seine unter anderem auch homosexuellen Vorlieben jenseits familiärer Vorstellungen ähnlich offen – trotz heterosexueller Ehe – auslebt, dies jedoch verschwiegen wird bzw. es als offenes Geheimnis kursiert. Explizit darüber gesprochen wird in der Familie nicht. Grundsätzlich würde sich Ebrus Zitat auch ganz anders interpretieren lassen: nämlich mit dem Einvernehmen beider Seiten. Doch durch Ebrus Erzählungen weiß ich, dass dies nicht der Fall war, denn sie beschreibt ihre Mutter als »homophob«, und die Vorstellung eine queere Tochter zu haben, galt für ihre Familie als Unmöglichkeit. Ebru entzieht sich folglich zweier gesellschaftlich hegemonialer Anrufungen: die der Heteronormativität und die der Forderung des Outings. Doch sie folgt mit ihrem Verhalten der familiären Anrufung der Nicht-Benennung. Pragmatisch folgt sie damit den familiären Erwartungen im Falle eines solchen Normbruchs und hält damit einen mehrfachen Widerspruch aus.

Pragmatismus als Weg, um mit Widersprüchen umzugehen, beschreibt auch Madeleine Sauer in ihrer Studie (2016) zu widerspenstigen Alltagspraxen. Sie betrachtet Alltagshandeln an verschiedenen Begegnungsorten der linksradikalen-subkulturellen Szene in Berlin, das versucht, gesellschaftliche Verhältnisse grundlegend zu verändern (vgl. Sauer 2016: 9). Genauer untersucht sie beispielsweise den Widerspruch zwischen Lohnarbeitsverhältnis und Aktivismus, mit dem viele Aktivist_innen ringen, da sich die Ausübung von beidem ideologisch widersprechen kann und sich daraus Zeit- und Ressourcenknappheit ergibt (vgl. 2016: 234f.). Pragmatismus im Aktivismus arbeitet Sauer als eine Strategie heraus, um mit solchen Widersprüchen umzugehen. In ihrem Beispiel werden aktivistische Organisationsstrukturen aufgebaut, die mit Lohnarbeit kompatibel sind. Sauer betont hierbei, dass der Pragmatismus jedoch auch die Gefahr mitbringe, dass sich Aktivist_innen im Aushalten dieses Widerspruchs ausbrennen, da dies sehr kräftezehrend sein kann. Das Aushalten von Widersprüchen erfordert eine hohe Anstrengung der Subjekte, eine Anstrengung, die nur schwer sichtbar ist. Der Verweis auf den Austausch mit Freund_innen im Zitat von Red deutet in diesem Sinne auf ebenjene Anstrengung, die mit solchen Praktiken einhergeht. Und auch der Ausdruck von Ebru, dass dies eigentlich zu viel für eine Mutter ist, zeigt die Belastung auf, die mit dem Aushalten einhergeht. Ein Spezifikum der Praktiken des Sich-Entziehens und Aushaltens ist folglich nicht nur ihre Unsichtbarkeit, auch scheint ihnen der fatale Charakterzug anzuhaften, dass sie wie der leichteste Weg erscheinen, aber gegenteilig eine große Bürde für die Subjekte bedeuten.

Was Joshy, Red, Kenny und Ebru eint, ist ihre Haltung der Verweigerung, die sich nicht in einer Konfrontation äußert, sondern im Folgen der an sie herangetragenen Erwartungen. Diese Praktiken des Sich-Entziehens und Aushaltens beherbergen einen unauflösbaren Widerspruch. Die Kunst dieser Praktiken stellt der Pragmatismus dar. Die ausführenden Subjekte dieser Praktiken versuchen subjektive Lösungen zu finden für unmögliche Positionen im Diskurs, für Positionen, die für den Moment nicht intelligibel erscheinen, da sie jenseits der zweigeschlechtlichen, heteronormativen Ordnung bestehen. Auch Antke Engel bezeichnet es als »politische Handlungsfähigkeit«, wenn Subjekte einen Eigensinn entfalten, indem sie Lösungen finden für etwas, das gesellschaftlich als unlösbar gilt (Engel 2010: 37). Hier knüpft Isabell Lorey an und spricht von Handlungsfähigkeit, die sie in »Praxen des Entgehens« verortet (Lorey 2012: 38). Mit diesem Konzept dieser Praxen bezieht sich Lorey unter anderem auf Manuela Bojadžijev (2009),

die Formen und Praktiken migrantischen Widerstands untersucht und Flucht unter anderem auch als Praktik der Verweigerung zu sozialen Kämpfen oder spezifischen Vergesellschaftungen im Herkunftsland versteht (vgl. Bojadžijev 2009: 147). Zwar geht es ihr um Flucht im Kontext von Migration, dennoch lässt sich Flucht auch als eine Form des Sich-Entziehens von Auseinandersetzungen verstehen. Bojadžijev und Lorey haben mit Blick auf migrantische Einwanderungspraktiken ein etwas anderes Sich-Entziehen vor Augen als es in der vorliegenden Arbeit thematisiert wird, dennoch lässt sich gut an dieser Denkfigur anschließen. Auch Lorey versteht Handlungsfähigkeit im Sinne eines transformativen Potentials, was dieses Verständnis in dieser Arbeit anschlussfähig zeigt. Die Funktionsweise ist ähnlich: Mögen die hier betrachteten Praktiken des Sich-Entziehens und Aushaltens auch den Anschein erwecken, sie gründeten im Befolgen gesellschaftlicher Erwartungen und Zuschreibungen, können sie jedoch vor der Schablone des taktischen Aushaltens als ein kritisches Hinterfragen ebenjener Erwartungen gedeutet werden. Lorey spricht von Bewegungen des Entgehens als Verweigerung, die stets den bestehenden Verhältnissen zwar immanent bleiben, jedoch eigene Wege gehen. Es entsteht gefühlte Handlungsfähigkeit trotz der unmöglichen Position im Diskurs, indem die Subjekte Möglichkeiten entwerfen, die ihnen zugewiesenen Kategorien eigenwillig für sich interpretieren und sich hierbei anders, nicht der hegemonialen Norm entsprechend, konstituieren.

Die Körper, Identitäten, Subjektpositionen und Erfahrungen der Subjekte spielen hierbei eine wichtige Rolle. Der Blick auf Praktiken des Sich-Entziehens und Aushaltens zeigt, wie die Subjektposition (ebenso wie der situative Kontext) die Praktiken bestimmen kann und wie bestimmte Situationen und Körper erst spezifische Praktiken erforderlich machen. Trotz des Widerspruchs zur Fehlanrufung und zur Entsprechung der hegemonialen Norm entsteht situativ und kontextgebunden gefühlte Handlungsfähigkeit als eigene Form von Handlungsfähigkeit in subjektiven Praktiken. Gefühlte Handlungsfähigkeit liegt dann in der Möglichkeit der eigenwilligen Interpretation von Anrufungen und der daraus entstehenden Kontingenz.

4.1.5 Netzwerk-Praktiken

Wie die anderen in dieser Studie fokussierten subjektiven Praktiken, sind auch die Netzwerk-Praktiken an die Subjektposition gekoppelt. Hierbei wird jedoch über Bande gespielt, denn diese Praktiken sichern nicht das eigene Überleben, sondern das eines anderen betroffenen Subjekts. Auch die folgende Auswahl von Beispielen zeigt auf, was eine nicht intelligible Diskurs-Position im Alltag für die Subjekte bedeuten kann. Diese unmögliche Position im hegemonialen Diskurs führt zur Fehlanrufung (vgl. 2.2) der Subjekte, z. B. wenn Queers als heteronormativ oder People of Color als *weiß* angerufen werden, was sie beispielsweise in administrativen Verfahren oder in Institutionen unsichtbar werden lässt. So können unmögliche diskursive Subjektpositionen in administrativen Verfahren zu Fehlstellen führen, d. h. Positionen die nicht mitgedacht und daher bürokratisch nicht erfasst werden. Ein einprägsames Beispiel stellt das Geschlecht dar, das bis 2018 in Deutschland rechtlich nur binär anerkannt war und Subjekte jenseits der Zweigeschlechterordnung sich in administrativen Formularen selbst missgndern mussten oder aber nicht erfasst wurden. Diskursive Leerstellen führen dann nicht nur

zu fehlenden Repräsentationen in politischen Arenen, auch entsprechen sie buchstäblich einer Lücke im System. Die hier betrachteten Netzwerk-Praktiken umgehen eben diese Lücke. An Netzwerk-Praktiken sind stets weitere Subjekte beteiligt, es handelt sich folglich nicht um Praktiken einzelner Subjekte. Dennoch fasse ich diese Praktiken unter den Begriff der subjektiven Praktiken, denn auch sie entstehen aus einer nicht intelligiblen Diskurs-Position einzelner Subjekte heraus. Entscheidend ist bei den hier betrachteten Netzwerk-Praktiken, dass sie den Subjekten helfen, Fehlanrufungen im hegemonialen Diskurs zu umlaufen. Andere Subjekte greifen ein und handeln im Sinne des fehlangerufenen und meist sprachlosen Subjekts. Im Folgenden stehen zwei Beispiele meiner Forschung im Zentrum, die aufzeigen, dass unmögliche Diskurs-Positionen auch institutionell verschwinden und Netzwerk-Praktiken dabei gefühlte Handlungsfähigkeit entstehen lassen können.

4.1.5.1 Überlebensfunktion von Netzwerken

Beatriz ist zum Zeitpunkt des Interviews arbeitslos und in einer finanziell problematischen Situation. Im Gespräch berichtet sie mir davon, dass sie vielen Vorurteilen ausgesetzt ist, da sie gerade die deutsche Sprache lernt. Diese Vorurteile sieht sie auch im Zusammenhang damit, dass sie als Schwarze Frau²⁹ wahrgenommen wird. Beispielsweise wird sie regelmäßig für nicht intelligent gehalten, ohne dass Menschen sie kennen.³⁰ Auch führt sie Vorkommnisse auf ihrer vorherigen Arbeit auf rassistische Denkmuster in Deutschland zurück. Beatriz hatte kurz vor dem Interview gekündigt, da ihre Arbeitsbedingungen, die für sie nicht nachvollziehbaren Anschuldigungen (Beatriz würde unsauber arbeiten) und die aggressive Haltung ihrer Chefin ihr gegenüber für sie emotional nicht mehr tragbar waren. Unterstützung vom Jobcenter will Beatriz aber nicht, denn für den angestrebten festen Aufenthaltstitel muss sie ein eigenes festes Einkommen vorweisen. Auch nur kurzfristig zum Jobcenter zu gehen, könnte die Bewilligung ihres Antrags auf einen dauerhaften Aufenthaltstitel gefährden und die für sie unsichere Lebenssituation um mehrere Jahre verlängern. Ihre Lebenssituation und Zukunftsperspektive sind zum Zeitpunkt des Interviews daher äußerst von Prekarität (vgl. 2.1.2) geprägt und scheint fast aussichtslos:

»And I would really like to avoid to go to the Jobcenter, but we will see. I don't know what will happen. I don't know about my situation now. Isn't nice. [...] [I would] go to the Jobcenter, only if it's really necessary. Otherwise, because then, in one year, after I get a residency, I can go whenever I want, you know what I mean. But then, at the same time, I don't wanna be struggling. We will see. [...] I survived a year without papers, so I need to find, I will find something. But I don't know yet. I really don't know yet.« (Beatriz)

In diesem Zitat wird vor allem ihre Ungewissheit über ihre Zukunft deutlich, aber auch ihr starker Wille und ihre Zuversicht, es ohne staatliche Unterstützung zu schaffen, denn sie *will* nicht nur, sie *wird* eine Lösung finden. Diese Zuversicht fällt mir besonders auf.

29 Sie verwendet Black Woman als Selbstbezeichnung im Interview, was übersetzt habe.

30 Dieses Vorurteil hat eine lange koloniale Tradition, die sich auch heute noch in politischen und (pseudo-)wissenschaftlichen Debatten nachzeichnen lässt. Siehe zur Aktualität solcher Debatten (Zuber 2015: 306ff.).

Für Beatriz scheint die einzige Option zu sein, auf ihr Netzwerk zu setzen, das in ihren Erzählungen einen ganz besonderen Stellenwert einnimmt. Zwar ist Beatriz finanziell in einer schlechten Lage, jedoch kann sie (sub)kulturelles Kapital³¹ und szenespezifisches Wissen aufweisen.³² Da sie keine Unterstützung von ihrer Familie hatte, als sie nach Deutschland kam, waren ihre queeren Netzwerke umso wichtiger für sie, denn sie halfen ihr dabei, sich in Berlin zurecht zu finden und Fuß zu fassen. Ihre Kontakte verschafften ihr zu Beginn kurzfristig ein zunächst kostenloses Zimmer zum Wohnen, schließlich auch Arbeit, einen dauerhaften Wohnort und eine politische Heirat mit einer deutschen Frau.³³ Zum Zeitpunkt des Interviews bekommt sie kleinere Jobs vermittelt und leiht sich Geld. Aber sie berichtet mir auch von viel emotionaler Unterstützung. Sie kam von Brasilien nach Deutschland ohne eigenes Vermögen, lediglich mit Reisegepäck. Zunächst stand sie im engen Kontakt mit einer Gruppe, die queer-feministische Workshops³⁴ und queer-feministische Austausch-Treffen in verschiedenen Städten in Europa organisierte, mit der sie gemeinsam durch Europa reiste und Workshops ausrichtete. Auf ihrer Reise lernte sie viele Aktivist_innen kennen und tauschte Kontakte aus. Als sie schließlich nach Deutschland kam, kannte sie bereits Aktivist_innen aus Europa und Brasilien, die hierher gekommen waren und über die sie wieder andere Leute in queeren Räumen kennenlernte.

Im Interview erscheint mir Beatriz' Erzählung ihres Netzwerkknüpfens und -nutzens nichts Besonderes zu sein, schließlich sind diese Arten von Netzwerken in Szenen ein typisches Phänomen.³⁵ Menschen, die sich durch ihre Interessen wie Musikgeschmack und Konzertbesuche, Städtereisen oder auch ihren Kleidungsstil vereint fühlen, halten gerne Kontakt, helfen sich bei der Beschaffung von Schlafplätzen oder pilgern gemeinsam zum nächsten Konzert, oder wie im Falle von Beatriz: zum nächsten queer-feministischen Workshop. Vor allem war ich über Beatriz' Erzählungen zu Anfang kaum überrascht, da ich selbst auf Erfahrungen zurückgreifen kann, die sehr gut demonstrieren, welche Vorteile es mit sich bringt, in einer Szene gut vernetzt zu sein. Zu vertraut waren mir folglich Beatriz' Schilderungen zu Beginn meiner Analysen. Erst später in der Materialanalyse fällt mir schließlich auf, dass die Praktiken, die hier von Interesse sind, eine ganz eigene Logik entfalten. Ein besonderes Charakteristikum der hier im Fokus

31 Siehe zum subkulturellen Kapitel Thornton (1996).

32 Beispielsweise ist ihr Klamottenstil und Erscheinungsbild (z.B. Tattoos) sehr typisch für die betrachteten queeren Räume. Auch lässt sich im Interview herauslesen, dass sie sehr gut in queeren Szenen vernetzt ist und gezielt angefragt wird, um auf Veranstaltungen bestimmte Tätigkeiten zu übernehmen.

33 Von politischer Heirat spreche ich, wenn die Einbürgerung der wichtigste Grund für eine Heirat darstellt.

34 Aus Anonymisierungsgründen kann hier nicht näher auf die Art dieser Workshops eingegangen werden.

35 Diese Typik des Netzwerkes in Szenen kann sich exemplarisch mit Marion Schulzes Studie über die (globale) Hardcoreszene (2015) verdeutlicht werden. Es stellt keine Seltenheit dar, auf einem Hardcorekonzert am anderen Ende des Landes oder vielleicht sogar auf einem anderen Kontinent, die gleichen Gesichter zu treffen (vgl. Schulze 2015: 76). Obwohl Schulze der Hardcoreszene in diverse westliche Länder folgt, zeigen sich global die gleichen Codes und Werte innerhalb dieser Szene. Ähnliches lässt sich auch für die Szenen in den betrachteten queeren Räumen annehmen.

stehenden Netzwerk-Praktiken ist ihre Notwendigkeit aufgrund ihrer besonders prekären Situationen: ihre Prekäresein und ihre Prekarität. Nicht nur handelt es sich hierbei um entstehende Netzwerk-Synergien auf Grundlage gleicher Interessen und Weltanschauungen. In Beatriz' Erzählungen haftet der Bildung sozialer Netzwerke eine andere Bedeutung für sie an. Nicht nur geht es ihr darum, gemeinsam zu reisen oder gemeinsame politische Vorstellungen weiterzutragen. Vielmehr besteht ein starker Anspruch der gegenseitigen Unterstützung, nicht nur emotional, sondern auch bei der Jobsuche, Wohnungssuche oder Hilfe bei Visa- und Aufenthaltsangelegenheiten. Die in den betrachteten queeren Räumen vorzufindenden Netzwerke können eine wesentliche Bedeutung für die Subjekte einnehmen, vor allem dann, wenn sie ihr Überleben sichern – so wie es bei Beatriz der Fall ist. Diese Netzwerke nehmen dann die Rolle von Wahlfamilien, eine Unterstützungs- und Überlebensfunktion ein.

Die Entwicklung ähnlicher Netzwerke unter Migrant_innen betrachtet Manuela Bojadžijev (2009) und zeigt auf, dass es sich hierbei um ganz besondere Netzwerke handelt, da sehr spezifische Informationen zirkulieren und eigene Wege der Kommunikation entstehen.³⁶ »Diese Netzwerke halfen, Reisen und Wege möglich zu machen, Unterkunft und Arbeit zu finden, durch sie ließen sich Papiere besorgen oder es konnte herausgefunden werden, welche überhaupt nötig sind.« (Bojadžijev 2009: 145). Ähnliches finde ich auch in den betrachteten queeren Räumen wieder. Geteilt wird einerseits angesammeltes Wissen und Erfahrungen über Verfahrensweisen oder typische Fehler bei Institutionen (hinsichtlich Aufenthalt, möglicher Diskriminierungen aufgrund von Sexualität oder Geschlechtsidentität etc.), günstige (alternative) Sprachschulen, verschiedene Vorgehensweisen bezüglich Aufenthaltsbestimmungen, Namensstandsänderungen oder auch wird sich zu Behördengängen begleitet. Netzwerke in den betrachteten queeren Räumen sammeln Wissen über queere Organisationen und Vereine zur Beratung und Unterstützung, queere Orte, queer-freundliche Ärzt_innen, Sportvereine oder Veranstaltungen und Bars. Nicht nur geht es hierbei, um die Wissensweitergabe, sondern auch um emotionale, bürokratische und finanzielle Unterstützung. Solche Netzwerke nehmen dann beratende Funktionen ein und dies kann auch Lebensstilentscheidungen betreffen.

Beatriz' starke Ausrichtung auf ihr Netzwerk zeigt sich nicht nur darin, dass sie Unterstützung gegen ihre Prekarität erhält, auch bei Entscheidungen bezüglich ihres Lebensstils, z.B. bei der Wahl der Orte, die sie besucht, verlässt sie sich auf ihr Netzwerk. Beatriz berichtet mir in diesem Sinne, dass sie prüft, bevor sie ausgeht, ob in ihrem Netzwerk über den Veranstaltungsort Informationen erhältlich sind. Über queere Netzwerke erhaltene Informationen misst Beatriz einen besonders hohen Wert bei, ein Wert, der sich über die Annahme ähnlicher Anschauungen herstellt³⁷ und der Entscheidungen lei-

36 Bojadžijev spricht in diesem Kontext von einer »Autonomie der Migration«, da sie neu entstehende Formen von Kooperation, Kommunikation und des Lebens lokalisiert, was sie aus Beispielen wie neu entstehende (transnationale) Haushaltsstrukturen schließt (2009: 147, 197f.). Mit ihrer Analyse verschiedener Migrationsbewegungen arbeitet sie ein relationales Verständnis von Rassismus heraus, das einbezieht, dass Rassismus stets unterschiedlichen Konjunkturen unterworfen ist und daher verschiedene zeitliche, regionale Formen und historische Stufen annimmt (siehe exemplarisch Bojadžijev 2009: 275f.).

37 Die Annahme über ähnliche Anschauungen wird näher betrachtet in 5.2.

ten kann. In Beatriz Narration nimmt ihr queeres Netzwerk eine sehr hohe Stellung ein: Das Netzwerk hat sich in ihrer Vergangenheit als zuverlässig erwiesen und hat ihr sehr geholfen. Als ich sie einige Zeit nach dem Interview wieder treffe, ist sie freudig, voller Zukunftsideen und hat den neuen Plan, ein eigenes Kollektiv aufzubauen, um sich gemeinsam selbstständig zu machen – all das obwohl sich ihre Prekarität aus meiner Perspektive nicht verändert hat. Doch ihr Netzwerk bietet ihr Möglichkeiten der Zukunftsantizipation, was sich für Beatriz in gefühlter Handlungsfähigkeit ausdrückt. Ihr Netzwerk gibt ihr neue Motivation und die Möglichkeit für Zukunftspläne und Visionen.

Gefühlte Handlungsfähigkeit lässt sich in diesem Beispiel nicht nur hauptsächlich am Gefühl der Bestärkung festmachen, wie sich dies in Praktiken der Betonung des *being different* (4.1.1), der Reinterpretation (4.1.2) und teilweise auch der Disidentifikation (4.1.3) zeigte. Daher spreche ich hier nicht von affektivem Empowerment, vielmehr entsteht gefühlte Handlungsfähigkeit über die Ermöglichung von Zukunftsantizipation und die Erweiterung von wahrgenommenen Handlungsoptionen. Die Netzwerkpraktiken nehmen in Beatriz Erzählungen vor allem eine Überlebensfunktion ein, um mit ihrer spezifischen Prekarität und ihrem Prekärsein umzugehen. In diesem Beispiel zeigt sich besonders die Prekarität. Die Unterstützung ihres Netzwerkes eröffnet ihr die Möglichkeit, die eigene Zukunft zu antizipieren trotz der Unsicherheit aufgrund ihres Aufenthaltsstatutes und ihrer ungewissen beruflichen Situation. Beatriz fühlt durch die Unterstützung ihres Netzwerkes Handlungsfähigkeit. Netzwerk-Praktiken können vor diesem Hintergrund als Praktiken verstanden werden, die auch dann gefühlte Handlungsfähigkeit produzieren können, wenn die Situation für die Subjekte allein aussichtslos erscheinen würde. Ähnlich wie bei Praktiken des Sich-Entziehens und Aushaltens (4.1.4) werden auch diese Praktiken nicht zur Sichtbarmachung des Subjekts durch die Herstellung einer geeigneten Subjektposition genutzt, vielmehr wird sich in der fehlenden Subjektposition eingerichtet und mit der diskursiven Unsichtbarkeit taktisch umgegangen.

4.1.5.2 Umlaufen der Fehlanrufung

Die Produktion gefühlter Handlungsfähigkeit durch Netzwerk-Praktiken lässt sich auch an einem zweiten Beispiel konstatieren. Wie im Falle von Beatriz nehmen auch im folgenden Beispiel die Praktiken eine wichtige Überlebensfunktion ein. Im Folgenden zeigt sich darüber hinaus konkret, wie ein Netzwerk eine Fehlanrufung umlaufen kann. Während meiner Forschung war ich einige Zeit in einer Gruppe politisch aktiv, die sich in unregelmäßigen Abständen für gemeinsame Diskussionen untereinander sowie die Vorbereitung und Durchführung von Veranstaltungen rund um das Thema Anti-Diskriminierung und Queer-Feminismus traf. Samy, ein_e befreundete_r Aktivist_in, der_die von meiner Mitgliedschaft in dieser Gruppe wusste, bat mich um Unterstützung, weil Baran, ein_e andere_r Aktivist_in, an Samy weitergeleitet wurde. Aus unserer Gruppe fand sich schnell Cato ein weiterer Aktivist, der sich mit Samy, Baran und mir verabedete, um herauszufinden, um was es genau geht. Zunächst galt es vor allem zuzuhören, als Baran uns von seiner_ihrer aktuellen Situation erzählte. Sie_er musste vor politischer Verfolgung aus einem anderen Land fliehen und schien aufgrund diverser Gewalterfahrungen zum Zeitpunkt des Gesprächs noch immer traumatisiert. Zu dieser Zeit verursachte das Trauma unter anderem Angstzustände und Panikattacken in größeren Gruppen und

Menschenansammlungen. Eine deutsche Institution zur Wissenschafts-Förderung hatte sich ihm_ihr angenommen und unterstützte sein_ihr Studium insbesondere finanziell, woran jedoch auch Bedingungen gekoppelt waren, unter anderem der verpflichtende Besuch einzelner Seminare und größerer Gruppentreffen. Zu Beginn der Förderung vereinbarte Baran mit der zugewiesenen Sachbearbeitung der Institution eine Freistellung von dieser Bedingung, was reibungslos möglich schien. Als jedoch kurze Zeit nach dieser besonderen Abmachung die zuständige Sachbearbeitung wechselte, erhielt Baran erneut eine Aufforderung, diese Bedingungen zu erfüllen, da sonst die weitere Förderung gefährdet sei. Im Telefonat, das der Klärung der besonderen Umstände dienen sollte, traf Baran bei der neuen Sachbearbeitung auf Unverständnis, gereizte Reaktionen aufgrund Barans sprachlicher Fehler und wurde wiederholt missgündet, trotz der Kenntnis der Institution über seine_ihre nicht-binäre geschlechtliche Identität und Barans wiederholter Bitte am Telefon an die Sachbearbeitung, darauf zu achten. Nachdem Baran die Sachbearbeitung im Gespräch des transfeindlichen und rassistischen Verhaltens bezichtigt, wurde er_sie daraufhin zum persönlichen Gespräch vorgeladen. Zu diesem Zeitpunkt erlitt Baran einen massiven Nervenzusammenbruch. Bereits seit Tagen war Baran in einen Angstzustand versetzt, konnte nicht schlafen und war emotional labil, aus Angst die Förderung zu verlieren und abgeschoben zu werden. Danach hat er_sie sich suchend an Freund_innen gewendet, wurde bis zu unserer Gruppe weitergeleitet und saß uns schließlich gegenüber.

Schließlich übernahm unsere Gruppe die Kommunikation mit der Institution und vermittelte zwischen Sachbearbeitung, deren_dessen Vorgesetzter_n und Baran. Verschiedene Gespräche auf beiden Seiten führten mit einiger Anstrengung zur Erklärung durch die Institution: Es gab keinen Vermerk in der Akte zur Geschlechtsidentität, die weiteren Aktenvermerke zur besonderen Situation und Vereinbarung hatte die Sachbearbeitung nicht gelesen. Im regulären Verfahren der Überprüfung zur Erfüllung der Bedingungen hatte die neue Sachbearbeitung festgestellt, dass Baran zum ersten Gruppen-Treffen nicht erschienen war und hatte folglich Sanktionen eingeleitet. Der Ablauf des Telefonats konnte im anschließenden Vermittlungsversuch aufgrund sich widersprechender Aussagen nicht schlüssig rekonstruiert werden – die Sachbearbeitung wies die Anschuldigungen von sich. Die Vermittlung war jedoch erfolgreich, da die Institution den besonderen Bedingungen (keine großen Seminare oder Gruppentreffen etc.) erneut zustimmte, die Förderung fortsetzte und für eine bessere Sichtbarkeit der Vermerke sorgen wollte.

Die besondere Situation Barans passt nicht in die standardisierten institutionellen Abläufe und Aktenführungen und macht besondere Aktenvermerke notwendig. Obwohl die Akten mit Hilfe spezifischer Vermerke Baran als einen ›Sonderfall‹, d.h. als das Andere, markieren, wird diese Markierung im hier vorliegenden Fall übersehen. Selbst als Baran anrief, um die Besonderheit des Falles darzulegen, wird er_sie nicht gehört, was die These, dass es sich um eine unmögliche Position handelt, verdeutlicht. Die Sachbearbeitung ging vom Fehlverhalten Barans aus und las jegliche Erklärungsversuche von Baran als Ausreden eine_r unwilligen Student_in, die_der sich nicht an die Vorschriften hält. Auch dass Baran sprachliche Fehler am Telefon machte, lässt die Sachbearbeitung nicht zweifeln, vielmehr scheint dies ihr Urteil über Baran sowie die Notwendigkeit der Sanktionierung zu bestätigen, was aber auf inkorporierte rassistische Vorurtei-

le hindeutet kann.³⁸ Zwar zeigt sich der Anspruch dieser Institution, Chancengleichheit bezüglich des Bildungszugangs im Wissenschaftsbereich zu ermöglichen, an der Bereitschaft, die Förderung zu gestatten und von den sonst geltenden Bedingungen abzuweichen. Dennoch stehen der Bearbeitung institutionelle Hürden im Weg, denn die Aktenführung scheint besondere Lebenslagen unsichtbar zu machen und macht Sondervermerke notwendig, die scheinbar leicht übersehen werden können. Da solche besonderen Fälle (noch) nicht in den bürokratischen Weg eingepflegt waren, hätten sie zudem eine gewisse Sensibilität hinsichtlich Mehrfachdiskriminierungen beziehungsweise der Bereitschaft besondere Lebenslagen als solche anzuerkennen von Seiten der Sachbearbeitungen erfordert. Diese Sensibilität zeigte sich hier als fehlend.

Baran nimmt es nicht allein mit der Institution auf oder sucht Ansprechpersonen innerhalb der Institution, sondern sucht Rat im queer-aktivistischen Netzwerk. In einer vulnerablen Situation wie dieser erscheint diese Entscheidung nachvollziehbar und deutet auf spezifische Erwartungen an das Netzwerk hin: die Erwartung verstanden und unterstützt zu werden. Zugleich zeigt sich auch die Erwartung, dass dieser Gruppe zugehört wird, was sich schließlich bestätigt. Die Gruppe besteht aus *weißen*, deutschen Akademiker_innen, womit im hegemonialen Diskurs eine mächtigere Sprechposition (als Barans) einhergeht.³⁹ Taktisch wird diese Sprechposition genutzt und damit Barans fehlende Sprechposition umgangen. Auf die fehlende Sensibilität, die Baran in der Institution erfahren hat, reagiert sie_er mit der Kontaktaufnahme zu ihm_ihr bekannte Aktivist_innen. Es ist kein Zufall, dass sich Baran an sein_ihr Netzwerk wendet, vielmehr stellt dieses Vorgehen eine typische Praktik im hier betrachteten Feld dar. Viele Aktivist_innen in meinem Forschungsfeld hätten ihr_ihm ein solches Vorgehen geraten, um mit Situationen institutioneller Diskriminierung umzugehen.

Das Besondere stellt hierbei nicht der Rat dar oder das Sich-Hilfe-Holen von Menschen, die sich solidarisch zeigen, das Besondere ist die Selbstverständlichkeit, mit der solche Netzwerke funktionieren können. Es handelt sich nicht um einen Verein oder eine offiziell agierende Beratungsstelle, sondern um einen losen Zusammenhang von Aktivist_innen. Baran konnte nicht über offizielle Kontaktmöglichkeiten an sie herantreten, nur über die Weiterreichung von Kontakten lassen sich solche Gruppen ausfindig machen. Über die mehrmalige Weiterleitung von verschiedenen Personen erhält Baran den Kontakt einer Gruppe, die sich dem Problem annimmt und der – wie sich im Laufe der sich daran anschließenden Auseinandersetzung zeigt – mehr Gehör geschenkt wird, auch wenn der Ausgang solcher Interventionen stets unvorhersehbar ist. In dem hier vorliegenden Fall konnte letztendlich eine Gruppe im Auftrag einer sonst unmöglichen Position sprechen und diese dadurch zumindest für den spezifischen Vorfall sichtbar

38 Beispielsweise zeigt Grada Kilomba auf, wie Schwarze Menschen und People of Color abgewertet werden, ihnen nicht zugehört wird und sie häufig als zu emotional oder zu aggressiv porträtiert werden (z.B. wenn sie Äußerungen als rassistisch entlarven) (vgl. Kilomba 2008).

39 Exemplarisch zeigt Grada Kilomba auf, wie *weiße* Wissenschaftler_innen rassistisch-kritische Wissenschaft einer Schwarzen Wissenschaftler_in als subjektiv und emotional darstellen (vgl. Kilomba 2008). Noah Sow (2008) zeigt das gesellschaftliche Gewaltverhältnis auf, das sich in der Hierarchisierung der Farben Weiß über Schwarz ausdrückt und in dem *weiße* Menschen stets die privilegierte Position haben.

machen. Dieses Beispiel deutet auf eine spezifische Notwendigkeit solcher sich unterstützenden Netzwerke hin. Für viele Subjekte in queeren Räumen sind sie überlebensnotwendig, da ihre unmögliche Diskurs-Position ihnen die Stimme nimmt. Netzwerk-Praktiken federn dann das spezifische Prekärsein ab und helfen den Subjekten in unmöglichen Positionen. Einen Schritt weitergedacht, lässt sich von dieser Notwendigkeit queerer Netzwerke auch auf die Privilegien all derer schließen, die stets mitgedacht sind im hegemonialen Diskurs.

Dieses Eingreifen könnte sich für Baran ermächtigend, aber auch bevormundend anfühlen. Bevormundung entsteht dann, wenn ein Eingreifen ungefragt, unabgesprochen oder nicht im Sinne des betroffenen Subjekts passiert. Durch Eingreifen, das nicht mit der betroffenen Person abgestimmt ist, wird nicht sichergestellt, ob ein Umlaufen der Fehlanrufung tatsächlich erwünscht ist. Ein ungefragtes Eingreifen führt unter Umständen nicht beim betroffenen Subjekt zu gefühlter Handlungsfähigkeit, sondern beim eingreifenden Subjekt. Durch ungefragtes Eingreifen kann die Machtkonstellation zwischen diskursiv anerkannten und nicht anerkannten Subjekt reproduziert werden, was das betroffene Subjekt in der sozio-ontologischen Un_Bestimmtheit hält.

Netzwerk-Praktiken ermöglichen es aber unter konsensuellen Voraussetzungen, dass Subjekte mit unmöglichen Diskurs-Positionen dennoch Handlungsfähigkeit fühlen können. Baran und Beatriz befinden sich beide in Situationen, die nicht intelligibel sind, sie verschwinden im hegemonialen Diskurs. Im queeren Netzwerk, d.h. im nicht hegemonialen Diskurs, werden sie jedoch anders angerufen und erfahren in den betrachteten Beispielen Verständnis und Unterstützung. Baran verschwindet in der institutionellen Aktenführung und holt sich Hilfe im Netzwerk, das die nötige Übersetzungsleistung erbringt. Die unmögliche Position und die damit einhergehende Fehlanrufung wird mit dieser Übersetzung umlaufen. Ebenso befindet sich Beatriz in einer Situation spezifischer Prekarität, die sie allein nur schwer meistern kann. Der hegemoniale Diskurs ruft sie an, in einer solchen Situation von Arbeitslosigkeit nach staatlicher Unterstützung zu fragen, eine Anrufung, in der ihre Position eines ungeklärten Aufenthalts nicht existiert. In beiden Fällen stehen die Subjektposition und die Praktiken im engen Zusammenhang, denn es scheint so, dass die besondere Subjektposition diese Netzwerk-Praktiken nötig machen und diese Praktiken schließlich eine Übersetzungsleistung zwischen hegemonialem und marginalem Diskurs leisten. Entscheidend ist, dass diese Netzwerk-Praktiken damit gefühlte Handlungsfähigkeit für die Subjekte schaffen und damit eine Überlebensfunktion einnehmen. Sie können einen Ausweg aus der Ratlosigkeit aufzeigen.

Diese Praktiken ergeben aus dem spezifischen Prekärsein, aber auch spielt eine besondere Prekarität, d.h. eine besonders unsichere Lebenslage, eine wichtige Rolle. Sie lassen sich zu einer Taktik zuordnen, die nicht darauf abzielt, eine mögliche Diskurs-Position zu schaffen, sondern eine Fehlanrufung umgeht, um der bestehenden Prekarität sowie dem spezifischen Prekärsein zu begegnen. Dennoch arbeiten Netzwerk-Praktiken gegen Prekarität als Ordnungsprinzip, indem gegen strukturelle Diskriminierung gewirkt wird. Auch in diesen Beispielen zeigt sich erneut, dass die Diskurs-Position und sozial-strukturelle Positionierung oftmals schwer voneinander zu trennen sind und sich gegenseitig bedingen (vgl. 4.1.3). Wer keine Position im Diskurs besetzen kann und spezifisches Prekärsein aufweist, hat es schwer, gesehen zu werden, für sich Bedürfnisse

einzufordern und verschwindet leicht in nicht intelligiblen Flecken von Organisationen. Spezifische Netzwerk-Praktiken stellen dann eine Möglichkeit dar, dennoch die Belange dieser Subjekte einzufordern und helfen dabei, Handlungsoptionen sichtbar zu machen. Netzwerke sind sicherlich für alle Menschen bedeutend, doch für einige nehmen sie eine spezifische Überlebensfunktion ein. Wenn Subjekte diskursiv eine unmögliche Position einnehmen, spiegelt sich dieser nicht intelligente Fleck strukturell in Organisations- und Verwaltungsapparaten, indem solche Positionen nicht adressiert werden können. Netzwerk-Praktiken greifen an dieser Stelle ein, wo das Subjekt selbst völlig verschwindet und es andere Positionen braucht, die für die unmöglichen Positionen sprechen. Das Besondere der Netzwerk-Praktiken ist folglich, dass oftmals erst mit Hilfe des Rückgriffs auf ein Netzwerk der nicht intelligente Fleck im hegemonialen Diskurs umlaufen oder auch aufgedeckt werden kann.

4.2 Gefühlte Handlungsfähigkeit

In einem Verständnis, das Handlungsfähigkeit in den Brüchen des Diskurses verortet, scheint die strukturelle Transformation bereits angelegt zu sein, denn keine Wiederholung der Norm kann genau gleich sein. Entscheidend ist daher die Frage, wie die Brüche des Diskurses genutzt werden können, um Lebensmöglichkeiten von Subjekten in queeren Räumen zu erweitern. Dieses Kapitel beantwortet die Frage mit der Konzeptualisierung von fünf unterschiedlichen subjektiven Praktiken, die zwei Taktiken entwerfen und darüber auf verschiedene Weise Handlungsfähigkeit fühlen lassen. Auf die Frage danach, wie Handlungsfähigkeit hergestellt wird, antwortet dieses Kapitel, dass sich in subjektiven Praktiken die spezielle Form der gefühlten Handlungsfähigkeit im Moment der Anrufung als spezifische Konstellation herstellt, d.h. als Dynamik des subjektiven Taktierens. Beteiligte Phänomene sind dann nicht nur die Praktiken selbst (die in fünf Formen unterteilt werden konnten), sondern auch der Körper, die Subjektposition und Identität sowie die Gefühle der Subjekte.

Die Produktion der gefühlten Handlungsfähigkeit begründet sich zum einen mit der Entstehung einer Position, von der aus gesprochen werden kann, und zum anderen mit dem taktischen Nutzen bzw. Umgehen des Fehlens einer Subjektposition. Zwei verschiedene Taktiken konnten folglich herausgearbeitet werden: das Umarbeiten von Subjektpositionen und das Taktieren mit der fehlenden Subjektposition. Beide Wege stellen Antworten auf Fehlanrufungen (vgl. 2.2) dar und lassen sich damit als Taktiken des Überlebens als Subjekte verstehen. Mit solchen Taktiken wird darum gekämpft, als Subjekt anerkannt und sicherer gegen Fremdzuschreibungen und Diskriminierungen zu werden. Zusammenfassend lässt sich festhalten, dass gefühlte Handlungsfähigkeit in subjektiven Praktiken von Un_Bestimmtheit in den Momenten aufscheint, wo es um die Frage der Umwendung geht. Letztendlich geht es um Anerkennung des Subjektstatus und folglich um **Sichtbarkeit**. Letztere stellt sich ambivalent dar, denn wie sich gezeigt hat, kann auch das **taktische Unsichtbarsein** zu gefühlter Handlungsfähigkeit führen. Doch auch dann verhandeln die Praktiken Sichtbarkeit.

Die betrachteten Praktiken folgen der einen oder der anderen Taktik. Kritische Stimmen können hierin die Gefahr erkennen, das Subjekt erneut als Agent_in zu denken, die

sich autonom entscheidet, sich gegen die Fehlanrufung zu stellen (siehe zu dieser Kritik 1.1). Zwar kann von Autonomie nicht die Rede sein, jedoch zeigte die Betrachtung der subjektiven Praktiken durchaus, dass der Eigenanteil des Subjekts nicht zu verachten ist. Dieses Kapitel lokalisierte den Eigenanteil des Subjekts in der taktischen Ausführung von Praktiken. Die Betrachtung der fünf Praktiken zeigte, dass die Subjekte mit ihrem zur Verfügung stehenden Werkzeug taktisch Praktiken entwickeln, um sich handlungsfähiger zu fühlen und um folglich die entstehende Handlungsfähigkeit tatsächlich verkörpert wahrzunehmen. Dies stellte sich deutlich dar in den Praktiken, in welchen affektives Empowerment (vgl. Grossberg 1992) entsteht (in Praktiken des *being different*, der Reinterpretation und der Disidentifikation), da diese häufig als bestärkend beschrieben werden. Die Praktiken des Sich-Entziehens und Aushaltens oder die Netzwerk-Praktiken werden auf eine bessere Zukunftsantizipation ausgerichtet, so dass auch in diesen Praktiken Handlungsfähigkeit gefühlt wird. Das Subjekt trifft Entscheidungen bedingt, dennoch ist es das Subjekt, das sich entscheidet.⁴⁰ Diese Entscheidungen können verschiedenen Taktiken folgen. Gefühlte Handlungsfähigkeit entsteht durch beide Taktiken.

Im Folgenden ziehe ich auf Basis der gewonnenen Erkenntnisse über die zusammengefassten Gemeinsamkeiten beider Taktiken – bzw. über alle fünf betrachteten subjektiven Praktiken – Rückschlüsse für ein theoretisches Verständnis von Handlungsfähigkeit. Meine Argumentation geht zunächst auf den Einbezug der Perspektive der Subjekte ein (4.2.1). Dieser Einbezug erfordert eine Erklärung, da der Fokus auf die subjektive Perspektive als Widerspruch zum hier vorliegenden performativen, relationalen Verständnis von Handlungsfähigkeit verstanden werden könnte. Zugleich legt diese Betrachtung die Relevanz der Phänomene Subjektposition, Identität und Körper für die gefühlte Handlungsfähigkeit offen. Daran schließt sich die Spezifizierung der vorgefundenen zwei Taktiken und der Herstellung von gefühlter Handlungsfähigkeit an (4.2.2). Das Kapitel schließt mit ersten Erkenntnissen über eine feldspezifische Theoretisierung von Handlungsfähigkeit (4.2.3).

4.2.1 Perspektive der Subjekte

Meine dieser Arbeit zugrunde liegende Fragestellung zielt zwar nicht auf die Perspektive einzelner Subjekte, sondern auf die Produktion von Potenzial für Transformationen sozialer und diskursiver Strukturen. Jedoch lässt sich mit dem hier vorliegenden Verständnis des gegenseitigen Konstitutionsverhältnisses von Subjekt und Struktur transformatives Potenzial in subjektiven Praktiken verorten (vgl. 1.2). Dieses Verständnis erfordert den Einbezug der Perspektive von Subjekten. Transformiert wird in subjektiven Praktiken nicht nur das Selbst, sondern ebenso die Strukturen, in denen das Selbst hervorgeht.

Zu Beginn meiner Feldforschung stand vor allem der queere Raum und kollektive Praktiken im Fokus meiner Analyse. Dies wird im darauffolgenden Kapitel (5) bearbeitet. Denn ich ging davon aus, dass es für die Frage struktureller Transformationen eine Priorisierung der Betrachtung kollektiver Strukturen benötige. Über die Ausführung von Praktiken werden Individuen zu Subjekten und es entsteht Handlungsfähigkeit, daher

40 Zu diesem Schluss kommt auch Holzkamp (1984) in seinen Überlegungen zu Handlungsfähigkeit.

kann sich die Frage nach Handlungsfähigkeit nicht allein auf eine kollektive Ebene fokussieren. Auch wenn ich nach Handlungsfähigkeit jenseits des Subjektes suchte, sprachen doch die Interviewten immer wieder davon, sich selbst durch die Ausführung bestimmter Praktiken mehr oder weniger bestärkt, empowert oder eben handlungsfähig zu fühlen. Die Nichterfassung dieser Beschreibungen oder die Konzentration allein auf kollektive Praktiken hätte diese Ergebnisse ignoriert. In den Erzählungen geht es explizit um Lösungen einzelner Subjekte, die nicht das primäre Ziel haben, soziale oder diskursiv-materielle Strukturen zu verändern, auch wenn sie strukturelle Effekte haben.⁴¹ Dies zeigt, dass auch bei der Frage nach Transformationspotenzial von Strukturen die Mikroebene von hoher Bedeutung ist. Die Dualität von Subjekt und Struktur kann nur eine theoretische sein, da beide in einem sich **gegenseitig bedingenden Verhältnis** (vgl. Giddens 1988) stehen und miteinander verschränkt sind (vgl. Barad 2015) – beide bringen sich gegenseitig und gleichzeitig hervor. Jegliche Praktiken gehen aus dem Diskurs hervor, zugleich erzeugen sie soziale und diskursiv-materielle Strukturen. Sie können den Diskurs durch kleinere Veränderungen und eigenwillige Interpretationen bestehender Normen transformieren. Auch Barad stellt diesbezüglich heraus, dass Kritik verschiedene Analyseebenen benötigt, ein Hindurchlesen⁴² derselben, um ein Verständnis der Knotenpunkte von Macht-Wissens-Komplexen, d.h. von Macht und ihren Effekten, zu erlangen und um ein Gespür für immanente Unterschiede und die iterativen materiellen Rekonfigurierungen von Macht zu bekommen (vgl. Barad 2015: 202f.). Für eine Analyse von Handlungsfähigkeit mit transformativem Potenzial bedeutet das, dass subjektive wie kollektive Praktiken betrachtet werden müssen und durch sie hindurchgelesen werden muss – nicht nur theoretisch, sondern auch praktisch. Daher vollzieht dieses Kapitel die Perspektive der Subjekte nach und richtet den Blick auf ihre subjektiven Praktiken. Dieses Hindurchlesen vollzieht das 6. Kapitel. Dass meine Frage nach Handlungsfähigkeit jenseits eines autonomen Subjekts mit einer Betrachtung subjektiver Praktiken beginnt, stellt eine Notwendigkeit dar, keinen Widerspruch.

Die vorliegende Betrachtung der subjektiven Praktiken von Un_Bestimmtheit verweist wiederholt darauf, dass Subjektposition, Identität und Körper eng miteinander verwoben sind und vor allem, dass deren Zusammenhang nicht statisch ist. Diese Phänomene zeigten sich als zentral in der Herstellung von gefühlter Handlungsfähigkeit. Die subjektive Wahrnehmung von Subjektposition oder identitärer Zuweisung und damit einhergehender Handlungsoptionen beeinflusst die mögliche Zukunftsantizipation des Subjekts und damit auch die gefühlte Handlungsfähigkeit. Wie sich gezeigt hat, ist diese diskursive Anrufung z. B. national, kulturell, historisch und situativ gebunden. Dies wurde besonders deutlich bei Esra (4.1.3) und Beatriz (4.1.5), ist aber auch bei Lila (4.1.1), Gigi (4.1.2), Jong (4.1.3), Joshy und Kenny (4.1.4) angeklungen, beispielsweise im

41 Siehe zu Subjekt 2.2, Diskurs 2.3 und zum Verhältnis von Struktur und Subjekt 1.2.1.

42 Eine elaborierte Ausarbeitung Barads »diffraktiven Durcheinander-hindurch-Lesens von Erkenntnissen« (2015: 203) zeigt Lisa Krall am Beispiel der Epigenetik (Krall 2020). Während Krall das Hindurchlesen als Hinterfragen von Grenzziehungen versteht und auf das Wirken von Differenzen fokussiert (2020: 35), verstehe ich das Hindurchlesen in Kapitel 6 als Fokussierung auf Relationen und richte den Blick auf Praktiken und Affekte. Kralls Interpretation des Baradschen Lesens findet sich dennoch auch in meinem methodischen Blick (vgl. 3.1) und z.B. darin, dass ich Ein- und Ausschlüsse in queeren Räumen anvisiere.

Sinne einer Steuerung von Sichtbarkeit. Denn das Management von Sichtbarkeit nimmt auf die erkennbaren Handlungsoptionen Einfluss. Körper, Identität und Subjektposition sind aneinandergelockt, denn aufgrund eines Körpers und dessen Beschaffenheit oder einer Identität wird ein Individuum in einer spezifischen Subjektposition angerufen. Beispielsweise kann sich durch die Veränderung des Standortes oder des Körpers die Subjektposition verändern. Grossberg formuliert dies treffend: »Individuals inhabit, their identities are constituted by, particular social and discursively defined positions within the complex systems of social relationships.« (Grossberg 1992: 121) Dieses Besetzen der Subjektposition geschieht stets durch einen Körper, womit spezifische identitäre Anrufungen einhergehen (und woran auch gesellschaftliche Teilhabe gebunden sein kann). So wird Lila aufgrund ihrer nicht-binären Geschlechtsdarstellung auf der Straße als »anders« angesprochen und Gigi wird aufgrund ihres als weiblich gelesenen Körpers und ihrer Weiblichkeitsdarstellung am Einlass der Queerparty als heteronormativ wahrgenommen.

Es hat sich gezeigt, dass sich gegen einzelne identitäre Zuweisungen oder Zuschreibungen taktisch gewendet werden kann. Theoretisch begründet sich dies in der Fragmentiertheit⁴³ von Identität. Das Subjekt erscheint uns lediglich als kohärente Einheit, der eine Subjektposition zugewiesen werden soll. Auch aufgrund dieser Subjektposition wird das Subjekt mit einer spezifischen Identität angerufen, zugleich ist die Identität ein Marker für die Subjektposition. Identität kann nicht auf die Subjektposition reduziert werden und vice versa. Weder die Identität noch die Subjektposition ist fix oder unveränderlich (auch der Körper ist es nicht), vielmehr ist das Subjekt fragmentiert: Das Subjekt kann verschiedene Identitäten und Positionen einnehmen, zwischen ihnen changieren, sie unterschiedlich interpretieren oder auch umlaufen und – wie wir gesehen haben – auch taktisch einsetzen. Aus diesem fluiden Zusammenhang lässt sich ableiten, dass Handlungsfähigkeit je nach Praktik, Subjektposition etc. mehr oder weniger gefühlt werden kann und folglich ein Kontinuum darstellt. In den verschiedenen Praktiken entsteht gefühlte Handlungsfähigkeit nicht gleichermaßen. Sie ist an die Relationen der Subjektpositionen gebunden und erscheint in der Artikulation von Identität (vgl. Grossberg 1992: 122). Subjektpositionen verhalten sich nicht rigide, sondern wie sich überschneidende Interferenzen, denn sie gehen aus Differenzierungsprozessen in spezifischen relationalen Gefügen hervor.⁴⁴ Sie sind ständig in Bewegung und bringen sich gegenseitig, stets anders und neu hervor. (Gefühlte) Handlungsfähigkeit entsteht schließlich aus Relationen und Situationen, im Prozessualen (vgl. Trinkaus 2013). Es kann daher keine universelle Theorie von Handlungsfähigkeit geben, sie kann lediglich in ihrem

43 Die Implikation von Daten-Fragmentierung soll ein Bild von Zergliederung hervorrufen, das Identität gestückelt zeichnet und zugleich räumlich-materiell an den Körper gebunden.

44 Mit diesem Begriff der Interferenzen nehme ich Bezug auf Karen Barads (2007) Übertragung des Interferenz-Begriffs von der Physik auf die Ontologie: Sie kommt zu dem Schluss, dass die Welt nicht aus stabilen Entitäten besteht, sondern aus Relationen verschiedener sich gegenseitig hervorbringender Elemente. Siehe eine kompakte Zusammenfassung sowie Weiterentwicklung diesen Gedankens in Bath u.a. (2013). Bath u.a. definieren Interferenzen (mit Bezug auf Haraway und Barad) treffend als »nichtbinäre, nichtlineare und dennoch relationale Form der Erzeugung von Differenz« (Bath u.a. 2013: 7).

Entstehungskontext porträtiert werden. Solche verschiedenen Entstehungskontexte finden sich in diesem Kapitel in der Konzeptualisierung verschiedener Formen subjektiver Praktiken wieder.

Zudem arbeitet das Kapitel verschiedene Praktiken heraus, in denen diese Artikulationen oder Umwendungen ausgeführt werden können. Praktiken sind strukturgenerierend, was sich im Material daran zeigt, dass subjektive Praktiken von Un_Bestimmtheit Subjektpositionen erschaffen, verschieben und umlaufen. Oder aber es wird die Dissonanz von Fremd- und Selbstpositionierung ausgehalten, so dass eigene immanente Wege und neue Strukturen entstehen können. Laut Certeau stellen die subjektiven Praktiken der Un_Bestimmtheit taktische Abweichungen von der Norm dar⁴⁵ und wirken zugleich auf die Norm ein.

4.2.2 Zwei Taktiken

In den betrachteten subjektiven Praktiken scheint gefühlte Handlungsfähigkeit auf verschiedene Weisen auf. Gemeinsam ist diesen Weisen, dass gefühlte Handlungsfähigkeit im Moment der identitären Artikulation entsteht. Subjektive Praktiken der Un_Bestimmtheit lassen sich mit Certeau in zwei Taktiken einteilen. Michel de Certeau unterscheidet zwischen Strategien und Taktiken basierend auf der Unterscheidung der Kapazitäten verschiedener Akteur_innen bzw. nach »Typen des Handelns« (1988: 78).⁴⁶ Strategien können Handeln produzieren, rastern oder erzwingen, während die Taktik etwas (z.B. einen Raum) gebraucht, manipuliert oder umfunktioniert. Taktiken versteht Certeau als eine *Kunst des Handelns* der Subjekte, die keine festen Positionen in den Machtrelationen vorweisen und daher keine Möglichkeit haben, nachhaltig zu planen – im Gegensatz zu Strateg_innen (z.B. Institutionen), die als Knotenpunkte der Macht einen Weitblick über die Situation hinaus haben (vgl. Certeau 1988: 89). Certeau ordnet Taktiken den Subjekten zu, die er als die Unterworfenen versteht. Auch wenn ich diese Sicht nicht teile, weil ich nicht von einem Oben und Unten der Macht ausgehe, entlehne ich dennoch Certeaus Verständnis des taktischen Handelns. Taktiken operieren zeitlich begrenzt, haben keinen fixen Ort und sind abhängig von Gelegenheiten: »immer in Abhängigkeit von den Zeitumständen –, um im Fluge die Möglichkeiten zu ergreifen, die der Augenblick bietet«. (89) Subjekte, die Taktiken vollziehen, nutzen sie für sich wie Tricks, die kaum merklich, beinahe wie von selbst Wirksamkeit zeigen. Ähnlich wie Austins Sprechakttheorie, der Butler das Konzept der performativen Wirkung der Sprache entnimmt, erkennt Certeau in Taktiken ebenjene performative Kraft und spricht vor allem Alltagspraktiken diese Wirkungskraft für die Subjekte zu. Laut Certeau sind Taktiken folglich Praktiken, die einen temporären Ort im Machtgeflecht schaffen. Daher sind sie partikulare, kontextgebundene Praktiken, über die sich Subjekte verorten (vgl. Kröner 2008: 52). Partikular sind sie, da sie keine kollektive (oder gesamtgesellschaftliche Einbindung) benötigen, wie dies für Strategien der Fall ist. Zugleich sind sie jedoch kontextgebunden: Sie entstehen und wirken in bestimmten Situationen und Kontexten und

45 Beispielsweise betonen Bernardy/Klimpe in ihrer Sekundärliteratur zu Certeaus *Kunst zu Handeln* vor allem Aneignung als Abweichung von Handlungsnormen (vgl. Bernardy/Klimpe 2017: 180).

46 Desjarlais fasst Certeaus Unterscheidung treffend zusammen in Desjarlais (1996: 885).

werden diesen entsprechend angepasst. ›Situation‹ meint hier das jeweilige Raum-Zeit-Geschehen, in dem die Praktiken vollzogen werden, während sich der Kontext auf andere Faktoren wie Machtkonstellationen, Subjektpositionen, vorhergehende Erfahrungen, Abfolgen von Ereignissen etc. bezieht.

In den betrachteten subjektiven Praktiken der Un_Bestimmtheit entsteht gefühlte Handlungsfähigkeit durch zwei verschiedene Arten von Taktiken. Durch die **erste** Taktik kann in Praktiken von Un_Bestimmtheit (temporär) eine intelligible Position entstehen, von der aus gesprochen werden kann. Diese Veränderung der Position kann als affektives Empowerment (vgl. Grossberg 1992) erfahren werden. Die **zweite** Taktik stellt ein taktisches Vermeiden von Momenten fehlender Position dar. Taktisches Vermeiden entsteht auch, wenn eine spezifische Konstellation zu einer nicht-intelligiblen Subjektposition führt. Dann wird ausgeharrt, ausgehalten, vermieden oder umlaufen. Diese Taktik ermöglicht es dem Subjekt, die eigene Zukunft besser zu antizipieren, eigene Wege oder Netzwerke zu finden und erzeugt dadurch gefühlte Handlungsfähigkeit. Zuerst erkläre ich nun die erste Taktik, das **Umarbeiten von Subjektpositionen**, und komme danach zur zweiten, dem **Taktieren mit der fehlenden Subjektposition**.

In der **ersten Taktik** entsteht gefühlte Handlungsfähigkeit aufgrund des **Gefühls der Bestärkung**. Diese Taktik entwirft durch die betrachteten ersten beiden Praktiken unterschiedliche Wege lebbarer Positionen: die Produktion einer neuen Subjektposition durch die Aneignung von Fremdzuschreibungen in Praktiken der Betonung des *being different* (4.1.1) und die Verschiebung einer bestehenden Position durch das Umdeuten in der Reinterpretation (4.1.2). Durch die individuelle Interpretation normativer Zuweisungen verschiebt sich die Subjektposition im hegemonialen Diskurs. Subjekte eignen sich durch Praktiken der Betonung des *being different* die negative Zuschreibung und das Stigma des Andersseins an, überschreiten damit bestehende Kategorien und setzen sie für sich als Schutzschild ein. Ebenso verhält es sich mit den Praktiken der Reinterpretation, die Vorstellungen und Zuschreibungen von Weiblichkeit umdeuten und so eine Subjektposition verschieben. Wenn z.B. eine Femme verschiedene Formen von Weiblichkeiten nachahmt und umdeutet, stellt diese Praktik der Reinterpretation eine subjektive Interpretation der Anrufung von Weiblichkeiten dar. Die Disidentifikation (4.1.3), die zwischen diesen beiden Taktiken anzusiedeln ist, macht sich Irritationen zu Nutze, die entstehen, wenn den Erwartungen einer kohärenten identitären Einheit widersprochen wird. Diese Praktiken nutzen folglich die Flexibilität von Identität und Subjektpositionen. Das affektive Empowerment, das in der Situation des Vollzugs dieser Praktiken erfüllt werden kann, hängt von verschiedenen Faktoren ab – unter anderem von der Wirksamkeit der Taktiken innerhalb eines bestimmten Kontextes. Wenn die Disidentifikation gelingt, geht das Subjekt gestärkt aus der Situation, wie dies bei Jongs Sich-zur-Wehr-Setzen der Fall zu sein scheint. Die Effekte von Praktiken sind kontingent, nicht vorhersehbar und hängen stets von der Situation und dem jeweiligen Kontext ab, in dem sie auftreten. Wer ist an der Situation beteiligt, welche Erfahrungen bringen Teilnehmende mit, welche anderen Körper sind im Raum, wo finden die Praktiken statt etc. – all das bringt verschiedene Konstellationen hervor, in denen die Praktiken vollzogen werden. Gefühlte Handlungsfähigkeit entsteht in spezifischen Konstellationen.

Die **zweite Taktik** produziert gefühlte Handlungsfähigkeit nicht über das Intelligibelwerden marginaler Subjektpositionen im hegemonialen Diskurs und das damit ein-

hergehende Gefühl der Bestärkung, sondern über das **Ermöglichen einer besseren Zukunftsantizipation und die Ermöglichung einer erweiterten Wahrnehmung von Handlungsoptionen**. Praktiken, die nicht auf die Verschiebung, Neuschaffung oder Umarbeitung von Subjektpositionen ausgelegt sind – wie etwa das taktische Abstreiten der normativen Interpellation durch die Disidentifikation bzw. das Changieren zwischen Positionen (4.1.3), das Aushalten von Fehlanrufung und von Dissonanzen zwischen Selbst- und Fremdpositionierung, das Fernbleiben von antizipierten Gefahren und Diskriminierungen (4.1.4) sowie das Sprechen im Auftrag nicht-intelligibler Positionen (4.1.5) –, verschaffen den Subjekten gefühlte Handlungsfähigkeit, die erst auf den zweiten Blick erkennbar wird. Dann entsteht gefühlte Handlungsfähigkeit nicht über ein Vermehren intelligibler Subjektpositionen, sondern über ein Taktieren mit der fehlenden Position. Statt der Schaffung einer veränderten Subjektposition im hegemonialen Diskurs wird die Dissonanz von Fremd- und Selbstpositionierung, die Fehlanrufung, ausgehalten. Es wird sich ihr entzogen oder andere übernehmen das Sprechen, was mit einem Aushalten vergleichbar ist. Auch dies stellt eine spezifische Artikulation der Anrufung dar. Um mit sozio-ontologischer Un_Bestimmtheit umzugehen, entwickeln Subjekte folglich verschiedene subjektive Praktiken, die sich in zwei Taktiken unterteilen lassen.

All diesen Praktiken ist gemeinsam, dass sie von den Subjekten in bestimmten Situationen als bestärkend und/oder als für sie besser lebbarer Weg beschrieben werden – nicht immer ist dies voneinander zu trennen. Nicht selten erscheinen diese Praktiken situativ als einzige Konstitution, um als Subjekte weiter zu bestehen. Diese taktisch eingesetzten Praktiken ermöglichen den Subjekten Positionen, von denen aus sie sprechen können und sie mehr Kontrolle darüber haben, wie ihnen zugehört wird.⁴⁷ In den Praktiken wird die Interpellation taktisch an die Situation oder den Kontext angepasst interpretiert bzw. wird taktisch auf sie reagiert. Gefühlte Handlungsfähigkeit wird nicht nur gespeist von positiven Gefühlen des Subjekts, auch Angst oder Unsicherheit können die Praktiken begleiten. **Von gefühlter Handlungsfähigkeit spreche ich, wenn schließlich temporär aufgrund der Praktiken affektives Empowerment entsteht oder wenn sich das Gefühl einstellt, den Bereich der Handlungsoptionen erweitert zu haben, wodurch sich die Zukunft besser antizipieren lässt.** Es gibt keine Garantie dafür, dass eine Taktik in einem bestimmten Moment bestärkt, denn entscheidend sind nicht die Praktiken allein, sondern die Konstellationen, in denen sie vollzogen werden.

4.2.3 Rückschlüsse für ein Konzept von Handlungsfähigkeit

Während einige Narrative eindeutig auf gefühlte Handlungsfähigkeit in subjektiven Praktiken von Un_Bestimmtheit verweisen, tritt diese in anderen Erzählungen nicht sofort oder nicht so deutlich hervor. Hieraus lässt sich erneut schließen, dass gefühlte Handlungsfähigkeit ein Kontinuum mit verschiedenen Schattierungen darstellt. Folglich lässt sich gefühlte Handlungsfähigkeit nicht gemäß dem Dualismus Existenz/Nicht-Existenz begreifen, vielmehr entsteht sie prozesshaft und graduell, denn dieser Gefühlszustand kann stärker oder schwächer ausgeprägt sein. Wenn gefühlte

47 Hier spiele ich auf Spivaks Verständnis von subalterner Artikulation an: Die Subalterne kann durchaus sprechen, ihr wird im hegemonialen Diskurs jedoch nicht zugehört (vgl. Spivak 2008).

Handlungsfähigkeit temporär in bestimmten Situationen und Konstellationen entsteht, ist sie ebenso abhängig von sozialen und diskursiven Strukturen, von Subjekten und Praktiken, den Handlungskontexten und -situationen. Auch denkbar sind weitere Komponenten wie Raum und andere nicht-menschliche Elemente, worauf im nächsten Kapitel stärker das Augenmerk gerichtet wird. Als Entstehungsdynamik von Handlungsfähigkeit in Praktiken von Un_Bestimmtheit haben sich subjektive Praktiken erwiesen, besonders die Anrufung des Subjekts. Handlungsfähigkeit entsteht dann nicht nur in den Brüchen des Diskurses, sondern ihr Ursprung lässt sich auch als Relation diskursiver und subjektbezogener Verstrickungen fassen. Daraus folgt, dass Handlungsfähigkeit schließlich zu keinem Zeitpunkt genau gleich sein kann und demgemäß ist eine konstant gefühlte Handlungsfähigkeit theoretisch nicht vorstellbar.

Ein ähnlich prozesshaftes Verständnis von Handlungsfähigkeit ist beispielsweise bei Robert Desjarlais zu finden, ein Anthropologe, der in einer Studie Sprache und Handlungsfähigkeit von Obdachlosen betrachtet (vgl. Desjarlais 1996). Er ist insbesondere an der therapeutischen Erzeugung von Handlungsfähigkeit interessiert und betrachtet sie als ans Subjekt gebunden und zugleich als Ergebnis eines Prozesses verschiedener Aktivitäten. Handlungsfähigkeit versteht er nicht als Eigenschaft von Subjekten, vielmehr stellt sie sich – wie das Subjekt selbst – im Vollzug der Praktiken her. Daher spricht Desjarlais von Kontextabhängigkeit und meint damit, dass der spezifische Ort, die Architektur, der Raum und das Licht ebenso auf Handlungsfähigkeit einen Einfluss nehmen wie soziale, ökonomische und kulturelle Strukturen und Dynamiken: »Agency emerges out of a context and a set of practicalities; it is not ontologically prior to them.« (Desjarlais 1996: 894) Dies bedeutet außerdem, dass für verschiedene Subjekte jeweils ein unterschiedliches Set von Praktiken nötig ist, um sich handlungsfähig zu fühlen. Ich folge Desjarlais' Verständnis der Produktion von Handlungsfähigkeit als situativ, kontextbezogen und prozesshaft, was den Weg offenlegt für das Arrangieren spezifischer Konstellationen zur Generierung von Handlungsfähigkeit.

4.2.3.1 Selbstbefähigung?

Abschließend möchte ich kritisch auf das Verhältnis zwischen Selbstbefähigung und einer möglichen Vereinnahmung einer solcher Dynamik durch bestehende Strukturen eingehen. Laut Nikolas Rose (1998) und Ulrich Bröckling (2007, 2003) spielt ein Verständnis von Handlungsfähigkeit, das bei Selbstbefähigung ansetzt, der Erfindung des Selbst als selbstermächtigenden Subjektes (Rose) oder unternehmerischen Selbst (Bröckling) in die Hände. Ein solches Subjekt würde dem neoliberalen Leistungsgebot folgen, sich selbst regieren und permanent an sich selbst arbeiten, um passfähiger die Strukturen zu verinnerlichen und um letztendlich besser in die kapitalistischen Strukturen zu passen. Ebenso haftet diese Problematik den Begriffen von Empowerment und Ermächtigung an, insbesondere dann, wenn es in die Verantwortung der Subjekte gelegt wird, sich selbst zu ermächtigen und dabei die Strukturbedingtheit von Praktiken vernachlässigt wird. Mit Butlers Subjektverständnis (2001) geht Ermächtigung immer auch mit Unterwerfung einher, was die Vorstellung von Selbstermächtigung negiert. Bröckling versteht unter Empowerment Selbstoptimierung und den Versuch, Kontrolle über das eigene Leben zu erreichen. Dieses Unterfangen der Selbstoptimierung deklariert er als

ein nicht enden wollendes, vor allem da der Bedarf von Empowerment erst durch den Neoliberalismus geschaffen wird.

Anders als bei Bröckling geht es in der vorliegenden Studie jedoch nicht um Ratgeber, wie das Leben zu optimieren und bessere Leistung zu erbringen ist, sondern um Praktiken von Subjekten, die um ihre Sichtbarkeit, d.h. Anerkennung als Subjekte, kämpfen. Auch diese Kämpfe werden im Neoliberalismus vereinnahmt, was sich unter anderem an Kommerzialisierungen identitärer Kämpfe⁴⁸ ablesen lässt. Der Begriff der Bestärkung steht in dieser Arbeit im Kontext von Versuchen, im hegemonialen Diskurs zu erscheinen oder sich Rückzugsräume anzueignen. Diese Versuche sind Taktiken des Überlebens. Natürlich spielt auch die Selbstoptimierung eine wichtige Rolle für die Subjektivierung, schließlich stellen die betrachteten Praktiken Arbeit am Selbst dar. Diese Arbeit hat jedoch nicht die Optimierung hinsichtlich der Norm zur Grundlage, sondern die Widerspenstigkeit des Nicht-Passens bleibt diesen Subjekten erhalten, denn die betrachteten Praktiken pendeln zwischen sozio-ontologischer Bestimmtheit und Unbestimmtheit. Ziel der subjektiven Praktiken von Un_Bestimmtheit ist nicht die Anpassung an vorgegebene Strukturen, sondern vielmehr das Überleben trotz Nicht-Passens. Die betrachteten Taktiken sind als Entwürfe zu lesen, die situativ zur Anerkennung als Subjekte führen und darüber auf diskursive Strukturen wirken. Nicht die Selbstoptimierung ist hierbei zentral, sondern das Überleben als Subjekt. Gefühlte Handlungsfähigkeit entsteht in diesen Praktiken nicht aufgrund einer Anpassung an hegemoniale Vorstellungen – sie entsteht in Praktiken, die die Ambivalenz von Sichtbarkeit aushaltbar macht.

Ziel dieser betrachteten Praktiken ist nicht die Integration in den Neoliberalismus, sondern das Überleben. Dennoch bleibt dieser von Rose und Bröckling formulierte Widerspruch zwischen Ermächtigung und Selbstoptimierung bestehen. Der Kritik von Rose und Bröckling am Gedanken des Empowerments ist durchaus zuzustimmen. Jedoch nimmt die Analyse von subjektiven Praktiken der Un_Bestimmtheit Praktiken von Subjekten in den Blick, deren Existenzweise bedroht ist, d.h. andere als Rose und Bröckling in ihrer Analyse vor Augen haben.

Wenn Handlungsfähigkeit prozesshaft aus bestimmten Verschränkungen entsteht und keine dem Subjekt intrinsische Konstante ist, kann sie durch die Entwicklung von für das Subjekt passfähigen Praktiken sowie durch die Herstellung entsprechender Konstellationen begünstigt werden. Beispielsweise kann durch den Erwerb sozial konstituierter Fähigkeiten und Fertigkeiten Handlungsfähigkeit eingeübt werden, wie sich am Beispiel von Kenny gezeigt hat, der seine Routinierung der Nichtroutine der Anderen am Beispiel des Arztbesuchs beschreibt (4.1.4). Zu diesem Schluss kommt auch Hanna Meißner (2010) in ihrer Arbeit zu Handlungsfähigkeit. Denn Subjekte sind eben nicht nur Effekte von Macht, sondern sie konstituieren und transformieren sich selbst in und durch ihre Praktiken und können sich daher auch widerständig zur äußeren Wirklichkeit wie auch zu sich selbst verhalten (vgl. Meißner 2010: 124). Einerseits können durch widerpenstige Normzitiierungen – wie in den Praktiken der Betonung des *being different*, der Reinterpretation oder auch der Disidentifikation – Subjektpositionen sichtbar gemacht

48 Im Feld zeigt sich dies z.B. an der Kommerzialisierung der *Christopher Street Day*-Parade in Berlin, die sich an der zunehmenden Vergrößerung festmachen lässt, aber auch an der zunehmenden Teilnahme vieler Unternehmen, die die Parade als Werbefläche für ihre Produkte nutzen.

werden. Andererseits hat sich gezeigt, dass durch diese Praktiken veränderte Subjektpositionen hervorgehen können. Solche Praktiken können als Forderung von Anerkennung verstanden werden und können zur Verschiebung und Vervielfältigung, Sichtbarmachung und Ausweitung von Bedeutung, Identitäten und Subjektpositionen führen. Gefühlte Handlungsfähigkeit entsteht jedoch auch aus Praktiken, die dem Selbstschutz dienen, der Reibung aus dem Weg gehen und taktisch ausharren.

4.2.3.2 Zwischenfazit

Wann wer welche Praktik nutzt, hängt nicht einfach vom Willen oder den Fähigkeiten der Subjekte ab, sondern ist stets eingebettet in ökonomische, soziale, kulturelle und diskursive Strukturen und folglich gebunden an die Subjektposition und die damit einhergehenden Ressourcen. Allerdings kann davon ausgegangen werden, dass, um Ressourcenverteilung zu verändern, es nicht ausreicht, dass einzelne Subjekte Anrufungen taktisch uminterpretieren, sich abwenden oder die Anerkennung von Subjektpositionen einfordern. Dies stellt jedoch einen wichtigen Schritt für Repräsentanz dar und kann das Überleben dieser Subjekte sichern. Butler räumt diesbezüglich selbst ein, dass beispielsweise auch beleidigendem Sprachgebrauch gesellschaftlich entgegengetreten werden muss (vgl. Butler 2006: 28).⁴⁹ Daran anknüpfend stellt Melanie Plößer (2011) in ihrem Beitrag zu widerspenstiger Performativität heraus, dass die Nutzung von Performativität zwar kein autonomes Subjekt benötigt, aber dass das Subjekt mit gewissen Ressourcen ausgestattet sein muss, um sich zumindest partiell von normativen Vorgaben lösen zu können. So sind etwa Abstraktionsvermögen, Zeit, soziale Netzwerke, symbolische, körperliche und ökonomische Ressourcen nötig (vgl. Plößer 2011: 45). Besonders mit Blick auf die Netzwerk-Praktiken erscheint dies nachvollziehbar, denn wenn das Subjekt selbst kaum eigene Ressourcen hat, ist es mehr auf die Unterstützung von anderen mit mehr Ressourcen bzw. anderen Ressourcen angewiesen. Bisher stand vor allem die Veränderung von Bedeutungen und Subjektpositionen im Vordergrund. Diese Perspektive hat insbesondere die Aushandlung von Sichtbarkeit in den subjektiven Praktiken von Un_Bestimmtheit aufgezeigt. Taktisch werden Praktiken situativ danach ausgerichtet, gesehen zu werden oder aber gerade nicht gesehen zu werden. Es müssen aber nicht nur symbolische Strukturen, sondern auch die gesellschaftlichen Verhältnisse verändert werden, die für die rigide Wirksamkeit der Normen in spezifischen gewaltvollen Kontexten verantwortlich sind (vgl. Meißner 2010: 93). Mit dem hier vorliegenden Verständnis der sich bedingenden Verhältnisse von Subjekt und Struktur bedeutet dies, dass viele wiederholende Praktiken notwendig sind, um strukturelle Veränderungen zu erreichen.

Subjektive Praktiken hinsichtlich der Produktion von Handlungsfähigkeit zu befragen, deckt nur einen Teilbereich der Praktiken von Un_Bestimmtheit in queeren Räumen ab. Denn wie bereits die Betrachtung der Netzwerk-Praktiken zur Umgehung von Fehl-anrufungen (4.1.5) gezeigt hat, lassen sich subjektive und kollektive Praktiken lediglich auf einer konzeptionellen Ebene trennen, ebenso wie sich Prekärsein nicht von Prekarität trennen lässt. Beides bedingt sich. Prekarität kann aus einem besonderen Prekärsein entstehen und aufgrund eines besonderen Prekärseins ist es schwerer, mit Prekarität

49 Siehe hierzu auch ausführlich Melanie Plößer (2011: 45).

umzugehen. Insbesondere wenn es nicht um die Transformation des Selbst geht, sondern um soziale Veränderungen, muss der Blick geweitet und verschiedene Ebenen und deren Verstrickungen betrachtet werden. Für Handlungsfähigkeit bedeutet dies, dass sie nicht isoliert in subjektiven Praktiken entsteht. Praktiken, die versuchen, solche Ressourcen hervorzubringen oder sie kollektiv zu teilen, stehen daher im Fokus der nächsten Kapitel. Die Betrachtung queerer Raumproduktion, materieller Veränderungen und von Praktiken queerer Ökonomien geht über die Betrachtung anerkennungstheoretischer Taktiken hinaus und lenkt den Blick auf diskursiv-materielle Verschränkungen und Relationen von Praktiken.

Zusammenfassend kommt diese Studie zu dem Ergebnis, dass bei der Betrachtung von Praktiken von Un_Bestimmtheit in queeren Räumen zwischen verschiedenen Formen von Handlungsfähigkeit unterschieden werden kann, und zwar zwischen der gefühlten und der kollektiven Handlungsfähigkeit. Das hier vorangegangene empirische Kapitel entwickelte die erste Form von Handlungsfähigkeit: die gefühlte. **Handlungsfähigkeit kann gefühlt werden und hat eine affektive Dimension.** Das Konzept der gefühlten Handlungsfähigkeit geht davon aus, dass Praktiken taktisch (Certeau) ausgerichtet werden können, um gefühlte Handlungsfähigkeit herzustellen oder zu verstärken. Gefühlte Handlungsfähigkeit stellt sich durch das Nutzen dieser Taktiken sowie im Umgehen mit der sozio-ontologischen Un_Bestimmtheit durch verschiedene Taktiken ein. Die Betrachtung von subjektiven Praktiken anhand der Frage nach Anrufung und Umwendung zeigt, dass Handlungsfähigkeit subjektiv in einem Gefühlszustand und zu einem bestimmten Zeitpunkt erfahrbar ist. Die Produktion dieser Form von Handlungsfähigkeit hat sich zudem als abhängig von Phänomenen wie Körper, Identität und Subjektposition erwiesen. Die gefühlte Handlungsfähigkeit ist damit ein spezifischer Modus, ein Zustand des Subjekts und hat folglich auch eine zeitliche, körperliche und identitäre Dimension. Je nach Kontext und Situation kann in verschiedenen Praktiken mehr oder weniger gefühlte Handlungsfähigkeit entstehen. Damit ist Handlungsfähigkeit situativ, kontextabhängig, prozesshaft und veränderlich – sie ist ein Kontinuum. Die Nutzung der Risse des Diskurses und der Performativität des Diskurses durch widerspenstige Zitationen der hegemonialen Normen eröffnet Potenzial für Handlungsfähigkeit, aber nur situativ. Verortet ist gefühlte Handlungsfähigkeit dann in den Relationen von diskursiven und subjektbezogenen Verstrickungen. Denn dem Subjekt kommt ein wichtiger Eigenanteil zu – wie auch der Situation und dem Kontext. Wie sich das Subjekt fühlt, in welchem Zustand es sich befindet, ist maßgeblich für die Praktiken und hat folglich auch Einfluss auf die Entstehung von gefühlter Handlungsfähigkeit. Meine Feldforschung kommt zum Ergebnis, dass queere Räume Kontexte darstellen, die die Produktion von gefühlter Handlungsfähigkeit für die Teilhabenden dieser Räume begünstigen, was im nächsten Kapitel im Fokus steht.

5 Kollektive Praktiken

Zwar hatte ich selbst nie etwas über meine Sexualität im (nicht-queeren) Kreuzberger Badmintonverein kundgetan, nichtsdestotrotz bekam ich hin und wieder Bemerkungen von unserem Trainer hinsichtlich meiner Orientierung oder meiner Geschlechtsdarstellung. Und immer wieder fragte ich mich, was dies wohl zur Sache tue. So meinte er einmal im gemischten Doppel zu mir: »Schon klar, dass DU deinen Mixpartner nicht heiraten willst, aber streng dich trotzdem mal mehr an. Oder, du bist doch lesbisch?« Er war sichtlich unzufrieden, als er keine Antwort darauf bekam und fragte mich einige Minuten erneut vor der gesamten Gruppe, als sich das Team zur Besprechung zusammensetzte. Mich wundert es nicht, dass die Sexualität der Anderen im Team nicht interessierte. Ein solches Schließen von der Geschlechtsdarstellung auf die Sexualität lässt sich mit Adrienne Richs Konzept der Zwangsheterosexualität (1980) begründen und mit Judith Butlers heterosexueller Matrix (1990) weiter konzeptualisieren. Dieses aktuelle Beispiel zeigt, dass die Existenz queerer Räume lange nicht obsolet ist, sondern dass sie gebraucht werden, manchmal sind sie überlebenswichtig. LesMigras zeigen in ihrer Studie wie sehr »lesbische, bisexuelle Frauen und Trans* in Deutschland« noch immer von Gewalt und (Mehrfach-)Diskriminierung betroffen sind (2012). Queere Räume sind Orte des Rückzugs, die Schutz bieten und das nicht nur vor offensichtlichen Übergriffen, sondern auch vor für nicht Betroffene oftmals unsichtbare Machtformen.

Von bei weitem noch viel gewaltvolleren Begegnungen erzählten mir viele meiner Interviewpartner_innen oder hörte ich während meiner Feldforschung. So berichteten mir zwei trans* Personen of Color von gewaltvollen Angriffen auf der Straße. In beiden Fällen wurden sie jeweils so attackiert, dass sie bewusstlos im Krankenhaus endeten und physische wie psychische Folgen davontrugen. Solche Beispiele machen die aktuelle Notwendigkeit queerer Räume deutlich. Zwar kann kein Raum völlig sicher sein, jedoch zumindest sicherer. Für die vorliegende Studie stehen nicht alle queeren Räume in Berlin im Fokus, sondern jene, die erstens ein Rückzugsraum sein wollen – queere Räume also, die spezifische Logiken, Normen und Werte hervorbringen, um so vor Angriffen, Beleidigungen und Übergriffen zu schützen und letztendlich mit der heterosexuellen Matrix brechen wollen. Zweitens feiern die Teilnehmenden dieser Räume sich selbst *on* und *off stage*, was sie zu bestärken scheint. Diese zwei wichtigen Charakteristika werfen aber immer auch die Frage auf: Rückzugsraum für wen und für wen nicht? Wer wird gefeiert

und wer nicht? Mit dem Fokus auf Handlungsfähigkeit fokussiert das vorliegende Kapitel Praktiken und Aushandlungen innerhalb queerer Räume. Auch wenn diese Arbeit eine kritische Haltung gegenüber die Produktion scene-interner Normen und Grenzziehungen einnimmt, geschieht dies durch die Linse der Gewissheit der Notwendigkeit solcher Räume. Den Teilhabenden können diese scene-spezifischen Räume den nötigen Rückhalt geben. Dort finden wir (die diese Räume hervorbringen) Verbündete, die ähnliche Reibungen mit gesellschaftlichen Normen und Bedingungen erfahren (vgl. Schuster 2010: 293). Immer wieder zeigt mein Interviewmaterial, dass für die Teilhabenden dieser Räume hier gefühlte Handlungsfähigkeit entstehen kann.

Im Folgenden stehen **kollektive Praktiken von Un_Bestimmtheit** im Fokus. Während im 4. Kapitel Lösungen auf der Mikroebene im Fokus standen, stehen nun die Praktiken im Mittelpunkt, die auf der Mesoebene operieren. Auch kollektive Praktiken der Un_Bestimmtheit entstehen aus Subjektpositionen besonderer Verletzbarkeit, verhandeln dieses spezifische Prekärsein und suchen gegen die Prekarität Schutz und Verbündetenschaft. Darüber hinaus folgen sie einer gemeinsamen affektiv-ästhetischen Logik. Im Gegensatz zu den subjektiven Praktiken (vgl. 4) sind die kollektiven Praktiken nicht an die Körper, Identitäten und Subjektpositionen der ausführenden Personen gebunden, d.h., jede_r kann sie ausführen. Diese Praktiken sind austauschbar zwischen den Subjekten. Diese Aufspaltung der verschiedenen Perspektiven der Kapitel 4 und 5 stellt eine theoretische Abgrenzung unterschiedlicher betrachteter Dynamiken dar, die sich praktisch nicht immer so trennen lassen. Denn natürlich lässt sich gefühlte Handlungsfähigkeit besonders in queeren Räumen finden und für die kollektive Handlungsfähigkeit spielt auch das affektive Empowerment eine Rolle.

Subjekte, die mit sozio-ontologischer Un_Bestimmtheit leben oder sie herstellen, besetzen und umkämpfen diese Räume. Für einige Subjekte kann die Bedeutung dieser Räume eine existenzielle sein: Diese Räume sind ein Zuhause für viele Subjekte, die im hegemonialen Raum nicht intelligibel sind, für Subjekte also, die subjektive Praktiken von Un_Bestimmtheit ausführen. Queere Räume können als Taktiken verstanden werden, um mit der Un_Bestimmtheit umzugehen. Praktiken der queeren Raumproduktion sind damit Praktiken der Un_Bestimmtheit. Sie sind Taktiken des Überlebens als Subjekte. Es wird sich zeigen, wie queere Räume durch Praktiken und bestimmte Phänomene hergestellt werden und dadurch Subjekte anders hervorbringen.

Jedoch zeigten die Analysen, dass auch diese Räume durchzogen von Hierarchisierungen sind und ungewollte Ausschlüsse entstehen. Aushandlungen darüber sind Teil der Produktion von Handlungsfähigkeit mit transformativem Potenzial. Denn diese Aushandlungen – besonders um Ein- und Ausschlüsse und scene-interne Normen – tragen nicht nur zur ständigen Dynamik und Fluidität der Räume und deren Teilhabenden bei (vgl. 5.2.3), auch entstehen diese queeren Räume über solche Grenzziehungen sowie über die Etablierung scene-interner Normen. Raumeignung bedeutet stets auch Exklusion, gewollte und ungewollte, sei es auf der sozialen, materiellen, mentalen oder affektiven Raumebene; es sind Praktiken, die Gefühle von Sicherheit herstellen, soziale Netzwerke stärken und alternative (nicht hegemonial-normative) Lebensräume für besonders verwundbare Subjekte ermöglichen. Die queere Raumproduktion entsteht im Zuge von Aushandlungen über Teilhabe, Sicherheit und Sichtbarkeit – was ich im Laufe der Arbeit immer wieder aufgreife und was eines der zentralen Ergebnisse

dieser Studie darstellt. Bereits im vorhergehenden Kapitel zeigte sich die Aushandlung von Sichtbarkeit.

Das Raumschaffen, d.h. **das spezifische Hervorbringen der betrachteten queeren Räume, folgt drei Zielen: der Schaffung von Sichtbarkeit diverser queerer Lebensweisen, der Erweiterung von materieller und sozialer Teilhabe für nicht-intelligible Körper und Identitäten sowie dem Schutz vor Gewalt und Diskriminierungen.** Mit diesen drei Zielen wird versucht, spezifische Bestimmtheiten zu schaffen: Sichtbar wird, was sonst unsichtbar ist, Zugang bekommt, wer sonst ausgeschlossen ist und sicher soll sich fühlen, wer im öffentlichen Raum unsicher ist. Doch zugleich werden die Grenzziehungen entlang dieser Ziele auch immer wieder hinterfragt, schließlich wird ›queer‹ in den betrachteten Räumen weder als gesetzte Kollektiv-Identität noch als unhinterfragbare Konstante verstanden. Die Aushandlungen dieser Grenzziehungen sind folglich der queeren Raumproduktion inhärent. Wo die Grenzen verlaufen sollen, bestimmt der imaginierte Basiskonsens, der die gemeinsame Logik der betrachteten kollektiven Praktiken von Un_Bestimmtheit bildet (vgl. 5.2). Kollektive Praktiken der Un_Bestimmtheit stellen spezifische queere Räume her und in dieser Raumproduktion verortet sich kollektive Handlungsfähigkeit – eine spezifische Form von Handlungsfähigkeit.

Die Betrachtung kollektiver Praktiken von Un_Bestimmtheit hat gezeigt, dass Handlungsfähigkeit, die über transformatives Potenzial definiert wird, in der Produktion queerer Räume lokalisiert werden kann, denn Orte werden durch dieses Zusammenspiel zu queeren Räumen transformiert. Diese spezifische Form nenne ich kollektive Handlungsfähigkeit, da sie nicht durch einzelne Subjekte allein hervorgerufen werden kann – sie entsteht aus dem Zusammenspiel von heterogenen Phänomenen.

Das 5. Kapitel zeigt nun, wie kollektive Handlungsfähigkeit in queeren Räumen entsteht: aus einer Verschränkung von Praktiken und den Phänomenen Raum, Materialitäten, anwesenden Körpern und Affekten. Praktiken des *Queering Space* (5.3) und der *Queering Economies* (5.4) stellen spezifische Formen kollektiver Praktiken von Un_Bestimmtheit dar und bringen die betrachteten queeren Räume maßgeblich mit hervor. Wie diese Elemente zusammenspielen und wie in diesen Relationen Handlungsfähigkeit entsteht, zeigt dieses Kapitel.

Das nun folgende Kapitel strukturiert sich in drei Sinnabschnitte: Nach der Spezifizierung der betrachteten Räume (5.1) führt mich **erstens** die Analyse der vorgefundenen Queerverständnisse zum imaginierten Basiskonsens (5.2). Im Anschluss daran arbeite ich heraus, wie Handlungsfähigkeit in den kollektiven Praktiken von Un_Bestimmtheit entsteht und komme **zweitens** zum Ergebnis, dass das gemeinsame Auftreten von Praktiken des *Queering Space* (5.3) einen Ort zu einem queeren Raum materialisieren und sich in diesem Prozess kollektive Handlungsfähigkeit verorten lässt. **Drittens** stehen Praktiken der *Queering Economies* (5.4) im Fokus, Praktiken, die alternative Strukturen der Ökonomie hervorbringen und spezifische Affekte produzieren. Auch in diesem Set von Praktiken lässt sich transformatives Potenzial lokalisieren und folglich entsteht kollektive Handlungsfähigkeit. Wie sich zeigen wird, entsteht kollektive Handlungsfähigkeit in all diesen Praktiken vor allem über die Herstellung von Teilhabe, Sichtbarkeit und Sicherheit.

5.1 Einführung in die betrachteten queeren Räume

Das wohl bekannteste, deutsche, queere und zugleich Berlins auflagenstärkstes Stadtmagazin ist die *Siegessäule*. Sie ist ein ehemals schwules Magazin, doch seit Mitte der 2000er Jahre trägt es *queer* im Titel. Schlage ich die *Siegessäule* auf, finde ich darin nicht nur eine lange Liste mit schwul-lesbischen und queeren Orten, sondern sehe auch Auszüge des Berliner Stadtplans mit entsprechenden Verortungen bzw. eingezeichneten Markierungen.¹ Die Karten verraten mir: Queere Orte lassen sich in Berlin durchaus viele finden, vor allem in den Innenstadtbezirken Kreuzberg-Friedrichshain, (Nord-)Neukölln², Schöneberg und Prenzlauer Berg. Auf der ersten Karte meiner aufgeschlagenen *Siegessäule* ist Schöneberg von einem roten, viereckigen Kasten umrahmt, der darunter noch einmal vergrößert zu sehen ist. Auf den nächsten zwei Seiten des Stadtmagazins finden sich Übersichtskarten von Friedrichshain-Kreuzberg und Mitte-Prenzlauer Berg – ohne Vergrößerungen. Schöneberg kommt folglich eindeutig eine besondere Stellung zu, es wird markiert als zentraler Stadtteil für Queers.

Wie für die *Siegessäule*, sind auch für die vorliegende Fragestellung nicht alle queeren Orte gleichwertig von Interesse. Doch während die *Siegessäule* Schöneberg in den Mittelpunkt stellt, waren für meine Studie die queeren Orte interessant, die sich vor allem in Kreuzberg und (Nord-)Neukölln finden lassen, obwohl sich diese Studie nicht auf bestimmte Stadtteile festgelegt hatte, sondern spezifischen Praktiken gefolgt ist. In *3 Methodisches Vorgehen und Problematiken* habe ich die Frage danach, welche **Räume** – und warum genau diese – betrachtet werden, auf einer theoretischen Ebene bereits beantwortet. Kurz: Im Zentrum stehen queer(-feministische) Räume, die versuchen der heteronormativen Logik zu entgehen und verschiedene Formen von Diskriminierung kritisieren. Solche Räume finden sich vor allem in Kreuzberg und Nord-Neukölln.

Eine Besprechung aller (im Zuge dieser Studie) besuchten Räume ist zu ausschweifend, jedoch möchte ich einige prominente Beispiele meiner Feldforschung aufführen. Das folgende Kapitel stellt die Frage danach, welche Räume im Fokus stehen, warum diese von Interesse sind und gibt dabei einen ersten Eindruck von den Räumen und meiner persönlichen Involviertheit. Aus dieser Betrachtung können bereits erste Anhaltspunkte bezüglich der Frage nach Handlungsfähigkeit gezogen werden. Im folgenden Teilkapitel begeben mich auf einen Stadtspaziergang durch das queere Kreuzberg-Neukölln (5.1.1) und schließe daran eine Analyse der Gemeinsamkeit der stadträumlichen Priorisierung der betrachteten queeren Räume an (5.1.2), um herauszustellen, warum es explizit um diese genannten Räume geht. Alle Orte finden sich im Glossar.

-
- 1 In jeder *Siegessäule* befindet sich ein Verzeichnis und meist auch ein Stadtplan mit eingezeichneten queeren bzw. schwul-lesbischen Orten. (Hier exemplarisch die April Ausgabe 2018: 84). Beate Binder untersucht solche Stadtpläne dahingehend wie sie die Verflechtung von Geschlecht, Sexualität und Raum organisieren und wie sich Heteronormativität in den Berliner Stadtraum eingeschrieben hat (2010: 88).
 - 2 Als Nord-Neukölln bezeichne ich den Ortsteil des Verwaltungsbezirks Neukölln, der bereits vor dem Zusammenwachsen der Städte Neukölln hieß und heute nördlich der A100 liegt. Die anderen Teile Neuköllns (Britz, Buckow, Gropiusstadt und Rudow) zähle ich nicht dazu.

5.1.1 Ein queerer Kiezspaziergang

Wer mit der U-Bahn zum Kottbusser Tor in Kreuzberg (umgangssprachlich »Kotti«) fährt, hat es zu Fuß nicht weit, um als queer gelabelte Räume zu finden, oder welche, die regelmäßig von Menschen, die sich als queer identifizieren, besucht werden. Direkt am Kottbusser Tor befindet sich unter dem Torbogen zur Dresdner Straße die Kneipe *Möbel Olfe* und schräg darüber – mit Ausblick auf den Kreisverkehr – das *Café Kotti*. Beide werden häufig von Menschen, die sich als queer verstehen frequentiert, worauf mehrmals in meinen Interviews Bezug genommen wurde. Im *Café Kotti*, das sich in dem riesigen Gebäuderiegel der 1970er Jahre befindet, sind insbesondere sehr viele Anwohner_innen des Kiezes anzutreffen, worunter auch viele Menschen zählen, die sich als queer verstehen. Obwohl das *Café Kotti* weder als queeres Café ausgeschrieben ist, noch anderweitig für einen ungeschulten Blick als Begegnungsort für queere Menschen in Erscheinung tritt, wurde es jedoch mehrmals in Interviews als ein solcher Ort beschrieben. So fand hier eines meiner Interviews auf Wunsch der interviewten Person statt. Neben der Theke liegen stets auch Flyer aus, die u.a. queeres Publikum ansprechen. Die *Möbel Olfe* lockt sicherlich nicht nur durch die personelle Verankerung der Betreiber_innen und Barkräfte in queeren Szenen oder ihrer teilweise queer aktivistischen Vergangenheit. Vielmehr dürfte die Durchführung bestimmter Veranstaltungen (wie z.B. FLINTA* oder Gay Abende)³ queeres Publikum ansprechen.⁴ Beide wurden in fast all meinen Interviews explizit als Begegnungsorte für Queers benannt, obwohl sie beide zum Zeitpunkt meiner Feldforschung nicht als queer oder schwul-lesbisch gelabelt waren (weder online, noch ersichtlich bei Betreten). Erst inm Laufe meiner Studie entdeckte ich ein Banner an der Außenfassade der *Möbel Olfe* mit der Beschriftung »Homo-Bar«.⁵ Während ich beide Orte häufig besuchte, war ich in der *Möbel Olfe* zudem zweimal an der Organisation und Durchführung des *Gut am Montags* beteiligt, eine zu der Zeit monatlich stattfindende Veranstaltung, deren Gewinn verschiedenen politischen Projekten zugute kam. Auf der anderen Seite des Kreisverkehrs des Kottbusser Tors befindet sich der *Südblock*, Bar, Biergarten, Restaurant und Veranstaltungsort. Mit Teilen des *Südblock*-Teams war ich Jahre lange für den *Transgenialen CSD*⁶ (*tCSD*) aktiv und habe in verschiedenen Zusammenhängen aktivistisch zusammengearbeitet. In vielen Interviews wird er als queere Bar benannt. Hinter dem *Südblock*, im gleichen Gebäude befindet sich seit 2015 das *Aquarium*, ein barrierearmer Veranstaltungsort, der

-
- 3 FLINT*, FLT*, FLINTA*, FLIT* (auch andere Buchstabenreihung möglich) bedeutet Frauen, Lesben, Trans*, Inter* und Asexuelle und schließt vor allem cis Männer aus.
 - 4 Siehe zur Entstehung der *Möbel Olfe* (unter anderem Originaldokumente) und der Verbindungen zum früheren *Café Anal* sowie Gründung der *Möbel Olfe* Margott & Marjott (2010).
 - 5 Bei diesbezüglicher Nachfrage an der Theke bekam ich die Antwort, dass sie sich dazu entschlossen hätten, ein klar verständliches Zeichen an neue Gäste zu senden, um Missverständnisse vorzubeugen.
 - 6 Der *Transgeniale Christopher Street Day* ist die alternative queere Parade (Pride) in Kreuzberg auch *tCSD* genannt. Er begann als Abspaltung vom populären CSD, besteht seit 1998 und hat seitdem verschiedene Namen getragen. 1998 bis 2013: *tCSD*, 2014: ein *CSD in Kreuzberg*, 2015: *Kreuzberger CSD*, 2016: *x*CSD*, 2017 – 2020 gab es andere, kleinere alternative CSD.

von einem Teil des *Südblock*-Teams organisiert, von Nachbar_innen, Initiativen und Vereinen unterstützt wird und versucht ein Raum »für Begegnung, Austausch, Vernetzung und gemeinsames Arbeiten: Lebendig, heterogen, inklusiv« zu sein.⁷ All diesen bisher aufgeführten Räumen ist gemeinsam, dass sie sich nicht spezifisch nur an Schwule oder Lesben richten oder als queer gelabelt sind, sondern dass sie sich durch den Anspruch auszeichnen, möglichst inklusiv, nicht diskriminierend und mit der Nachbarschaft verbunden zu sein.⁸ In der *Möbel Olfe*, im *Südblock* und im *Aquarium* lassen sich eindeutig als queer gelabelte Veranstaltungen finden und sie haben ein queeres Selbstverständnis.

Als explizit queer gelabelte Räume lassen sich auch Partys im soziokulturellen Zentrum *SO36*⁹ mit den regelmäßig stattfindenden queeren Veranstaltungen *Gayhane* (seit 2000, monatlich) und *Wigstöckel* (seit 1996, jährlich) finden.¹⁰ Das *SO36* liegt nur eine Straße weiter östlich vom Kottbusser Tor, in der Oranienstraße. *Gayhane*, oder auch *House of Halay*, ist eine Tanzveranstaltung mit »türkischer, arabischer, aber auch griechischer und hebräischer Popmusik«¹¹, wo teilweise kurze Showeinlagen in das Abendprogramm integriert werden. Mein erster Besuch bei *Gayhane* fand 2012 statt, jedoch nicht als Besucher_in, sondern performte ich mit einem queeren Tanzensemble auf der Bühne, was Teil einer dreiteiligen Show war. Erst weit nach Mitternacht, als die Menge sich bereits warm getanzt hatte, fand die Show in einem fünfzehnminütigen Zeitfenster zwischen zwei DJs statt. Außer uns waren auch eine Drag Queen mit einem *Lip-Sync-Song*¹² und eine mit einer Bauchtanzvorstellung mit von der Partie. *Wigstöckel* ist eine einmal im Jahr stattfindende Show von und für Trans* und Queers, wo Menschen mit unterschiedlichen Körpern, Identitäten wie »Tunten, Drag Queens, Drag

7 <http://www.suedblock.org/wp/aquarium> (Zugriff 20.09.18).

8 Diese Verbundenheit mit der Nachbarschaft zeigen Çetin/Voß am Beispiel des *Südblocks* (2016: 118).

9 Der Name dieses Veranstaltungsortes *SO36* gleicht dem des umgangssprachlichen Namen der Nachbarschaft (Kiez) und geht auf den ehemaligen Postcode dieses Viertels zurück. Auch heute noch sind die alten Postcodes für Kreuzberg 36 (rund um die Skalitzer Straße) und 61 (westlicher Teil Kreuzbergs rund um die Bergmannstraße) gängige Bezeichnungen.

10 Auch befand sich der *Bierhimmel* (geschlossen seit 2015) und so befindet sich das *Roses* in der Oranienstraße, die jedoch beide nicht Teil der teilnehmenden Beobachtung waren. Der *Bierhimmel* schloss zu Beginn meiner Erhebungen und das *Roses* versteht sich nicht als queer-feministisch, erschien mir nicht offensichtlich einen Anspruch auf Inklusion verschiedener Identitäten zu propagieren und wurde auch in meinen Interviews nicht als relevant für die Forschungsfrage beschrieben. Auf der anderen Seite der Oranienstraße – in der Mariannenstraße – befindet sich zudem das lesbische *Café Marianne* und das Frauenzentrum *Schokofabrik*, die jedoch kaum in den durchgeführten Interviews als queere Begegnungsorte genannt wurden und sich explizit als Frauen/Lesbenräume verstehen. Die *Marianne* war zum Zeitpunkt meiner Recherchen das einzige ausgewiesene lesbische Café in Berlin. Sonst gibt es lediglich die Begine als Frauenkneipe und »Treffpunkt und Kultur für Frauen« (begine.de, Zugriff 5.6.18). Nach Ende der Felderhebung schloß die *Marianne*, wurde von einem neuen Kollektiv übernommen, erhielt den Namen *OYA* und richtet sich von nun an an ein queer-feministisches Publikum. <https://www.facebook.com/oyacafekneipe/> (Zugriff 16.8.20).

11 <http://so36.de/regulars/gayhane/> (Zugriff 11.11.16).

12 Lipsyncing bezeichnet die Praktik, zu einem Lied lediglich die Lippen zu bewegen, ohne tatsächlich mitzusingen. Hierbei werden die Lippenbewegungen meist übertrieben dargestellt. Lipsyncing ist eine sehr gängige Praxis bei Dragshows, manchmal finden auch LypSync-Battles statt.

Kings, trans* und inbetweens aus Berlin und aller Welt¹³ auf der Bühne stehen. Bei *Wigstöckel* war ich bereits mehrere Male auf der Bühne oder auch als helfende Hand bei der Durchführung beteiligt. Das Format von *Gayhane* und *Wigstöckel* unterscheidet sich zwar darin, dass es sich bei *Gayhane* um kurze Showeinlagen zwischen DJs und bei *Wigstöckel* um eine stundenlange Show am Stück mit anschließender Party handelt, dennoch ist die queere Bühne ein wichtiger Bestandteil solcher Veranstaltungen. Es sind hier daher nicht nur die Besucher_innen, die das SO36 temporär zum queeren Raum werden lassen, sondern vor allem ein bestimmtes Format, die queeren Bühnen und Praktiken der Partygestaltung, worauf ich an späterer Stelle näher eingehe (vgl. 5.3.3, 5.4.2).

Etwa 25 Gehminuten südlich vom Kottbusser Tor findet sich das *SilverFuture* in (Nord-)Neukölln, eine Bar, die sich explizit als Queerbar labelt und »ein Ort des Zusammenseins und des Austauschs, an dem wir versuchen, möglichst diskriminierungsfrei miteinander umzugehen« sein will.¹⁴ Dort arbeitete ich seit Eröffnung 2007 bis 2018, so dass ich meine besondere Verbindung zu dieser Bar kaum bestreiten kann. Nicht nur als Mitarbeiter_in, sondern auch als Veranstalter_in, Freund_in und Diskutant_in auf unzähligen Plenas habe ich die verschiedenen Höhen und Tiefen sowie Diskussionsprozesse in und um diese Bar miterlebt. Bis einschließlich 2018 führten wir dort – ein_e Freund_in und ich – die monatlich stattfindende *Non-Binary Bar* durch, die Menschen einlud, die sich jenseits der Zweigeschlechterordnung verorten. Dort waren wir stets an unserer sehr aufwendigen Kleidung und Make Up zu erkennen, was im Szenesprech als Fummel betitelt wird und Elemente von *Drag* und *Camp*¹⁵ verbindet. Ungefähr 20 Gehminuten weiter südlich vom *SilverFuture* eröffnete 2013 das *SchwuZ* (nach verschiedenen anderen Standorten) in Neukölln seine Türen. Der ehemals rein schwule Club versteht sich heute als queer und bietet bei verschiedenen Veranstaltungen für unterschiedliche Szenen eine große Bandbreite des Musikgeschmacks, von der Pop- und Rockdisco, über HipHop, R'n'B, Middle Eastern und World Beats bis hin zu Techno und Elektrosounds. Auf den drei (*Dance*) *Floors* haben rund 1100 Personen Platz.¹⁶ Damit handelt es sich vermutlich um den größten hier betrachteten Veranstaltungsort. Diverse Male habe ich im *SchwuZ* mit dem *Mash Up!* – Kollektiv¹⁷ veranstaltet oder ehrenamtlich *Soli-shots* (Schnaps, dessen Erlös für aktivistische Projekte gespendet wird) verkauft.

13 About Wigstöckel, <http://www.wigstoekel.com/about/> (Zugriff 22.06.17).

14 www.SilverFuture.net (Zugriff 17.05.21).

15 Siehe zum Verständnis von Camp Susan Sontag (1964).

16 Siehe <https://www.schwuz.de/location/?lang=en> (Zugriff 17.05.21).

17 Siehe <https://www.facebook.com/mashupberlin> (Zugriff 17.05.21).



Grafik: Maximilian Mittermeier

Bei den genannten Bars und Cafés handelt es sich vor allem um fixe, institutionalisierte Orte¹⁸, die klar auf der Karte lokalisiert werden können – daher bezeichne ich sie als Orte, die zu queeren Räumen werden können. Die Betrachtung ihrer Verortung im Stadtbild zeigt, dass die für die vorliegende Studie interessanten Orte überwiegend in Kreuzberg (auf und um die Oranienstraße), in (Nord-)Neukölln und vereinzelt in anderen Stadtteilen (wie z.B. Treptow mit den *Wagenplätzen Kanal*, *Lohmühle*, *Karpfenteichstraße* oder an der Grenze Kreuzberg/Friedrichshain mit der *Raumerweiterungshalle*) zu finden sind. In Kreuzberg und (Nord-)Neukölln finden sich aber auch queere Räume, die keine fixe oder nur teilweise eine fixe Ortsbindung aufweisen, wie der *Transgeniale CSD*, *der Transmarch*, *die Behindert und verrückt feiern – Pride*, *das CutieBPoC Festival*, *Entzaubert Festival*, *quEAR! Das Transtonale Ohrenfest* oder das *Fuzarka Festival*, die oftmals an verschiedenen Orten zugleich stattfinden, da es sich um Demonstrationen oder Festivals handelt. Hierbei transformieren sich verschiedene Orte temporär aufgrund des Geschehens zum queeren Raum. Beispielsweise wird die Straße dort wo der *tCSD* entlang läuft, zum Zeitpunkt der Demonstration zum queeren Raum. In diesem Fall bewegt sich der queere Raum auf den öffentlichen Straßen und Plätzen. Körper und ihre Praktiken stellen eine spezifische Art von queeren Raum her, der nur temporär besteht und räumlich an verschiedenen Orten zu finden ist. Beispielsweise werden auch bestimmte Orte (temporär für queere Veranstaltungen) markiert, was mit spezifischen Praktiken und Ein- und Ausschlüssen einhergeht.¹⁹ Insgesamt lassen sich die queeren Räume, die hier näher betrachtet werden, nicht nur in der queer gelabelten Bar finden (wie z.B. das *SilverFuture*), sondern auch als queere Party am sonst nicht queeren Ort (z.B. *¡Mash Up! Party* im *Bei-Ruth*), als Workshop auf einem Wagenplatz oder aber auch bei einem queeren Stammtisch im sonst nicht queeren Café (z.B. queerer Polystammtisch, d.h. Stammtisch polyamoröser Menschen, im kollektiv betriebenen Café *K-Fetisch* in Nord-Neukölln).

Wie beschrieben, lassen sich in Berlin verschiedene queere Szenen in unterschiedlichen Bezirken und Nachbarschaften finden. Die vorliegende Studie betrachtet lediglich einen Ausschnitt hieraus, im Gegensatz zur *Siegessäule*, die ein möglichst breites Publikum ansprechen will. Während die *Siegessäule* sehr viele schwule und lesbische Orte vor allem in Schöneberg verzeichnet – hierbei steht die sexuelle Orientierung im Vordergrund –, befinden sich die hier betrachteten queer(-feministischen) Orte überwiegend in (Nord-)Neukölln und Kreuzberg, wie z.B. der *f.a.q.*: ein feministischer, antisexistischer, queerer Infoladen oder queere Wagenplätze. Diese Verortung heteronormativitäts-kritischer und queer-feministischer Räume vor allem in (Nord-)Neukölln und Kreuzberg lässt sich auch durch das Folgen des *Transgenialen CSD* ablesen. Die jährlich

18 Als queere institutionalisierte Räume zähle ich z.B. *Südblock*, *Möbel Olfe*, *SchwuZ*, *SilverFuture*, *SO36*, die eine feste Größe in queeren Szenen darstellen. Mit dem Begriff beziehe ich mich auf das Verständnis von Berger/Luckmann, die von Institutionalisierung sprechen »sobald habitualisierte Handlungen durch Typen von Handelnden reziprok typisiert werden« (1969: 58). Die hier genannten Orte entstanden aus geronnenen Widerstandspraktiken, sie sind heute jedoch weitestgehend anerkannt, so dass ihr weiteres Bestehen nicht mehr angezweifelt wird. Ihr Fortwirken, wie das anderer gesellschaftlicher Institutionen, gründet sich auf ihre gesellschaftliche Anerkennung als permanente Lösung.

19 Siehe zu den Ein- und Ausschlüssen auch 5.4.2 und 6.1.2.

stattfindende und wichtigste Veranstaltung queerer Szenen von Interesse, die alternative Queer Pride, d.h. der *Transgeniale Christopher Street Day* verlief bis 2016 überwiegend in ebenjenen Stadtteilen.²⁰ Traditionell endete der alternative Umzug auf der Kreuzberger Oranienstraße (wo auch jährlich die Veranstaltungen zum 1. Mai stattfinden) mit einem Straßenfest unter großer Beteiligung der Nachbarschaft. Die kommerzielle Parade, der *Christopher Street Day (CSD)*, der bei weitem mehr Publikum anzieht und wesentlich höhere Popularität genießt, führt dagegen überwiegend durch Schöneberg und Mitte (z.B. 2016: Kurfürstendamm – Nollendorfplatz – Siegessäule – Brandenburger Tor). Folge ich also meinem Forschungsfeld am *tCSD*, führt es mich direkt nach Kreuzberg, wo auf eine links-politische Infrastruktur zurückgegriffen wird. Beispielsweise gab es im Organisationsplenum des *tCSD* 2012 eine Diskussion darüber, die Kundgebung in einem anderen Bezirksteil enden zu lassen. Diese Überlegung wurde jedoch mit dem Verweis auf die Zusammenarbeit mit der Nachbarschaft an diesem Tag und die Infrastruktur linker Läden wie das SO36 und den Südblock in der Diskussion abgelehnt.

5.1.2 Stadträumliche Priorisierung

Einer der wichtigsten Gemeinsamkeiten für die Auswahl der Räume in der vorliegenden Studie ist die Heteronormativitätskritik und die queer-feministische Haltung, die im inklusiven Anspruch münden, verschiedene Identitäten und sozial-strukturelle Positionierungen²¹ anzusprechen und einzuschließen. In Kreuzberg und (Nord-)Neukölln lässt sich einerseits eine starke Anbindung queerer an aktivistische linke Szenen feststellen, andererseits scheinen die Räume dort eher auch Queers of Color, trans*, inter* und nicht-binäre Menschen anzusprechen, als dies bei expliziten schwul(-lesbischen) Bars der Fall ist. Dies stimmt auch mit Nina Schusters (2010) Ergebnissen in ihrer Studie zur Raumproduktion von Dragkings und Transgender (in Berlin und Köln) überein. Denn diese genannten Identitäten halten sich kaum in Schöneberg auf, da dort vor allem Schwulen-Bars anzutreffen sind (vgl. Schuster 2010: 135). Beispielsweise haben trans* Männer in »man only Clubs« ohne Passing meist keinen Zutritt.

Die örtliche Priorisierung erscheint hinsichtlich der Nähe queerer zu linken Szenen schlüssig, da in Kreuzberg eine ausgeprägte Infrastruktur linker Treffpunkte, Läden und Initiativen besteht (vgl. Schuster 2010: 133). Schuster verweist hierbei darauf, dass diese Korrespondenz durchaus mit der Sozialstruktur, Einwohner_innendichte und der Geschichte sozialer Bewegungen – die insbesondere in Kreuzberg weit zurück reicht und in (Nord-)Neukölln eine eher junge Vergangenheit vorweist – in Zusammenhang steht (2010: 126ff.). Dagegen gilt die Nachbarschaft (=Kiez) rund um den Nollendorfplatz und die Motzstraße in Schöneberg umgangssprachlich bereits seit einigen Jahrzehnten eben nicht als queer, sondern explizit als »der Schwulenkiez« mit zahlreichen Schwulen-bars und Darkrooms.²² Im gleichen Kiez in der Motzstraße findet jährlich seit 1993 das

20 Nina Schuster folgte dem *tCSD* vor den Jahren 2010 und verweist in ihrer Studie ebenso auf diese stadträumliche Trennung verschiedener queerer Szenen in Berlin (vgl. 2010: 127ff.).

21 Siehe zur sozial-strukturellen Positionierung 2.2.

22 Es ist kein Zufall, dass in dieser Nachbarschaft 1989 eine Gedenktafel für die im Nationalsozialismus verfolgten und ermordeten Homosexuellen errichtet wurde (vgl. Çetin/Voß 2016: 109).

lesbisch-schwule Stadtfest statt, bei dem an einem Wochenende bis zu 350 000 Besucher_innen kommen.²³ Auch in einigen meiner Interviews findet es Erwähnung. Auffällig ist hierbei jedoch, dass in meinen Befragungen ausnahmslos kritische Stimmen ertönen bezüglich des Straßenfestes oder auch Schöneberger queerer Szenen. Mit dem Aufbau dieses Kapitels begonnen bei der *Siegessäule* und der Abgrenzung ihrer Priorisierung von Schöneberg, folge ich daher der Feldlogik. Denn so wurden schwule und lesbische Bars oder auch der Stadtteil Schöneberg in meinen Interviews gerne als Abgrenzungsfolie genutzt.²⁴ In einem Interview grenzt sich beispielsweise Esra explizit von Schöneberg und der Motzstraße ab:

»Motzstraße for instance, on one hand, you see even in the smallest shops, there is the rainbow flag. On the other hand, you know, this is not your district, and it never ever gonna be, this district will never accept you. And you will never be able to afford living there.« (Esra)

Wenn Esra anprangert, dass dieser Kiez sie nicht akzeptiert, dann spricht sie aus der Position einer lesbischen (queeren, muslimischen) Frau²⁵ aus der Türkei, die zum Zeitpunkt des Interviews nur geringe finanzielle Ressourcen hat. Die Zielgruppe der Bars rund um die Motzstraße umfasst vor allem *weiße* schwule Männer, die sich finanziell mindestens der Mittelschicht zurechnen lassen.²⁶ In ihrem Buch betrachten Zülfukar Çetin und Heinz-Jürgen Voß (2016) schwule Sichtbarkeit und zeigen Ambivalenzen von Sichtbarkeitspolitiken auch anhand von innerstädtischen Umgestaltungen und Gentrifizierungsprozessen in Berlin auf. Sie kommen zum Schluss, dass mit der Etablierung vor allem *weiß*er schwuler Sichtbarkeit in Schöneberg auch eine entsprechende Neugestaltung der dortigen Stadtteilpolitik einhergeht, die »die Existenz und die Geschichte der Arbeitsmigrant_innen und anderer, die immer noch als (muslimische) Migrant_innen betrachtet werden, in Nord-Schöneberg oft unsichtbar« macht (vgl. Çetin/Voß 2016: 109). Neoliberale Umstrukturierungsprozesse treffen vor allem Queers of Color, deren Sichtbarkeit abnimmt und die mit zunehmender Gewalt gegen sie konfrontiert werden (vgl. Schuster 2012: 654).²⁷ Diese Unsichtbarkeit in Schöneberg ist alles andere als lockend für diejenigen, die der etablierten Sichtbarkeit nicht entsprechen – so wie Esra.

23 Siehe hierzu <https://www.stadtfest.berlin/de> (Zugriff 09.11.20).

24 Diesen Abgrenzungmechanismus betrachte ich näher in 5.2.2.

25 Ich verwende die Selbstbezeichnungen, die Esra im Interview verwendet hat. Diese Nennung der Selbstbezeichnungen ist an dieser Stelle für die Interpretation des Zitats relevant.

26 Die Zielgruppe kann nicht quantitativ belegt werden, jedoch wird darauf in Interviews verwiesen.

27 Martin F. Manalansan IV (2005) zeigt ähnliche neoliberale Umstrukturierungsprozesse in New York auf, mit welchen eine Neuordnung von Körpern, Lebensformen und Begehren einhergeht und (Stadt-)Räume entlang der Kategorien »Rasse/Ethnizität, Klasse und Sexualität ordnen. Im Zuge der Prozesse von Privatisierung der öffentlichen Räume verschwinden Aufenthaltsorte. Die Konsum- und Vergnügungskultur verdrängte die queere Kultur im New Yorker traditionell lateinamerikanisch geprägten Stadtteil, welches vor allem von *weißen* Schwulen aus wohlhabenden Stadtteilen als Ausgehviertel genutzt wird. Siehe hierzu auch Schuster (2012: 653). Sie gibt eine gute Zusammenfassung hiervon und kontextualisiert Manalansans Ausarbeitung in eine Genealogie Queerer Räume.

Dass der große und der alternative CSD unterschiedliche Routen haben, scheint folglich auch mit unterschiedlicher Sichtbarkeiten in den verschiedenen Stadtteilen zu korrespondieren. Diese Sichtbarkeiten schreiben sich auch physisch in den Stadtraum ein (z.B. durch Regenbogenfahnen, Gedenktafel, Stadtfest). Die Unterschiedlichkeit der Stadtteile spiegelt sich ebenso in der Ausrichtung der zwei verschiedenen Demonstrationzüge. Denn auch wenn der populäre CSD für die Rechte von Homosexuellen demonstriert und für Vielfalt steht, wird der Parade vorgeworfen, sich um die Partizipation von Queers of Color wenig zu bemühen. Auf diese Problematik verwies nicht nur Judith Butler, doch ihre Ablehnung des Zivilcourage-Preises der CSD-Organisation 2010 sorgte für medienwirksames Aufsehen.²⁸ Ihre Ablehnung begründete Butler mit rassistischen und anti-muslimischen Äußerungen von Teilen der CSD-Organisation und die gleichzeitige Aneignung von anti-rassistischen Kämpfen durch ein weißes schwul(-lesbisches) Organisationsteam (vgl. Çetin/Voß 2016: 110f.) und empfahl stattdessen Organisationen, die von Queers of Color geführt oder unter deren Partizipation agieren.²⁹ Hierin klingt bereits an, welche Reibungen in queeren Räumen in Berlin zu Erhitzungen führen.

In Kreuzberg lassen sich viele queere Orte finden,³⁰ die beispielsweise von Queers of Color (bzw. Menschen mit Migrationsgeschichte) und Freund_innen betrieben werden (z.B. *Südblock*, *Gayhane*, *Café Kotti*, *OYA*) oder wo sich Teilnehmende und Anwohner_innen gemeinsam treffen und sichtbar sind (z.B. *Transgenialer CSD*).³¹ Dies spiegelt auch Beobachtungen von Bilger, der in seiner Dissertation *Zur Identität ›schwuler Deutschtürken‹* (2012) von einer seit den 1990er Jahren zunehmend sichtbaren Subkultur Nicht-heterosexueller türkischer Hintergrunds berichtet, die er insbesondere in Berlin rund um das Kottbusser Tor – also in Kreuzberg – verortet. Wer in der Oranienstraße weiter entlang läuft und die Augen aufhält, wird ein wiederkehrendes pinkes Banner in einigen Schaufenstern finden, das auf türkisch und deutsch den Satz »Du bist nicht allein. Hep beraber«, einen Elch und ein Kamel auf Stöckelschuhen zeigt und sich gegen Diskriminierung ausspricht.³² Dieser Satz lässt sich auch als Aushang in einigen Bars nahe dem

28 Siehe Butlers Rede <https://www.youtube.com/watch?v=BV9dd6r361k> (Zugriff 20.09.18).

29 Einige Jahre später gab es ebenso gegen das tCSD-Organisationsteam einen Rassismusvorwurf, da auf einer Party zur Finanzierung des tCSDs im Zuge einer Dragperformance (Lipsinking eines 1930er Jahre Songs) das N-Wort verwendet wurde. Siehe ausführlich 6.2.2.

30 Da die Queer/Schwulenbars in Schöneberg nicht näher betrachtet wurden, kann über diese keine Aussagen bezüglich Betreiber_innen getroffen werden.

31 Çetin/Voß erkennen Homonationalismus auch in Nord-Neukölln, wenn sie auf die medialen Reaktionen verweisen, als das *SchwuZ* von Kreuzberg nach Neukölln gezogen ist. Denn vor den vermeintlichen Gefahren für Homosexuelle in Neukölln wurde gewarnt, was die Betreiber_innen des *SchwuZ* klar von sich wiesen (vgl. Çetin/Voß 2016: 122f.).

32 Siehe einen dieser Banner https://diskriminierungsfreieszenenfueralle.files.wordpress.com/2012/05/aufkleber-bierdeckel_rassismus.pdf (Zugriff 18.7.18). »Während des Drag Festivals 2008 kam es nach einer Party im SO 36 in Berlin Kreuzberg zu einem Angriff auf mehrere Gäste des Festivals. Danach war es wichtig öffentlich Flagge zu zeigen. Anlässlich des kurz danach stattfindenden Transgenialen CSD zeigten daher viele Geschäftsleute entlang der Kreuzberger Oranienstraße (auf der das Abschlussfest des Transgenialen CSDs stattfindet) Solidarität. Sie schmückten ihre Geschäfte mit Fahnen, die in türkischer und deutscher Sprache informierten ›Du bist nicht allein – zusammen gegen Homophobie – gegen Rassismus – gegen Sexismus – gegen Faschos.‹ Die

Kottbusser Tor finden (z.B. in der *Möbel Olfe, Südblock*), ebenso kursieren ähnliche Bierdeckel und Sticker, die alle im Zuge einer Kampagne des *Netzwerkes Diskriminierungsfreier Szenen* etabliert wurden.³³

Diese Sichtbarkeit in den Läden, Bars und Straßen zeigen die Einschreibung queerer Szenen ins Stadtbild. Während folglich in Schöneberg vor allem weiße Schwule eine hohe Sichtbarkeit genießen (vgl. Çetin/Voß 2016), scheint sich Kreuzberg und Nord-Neukölln durch eine höhere sog. ethnische Diversität der queereren Szenen auszuzeichnen (vgl. Bilger 2012; Schuster 2010) bzw. sich dies regelrecht auf die Fahnen zu schreiben. Die Diversität in den betrachteten queereren Räumen in Berlin lässt sich auch beispielsweise an der Existenz verschiedener BIPoC-Gruppen (z.B. *Gladt, LesMigras, Women in Exile, Radical Queer Wagonplace Kanal*) oder auch Veranstaltungen wie das *CutieBIPoC-Festival* (jährlich seit 2015) ablesen. Auch Jack Halberstam konstatiert in seiner Ausarbeitung zu queereren Szenen eine vergleichsweise hohe Überschneidung verschiedener Ungleichheitskategorien wie Gender, Alter, Klasse, ›Rasse‹ und Sexualität (Halberstam 2003: 316), was sich ebenso in meinem Material gezeigt hat. Zum Beispiel ist bei *Gayhane*³⁴ im SO36 oder bei einer *¡Mash up! Party* ein vergleichsweise hoher Anteil von Menschen, die als People of Color wahrgenommen werden, anzutreffen.

Dass mich das Folgen einer Szene, die versucht möglichst diskriminierungs- und gesellschaftskritisch zu sein, nach Kreuzberg und (Nord-)Neukölln zieht, ist folglich kein Zufall. Vielmehr kann davon ausgegangen werden, dass die Bevölkerungsstruktur bzw. Sichtbarkeiten im Kiez, vorhandene Netzwerke und das Bestehen von queereren Netzwerken nahen (sub-)kulturellen Orten (z.B. linke Läden), das heißt insgesamt die Gegebenheiten der Nachbarschaft eine gewisse Attraktivität für mein Feld aufweist. Nicht nur schreiben sich queere Räume in den Stadtraum ein, sondern hat der Stadtraum auch Einfluss auf die Zusammensetzung der Szenen. Die queereren Orte und Räume locken viele Menschen in diese Viertel aus nahen und auch ferneren Nachbarschaften, sie prägen das Stadtbild und sind wichtige Begegnungs- und Austauschorte für queere Menschen und die Nachbarschaften. Die Produktion queerer Räume hat folglich verschiedene miteinander verwobene Dimensionen und beschränkt sich nicht allein auf die soziale. Es lässt sich eine Wechselwirkung von Ort und Raum ausmachen. Orte haben Einfluss auf die spezifische Raumproduktion und ebenso schreiben sich Räume unterschiedlich in die Stadt ein. Das Spezifikum der queereren Räume von Interesse ist eine gewisse Diversität von Identitäten, was sich auch an der (stadt-)räumlichen Trennung der beschriebenen verschiedenen Szenen (hier die schwul-lesbische Schöneberger Szenen und queer-feministische Szenen in Kreuzberg-Neukölln) ablesen lässt.

Die genannten Raum-Beispiele zeigen darüber hinaus, dass es nicht allein ein queeres Label ist, das einen Ort zu einem queereren Raum macht. Verschiedene Praktiken und

Fahnen sind von TEKTEK innerhalb eines Zusammenschlusses verschiedener Ladeninhaber_innen entstanden und wurden von TEKTEK produziert und gespendet. Im Laufe der Jahre sind Elch und Kamel zu einem Symbol für das Miteinander geworden und schmücken T-Shirts, Taschen und Hausdächer...« <http://www.tektek.de/Projekte/> (Zugriff 10.09.21).

33 Das Netzwerk wurde von *Gladt e.V.* (Gays and Lesbians aus der Türkei) ins Leben gerufen. Siehe zum Netzwerk <https://diskriminierungsfreieszenenfueralle.wordpress.com/> (Zugriff 17.7.18).

34 Gayhane ist eine schwul-lesbische Partyreihe im SO36 in Kreuzberg, die vor allem türkischen, arabischen, hebräischen und griechischen Pop spielt.

das Geschehen, wie die Durchführung queerer Veranstaltungen, und die Menschen, die dort zu einem bestimmten Zeitpunkt anzutreffen sind, können eine sonst nicht queere Bar auch temporär zum queeren Raum machen. Der queere Raum wird folglich durch verschiedene Komponenten produziert. Wie bereits in 2.7 *Raum* ausgeführt, versteht diese Arbeit Raum nicht allein über eine Ortsbindung, sondern konstituiert er sich relational durch Praktiken und von sich in Bewegung befindenden Körpern (vgl. Löw 1999: 166). Ich spreche von Orten, wenn es um die Lokalität geht, verwende jedoch den Raumbegriff, wenn ich vom Raum spreche, der sich an bestimmten Orten herstellt. So können sich beispielsweise an einem Ort verschiedene Räume konstituieren und diese können sich auch überschneiden. Beispielsweise ist das *Café Kotti* für die Einen ein Ort für Sozialberatung und für andere ein Ort, um queere Freund_innen zu treffen. Verschiedene Arten queerer Räume können zu unterschiedlichen Zeiten am gleichen Ort entstehen. Der queere Raum kann temporär oder situativ entstehen, kann an bestimmte Orte gebunden sein oder keine örtliche Bindung aufweisen. Die Bedeutung der materiellen Verortung zeigt sich am Beispiel des *Aquariums*, das zu einem queeren Raum wurde, gerade weil es am *Südblock* angrenzt und von Teilen des *Südblock*-Teams, gemeinsam mit Nachbar_innen initiiert wurde. Die Existenz des einen Raums kann sich positiv auf die Entstehung eines neuen Auswirken.

Die queere Raumproduktion schafft Lebensmöglichkeiten für im hegemonialen Diskurs nicht intelligible Subjekte. Die vorliegende Arbeit sucht ebenjene Handlungsfähigkeit mit transformativem Potenzial, die solche Lebensmöglichkeiten schafft. Die räumliche Priorisierung der betrachteten queeren Räume ist eng verzahnt mit den Gegebenheiten des Stadtraums. Da Handlungsfähigkeit in der queeren Raumproduktion verortet ist, kann daher der Einbezug der räumlichen Gegebenheiten in die Analyse gewinnbringend sein. Um die Frage zu beantworten, wie nun Handlungsfähigkeit in den Praktiken der Raumproduktion entsteht, richtet dieses Kapitel (5) den Blick daher auch auf die physische, mentale, soziale, aber auch affektive Raumdimensionen. Die Besonderheit der hier betrachteten Räume lässt sich zusammenfassend nicht nur unter queer oder queere feministisch fassen, sondern insbesondere mit der angestrebten Diversität der teilhabenden Menschen beschreiben, die aus der Anti-Diskriminierungspolitik dieser Räume hervorgeht. In diesem Kapitel wird diese Besonderheit angestrebter Diversität näher betrachtet und vor allem steht die Frage im Fokus, wie sich über entstehende Differenzen hinweg kollektive Handlungsfähigkeit herstellt. Die Wechselwirkung von Ort und Raum ist hierfür wichtig, da Handlungsfähigkeit, die aufgrund der Raumproduktion entsteht, damit nicht nur vom sozialen Raum bedingt wird, sondern ebenso Gegebenheiten des Ortes bei der Entschlüsselung der Entstehungsprozesse von Handlungsfähigkeit in Betracht gezogen werden müssen.

5.2 Der imaginierte Basiskonsens

Nach der Einführung in die betrachteten queeren Räume stehen nun die Queerverständnisse in diesen Räumen im Fokus, woraus sich der sogenannte imaginierte Basiskonsens ableiten lässt. Obwohl die Raumproduktion eine Form von Kollektivität vermuten lässt, widersprechen viele meiner Interviewpartner_innen der gemeinsamen Vorstellung ei-

nes Kollektivs und insbesondere einem Für-andere-Sprechen anhand einer Subsumierung verschiedener Identitäten unter einen Namen. Dieser Widerspruch wird in den betrachteten Räumen durch die Berufung auf einen gemeinsamen Basiskonsens gelöst, der die Verbindung verschiedener queerer Identitäten durch gleiche Forderungen propagiert. Die folgende Betrachtung der Queerverständnisse gibt bereits einen Anhaltspunkt für ein Verständnis von Handlungsfähigkeit in queeren Räumen, denn gemeinsam ist ihnen die Annahme gewisser Vorstellungen. Explizit wird sich in den Interviews auf einen sogenannten Basiskonsens berufen, dieser ist jedoch nicht Resultat einer geführten Debatte, was der allgemeinen Bedeutung eines Konsenses entsprechen würde. Daher spreche ich vom imaginierten Basiskonsens. Imaginiert ist, dass es sich um einen Konsens handle, dem alle Anwesenden zugestimmt hätten, den damit alle kennen und der widerspruchsfrei von allen gleich interpretiert werde. Die nähere Analyse dieser Verständnisse deckt jedoch drei Widersprüche auf, die implizit in den Queerverständnissen und der Vorstellung der betrachteten Räume anklingen. Die Kategorisierung der vorgefundenen Queerverständnisse im nun folgenden Abschnitt (5.2.1) hilft vor allem, Unterschiede der Queerverständnisse zu benennen, um daran anschließend auf Gemeinsamkeiten zu fokussieren (5.2.2). Die drei gemeinsamen Widersprüche können die Fluidität dieser Räume mitbegründen, was mich zur Priorisierung des Szenebegriffs führt (5.2.3).

5.2.1 Artikulierte Queerverständnisse

Das dieser Arbeit zugrunde liegende Verständnis von ›queer‹ findet sich ausführlich im Teilkapitel 2.4. In den Interviews versuchte ich, dieses nicht explizit zu artikulieren, obwohl dennoch davon auszugehen ist, dass mein eigenes Queerverständnis in Formulierungen und Fragestellungen implizit anklang. Daher stellte ich allen Interviewten im ersten Fragenblock der Interviews die Frage nach deren Queerverständnis. Zu Beginn meiner Studie ging ich davon aus, dass ich auf ungefähr das gleiche Verständnis unter den Befragten stoßen würde, denn meine Studie bezieht sich bereits auf einen ausgewählten, sehr spezifischen Teil queerer Szenen in Berlin. Dennoch zeigten sich die Antworten schließlich diverser, als von mir erwartet. Ich fasse sie grob unter drei verschiedene Queerverständnisse zusammen, die ich im Folgenden skizziere. Diese theoretische Differenzierung ist durchlässig sowie nicht trennscharf, d.h., es lassen sich Überschneidungen einzelner Charakteristika auch in verschiedenen Verständnissen antreffen. Sie dient dem strukturierten Verständnis.

5.2.1.1 Queer als Metakategorie

E.: »Was verstehst du denn als queer?«

Lu: »Mmh die Gretchenfrage. Also ich versteh' darunter erstmal so minimal lesbisch, schwul, bi, trans, inter. Und gefühlt denk ich aber eher an queer-feministische linke Räume. Ja und daran denk ich eher, da halt ich mich eher auf. Also jetzt nicht so sehr im so Mainstream LSBTIQ-Kontext.«

Wie in Lus angeführtem Zitat beschreiben viele Befragte queer als ein Sammelbecken von verschiedenen Sexualitäten, Körpern, Geschlechtsidentitäten und Geschlechtsausdrücken bzw. als Ausleben von Geschlechterrollen jenseits hegemonial-normativer Vor-

stellungen. Zugleich füllt Lu den Überbegriff *queer* mit einer Liste verschiedener Identitäten und Sexualitäten – zunächst benennt sie *schwul*, *lesbisch*, *bi*, *trans* und *inter* und im nächsten Satz verwendet sie die Buchstaben *L* (*lesbisch*), *S* (*schwul*), *B* (*bi*), *T*, (*trans**), *I* (*inter**), *Q* (*queer* oder *questioning*). Die Interviewte benennt folglich vor allem *queere* Identitäten und grenzt sie zugleich von solchen Definitionen ab, die sich allein auf *Sexualität* und *Identität* beziehen – ein Paradox, das dem *Queer*-Begriff inhärent ist. Dieses Verständnis von *queer* als Oberbegriff oder Metakategorie lässt sich sehr häufig (vielleicht sogar am häufigsten) in den betrachteten *queeren* Räumen finden und beginnt bei *Sexualität* und *Identität*, weist aber stets darüber hinaus. Bereits der Einstiegssatz des Zitats, die Verwendung des Begriffs ›die Gretchenfrage‹, deutet auf ein Bewusstsein über verschiedene zirkulierende *Queerverständnisse* und Auseinandersetzungen hin. Während *schwul* und *lesbisch* in den betrachteten Räumen häufig als sexuelle Identitäten gefasst werden, die sich von *Heterosexualität* abgrenzen und im Dualismus von *Hetero-* und *Homosexualität* verhaftet bleiben, wird *queer* als Kritik an *Zweigeschlechtlichkeit* und *Heteronormativität* verstanden, eine Kategorie, die quer zur *Zweigeschlechterordnung* verläuft. Exemplarisch zeigt dieses Zitat folglich, wie in den betrachteten Räumen *queer* in Abgrenzung zu den Begriffen *schwul* und *lesbisch* oder zu *LSBTIQ** formuliert und sich hierbei kritisch gegenüber einem ›*Szene-Mainstream*‹, d.h. dem ›*LSBTIQ*-Kontext*‹, geäußert wird. Lu positioniert sich klar auf der *queer-feministischen* Seite, also jenseits dieses sogenannten *Mainstreams*. Ein *queer-feministisches*, linkes Grundverständnis gehört für Lu dazu, was wiederum eine spezifische *Gesellschaftskritik* impliziert und meist mit der Kritik an *Heteronormativität* und anderen *Normativitäten* sowie an *Diskriminierungsformen* in Verbindung steht. Es werden zwei Lager innerhalb *queerer* Szenen gezeichnet, die sich bereits in der Definition von *queer* zu unterscheiden scheinen. In diesem Sinne wird hier *queer* auch in einem Muster von *Dualität* (›*Wir* gegen den *Mainstream*‹) gedacht und *queer* wird als Kritik ebenjenes *Mainstreams* formuliert. Dieses Zitat versteht *queer* folglich als *Metakategorie* nicht-heteronormativer Identitäten und Sexualitäten und verortet sie innerhalb eines linken Spektrums, das sich über eine doppelte Abgrenzung vom sogenannten *Mainstream* definiert.

In den betrachteten *queeren* Räumen wird sich einerseits abgegrenzt gegen einen *LSBTIQ*-Mainstream*, der in diesem Interview jedoch nicht weiter definiert wird. Andererseits impliziert das Zitat eine Abgrenzung zu einem *gesamtgesellschaftlichen* bzw. *hegemonialen* *Mainstream*, der als *heteronormativ* durchdrungen verstanden wird. Darauf stieß ich auch, als ich in einem anderen Interview selbst den *Mainstreambegriff* verwendete, was zeigt, dass ich selbst einem solchen *Dualismus* verfallende und der *Feldlogik* folge. Mein Verwenden des *Mainstreambegriffs* führte jedoch zur *Verwirrung* und hatte eine *Nachfrage* zur Folge:

E.: »Wann wart ihr das letzte mal auf einer *Mainstream-Party*?«

Red: »Was ist *Mainstream*? Also meinst du jetzt *queeren* *Mainstream*, oder meinst du *Mainstream-Mainstream*?«

Dieses Zitat veranschaulicht, dass sich nicht nur *queere* Szenen von der *Gesamtgesellschaft* abgrenzen, sondern dass eine solche *Abgrenzung* auch innerhalb *queerer* Szenen stattfindet. Diese *Abgrenzung* wird auch in anderen Interviews deutlich:

»I like to think in the queer perspective or if you say that you are a queer person [...] and as I said, I know a lot of people that named themselves queer [...] and they broke with the idea of marked identity. Because if you [live] in the gay identity, you are gonna find a very closed identity. Because the gay identity or the lesbian identity, they are following [...] very strict ways of life ... and it is very relationated with [sic, related to] the fashion and with very restricted places, where all the gay men or the lesbian women stay. But there is a very ... just some places where we can stay together ... all the people, gays, lesbians, heterosexuals, bisexuals, asexuals, you know. And for me this is queer. Because queer is something for me that has broken this binary ideas or restrict ideas and is proposing another collective ... ways of life ... that gay and lesbian identities didn't construct [...].« (Nia)

In diesem Zitat beschreibt Nia schwul und lesbisch als klar definiert und geschlossene («marked«, «closed») Identitäten, was – folgen wir diesem Zitat – Homogenisierungseffekte entsprechender schwul-lesbischer Räume zur Folge hat. Diesem Verständnis zufolge zeichnet sich queer durch das Brüchigwerden der Binarität von Homo- und Heterosexualität aus und Identität wird als Konstrukt entlarvt. Nia stellt queer einer fixen oder »geschlossenen« Identität entgegen, so dass es zum kollektiven Begriff wird, der alles einwill, was sich der Zweigeschlechternorm und Heteronormativität verwehrt und folglich offen ist für weitere Identitäten oder Sexualitäten (wie trans*, inter* oder bi-, pan-, asexuell). Denn auch wenn ein solcher Bruch des implizierten Dualismus hier nicht weiter ausgeführt wird, scheint eine Kritik an der Zweigeschlechternorm auf. Im Gegensatz zur schwul-lesbischen Identität wird queer folglich als nicht geschlossene bzw. offene und flexible Identität oder auch Nicht-Identität konstruiert, während schwul und lesbisch als feststehende Entitäten porträtiert und auch mit der negativ behafteten Vorstellung von Starrheit oder Normkonformität belegt werden (»they are following very strict ways of life«).

Diese Andersheit von queeren Räumen gegenüber schwul-lesbischen Räumen wird in diesem Zitat am Äußeren (»fashion«), aber auch Verhalten oder Lifestyle (»ways of life«) festgemacht. Nia beschreibt schwul-lesbische Räume folglich als homogener hinsichtlich der dort anzutreffenden Identitäten. Zudem schreibt dieses Zitat homosexuellen Räumen bestimmte normkonforme Lebensstile zu, von welchen sich abgegrenzt wird. Nia könnte gesellschaftlich anerkannte Beziehungskonzepte (z.B. monogame Langzeit-Zweierbeziehungen bzw. Lebensstile, die mit heteronormativen Vorstellungen der gelebten Geschlechterrollen einhergehen) vor Augen haben. Ähnlich wie in dem zuvor betrachteten Zitat wird sich folglich von hegemonial-normativen Vorstellungen eines hegemonialen Mainstreams abgegrenzt. Es entsteht der Eindruck zweier verschiedener Szenen, die sich auch und vor allem in ihrer Form des Kollektiven zu unterscheiden scheinen. Denn was in diesem Zitat mitschwingt, ist die Vorstellung, dass queere Räume gegenüber schwul-lesbischen Räumen inklusiver seien und daher »another collectivity« hervorbringen. Diese andere Kollektivität lässt sich scheinbar nicht auf eine schwul-lesbische Identität reduzieren. Dieser Distinktionsmechanismus wird gleich noch näher betrachtet.

5.2.1.2 Queer als Lebensweise

Dass queer nicht nur als eine Metakategorie gilt, sondern auch als eine Denk- und Lebensweise, lässt sich aus dem folgenden Zitat schließen. Dieses verschiebt den Fokus deutlich weg von der Vorstellung von queer als Identität hin zur Art und Weise, wie sich Menschen begegnen. Im Fokus dieser Definition steht, das Verhalten nicht nach stereotypen Erwartungen bezüglich der Interpretation von Geschlechtlichkeit auszurichten. Queer wird dann zur Handlungsorientierung. So erklärt mir Ebru, dass queer für sie heißt,

»[d]ass man nicht guckt, wer welche Organe hat und wer welche Tendenzen hat und dass man einfach miteinander abhängt. Und dass man nicht denkt, das ist jetzt eine sie, deshalb kann sie nicht ... Sondern dass man sich auf den Charakter konzentriert, kann man so sagen.« (Ebru)

Folglich geht es darum, geschlechtliche Zuschreibungen zu verlernen und bereits gemachte Erfahrungen mit dem Gegenüber für die Handlungsorientierung zu nutzen, was hier als »Charakter« des Gegenübers bezeichnet wird. Gebrochen werden soll mit sozialer Erwartbarkeit, die im Alltag normativ an Geschlechtlichkeit, Körperlichkeit und Begehren gekoppelt ist und diese drei Merkmale in ein Abhängigkeitsverhältnis setzt. Dies lässt sich mit dem Konzept der heterosexuellen Matrix (vgl. Butler 1990) beschreiben, die das Handeln vorstrukturiert, indem bestimmte Vorgaben einem spezifischen Geschlecht zugeordnet werden. Queer wird schließlich als Aufbrechen ebenjenes Verhaltenskodexes verstanden.

Queer verstanden als Lebensweise, bezieht sich jedoch nicht nur auf Geschlechterrollen und Sexualität. Im Folgenden bezieht sich Ada, eine weitere interviewte Person, auf das *Wagenplatzprojekt Lohmühle* – dieses definiert sich zwar selbst nicht als queer, Ada jedoch zählt es bei der Frage nach queeren Räumen auf. Sie antwortet auf die Nachfrage, warum sie gerade dieses Projekt als queer bezeichnet:

»Weil die beziehen sich auf die ganzen Linke-bezogenen Themen, die für mich interessant und ein Teil von queer sind und die sind auch für die normale Definition von queer sehr offen und die haben zum Beispiel diese queere [sic!] Kind-Projekte, also alternative Elternschaften mit Kindern unabhängig von deinem Beziehungsstatus mit anderen Menschen, und das finde ich großartig.« (Ada)

Die interviewte Person hebt nicht nur die Verknüpfung von queeren mit linken Politiken hervor, sondern sie verknüpft queer auch eng mit Alltagspraktiken. Unter queer fasst Ada hier »alternative Elternschaften«, die nicht in das Raster der heterosexuellen Zweierbeziehung und des traditionellen Familienmodells passen. Dieses Queerverständnis wird konzipiert als ein Brechen mit hegemonialen Vorstellungen und Normen von Familien- und Beziehungskonzepten. Darunter können beispielsweise offene Beziehungen, gleichgeschlechtliche Eltern oder Polyamorie gezählt werden, worauf das Zitat »queeres Kind-Projekt [...] unabhängig von deinem Beziehungsstatus« hinweist. Im Zentrum stehen Lebensentwürfe, die hier für eine Definition von queer herangezogen werden.

Da die Art Beziehungen zu führen, nicht auf einzelne Praktiken reduziert werden kann, sondern vielmehr ein Bündel verschiedener Praktiken darstellt, kann sie mit dem Begriff der Lebensweise charakterisiert werden. Mit diesem Begriff rekurriere ich auf

Foucaults Gedanken in *Von der Freundschaft als Lebensweise* (1984), in denen er sich die Frage stellt, was in der Freundschaft (bzw. der homosexuellen Beziehung) wichtig ist und zum Schluss kommt, dass sich von stereotypen Bildern abgewendet werden soll, um einander Freude zu bereiten. Hier wird queer als Lebensweise sowie Art und Weise des Umgangs miteinander verstanden – also wie sich Elternschaft, Beziehungen und Freundschaften strukturieren. Darunter fallen auch Alltagspraktiken, Vorstellungen, Erwartungen und Ansprüche in Bezug auf Freundschaften und Netzwerke.

5.2.1.3 Queer als kritische Haltung

»Also queere Räume oder queere Praxen sind für mich Praxen, die gesellschaftskritisch z.B. zum Thema Rassismus, Privileg, Behinderung innerhalb von der LGBT-Bewegung reingezogen [werden]. [...] das heißt für mich ein queerer Ort oder eine queere Veranstaltung ist nicht wo unbedingt die Leute nicht normale oder nicht-mainstream sexuelle Orientierung oder Gender Orientierung [sic!] haben, sondern das sind Orte oder Bewegung[en] oder Veranstaltung[en], wo [es] eine bewusste Entscheidung gibt, bestimmte Themen anzusprechen, entweder passiv oder aktiv. Aber es geht um einen kritischen Blick auf ... ja ... Doppeldiskriminierung und solche ähnlichen Dinge [...].« (Saskia)³⁵

Im Gegensatz zu den vorhergehenden Verständnissen nimmt Saskia in diesem Zitat disidente, sexuelle Orientierungen und Geschlechtsidentitäten nicht zur Ausgangsbasis der Definition. Queere Orte werden über gesellschaftskritische Auseinandersetzungen mit Themen sozialer Ungleichheit wie Rassismus, Privilegien, Be_Hinderung und Mehrfachdiskriminierung definiert. Saskia versteht queer in diesem Sinne als »kritischen Blick«, d.h. als gesellschaftskritische Perspektive. Die Abkehr von einem identitären Verständnis lässt sich daran ablesen, dass in diesem Zitat queer stets als Adjektiv gebraucht wird. Es ist von queeren Räumen, queeren Praxen, queeren Orten, queeren Bewegungen oder auch Veranstaltungen die Rede, ohne dass sich auf Subjekte bezogen oder queer als Identität eingeführt wird. Die Sprachwahl verweist auf ein Verständnis von queer, das sich wesentlich an einer Haltung festmachen lässt.

Horacio fordert in folgendem Zitat ebenso ein spezifisches Verständnis gegenüber Abweichungen von gesellschaftlichen Normen auf der Verhaltensebene sowie bezüglich der Ungleichheitskategorie ›Rasse‹:

»also ich habe keine Liste, also das und das und das muss sein ... Zuerst, also wenn ich über mich denke, es wäre wichtig, dass ich dort [in queeren Räumen] akzeptiert sein kann, dass ich Sachen sagen und Sachen machen kann, dass es ok wäre, wenn ich Fehler mache, dass das auch ok wäre, dass auch akzeptiert wird, dass ich z.B. nicht perfekt deutsch reden kann, dass ich Ausländer bin, dass ich nicht weiß bin, dass ich ... ja, meine Sexualität und meine Geschlechtsidentität auch respektiert wird.« (Horacio)

Zunächst setzt dieses Zitat an dem Bedürfnis an, als Person akzeptiert und nicht verurteilt oder stigmatisiert zu werden. Impliziert wird, dass Horacio in heteronormativen

35 Dieses Zitat verwende ich auch in meiner Veröffentlichung 2021a.

Räumen Erfahrungen macht, die ihn dazu veranlassen, sein Verhalten (oder seine Geschlechtsdarstellung) anzupassen. Queer bedeutet für ihn auch, Fehler machen zu dürfen und dass er in queeren Räumen ein gewisses Verständnis ihm gegenüber erwarten kann – insbesondere stellt er dies in einen Zusammenhang mit Sprache und Hautfarbe. Daraus lässt sich folgern, dass queer für ihn heißt, sich nicht verstecken zu müssen, sprachliche Fehler zuzulassen und Diversität zu leben. Erst zum Schluss spricht er Sexualität und Geschlechtsidentität an, diese Reihenfolge verweist auf den Stellenwert. Sexualität und Geschlecht sind auch in diesem Verständnis wichtige Marker für queer, jedoch wird der Umgang mit diversen Lebenswelten bzw. Hintergründen stärker in den Fokus gerückt.

Ada formuliert das an einer anderen Stelle im Interview noch stärker, indem sie queer als Praxis beschreibt: »also queer ist diese Praxis, [...] [sich für] bestimmte Themen aktiv einzusetzen. Also nicht nur Gender und sexuelle Orientierung, sondern auch alles was mit Diskriminierung zu tun hat. Oder Benachteiligung.« (Ada) Queer lässt sich diesem Verständnis zufolge als kritische Haltung fassen, die einen Fokus auf Antidiskriminierungsarbeit legt und Benachteiligung aufgrund von Körper, Geschlecht, Sexualität und Herkunft bekämpft. Ein solches Verständnis ist in vielen anderen Interviews auch angeklungen, indem queer als Infragestellen von Hierarchisierungen und Ausschlüssen beschrieben wird. Die damit verbundene Forderung nach Achtsamkeit setzt nicht nur einen kritischen Blick auf die Umgebung voraus, sondern ebenso auf sich selbst. So stellt Saskia im folgenden Zitat die eigene Reflexionsfähigkeit in den Fokus. Das Besondere an queeren Räumen ist für Saskia die darin stattfindende

»Auseinandersetzung mit eigenen Rollen. [...] Infrage stellen, keine Hierarchisierungen aufzumachen, Solidarisierungen zu finden. Sachen nicht zu ernst zu nehmen und gleichzeitig sehr ernst nehmen.« (Saskia)

Reflexionsbereitschaft und Auseinandersetzung mit sich selbst wird von ihr als Erwartung an queere Räume formuliert und soll Ausgangsbasis für Verbündetenschaften sein.

5.2.2 Drei implizite Widersprüche

Obwohl unterschiedliche Queerverständnisse in den betrachteten queeren Räumen anzutreffen sind, lassen sich auch wichtige Gemeinsamkeiten feststellen, die ich nun genauer betrachten werde. Zwar lassen sich drei verschiedene Queerverständnisse unterscheiden, jedoch weisen alle drei Verständnisse über die Vorstellung von queer als Sammelbezeichnung von LSBTIQ* hinaus. In den betrachteten queeren Räumen erwarten die Teilnehmenden ein queer-feministisches Grundverständnis, die Kritik an Heteronormativität und anderen Diskriminierungsmechanismen oder an sozialen Ungleichheiten. Zudem lassen sich drei widersprüchliche Gemeinsamkeiten herausarbeiten: **Ers**tens wird Identität zum Bezugspunkt und zugleich stets negiert, **zweitens** wird sich vom sogenannten Mainstream auf mehrfache Weise abgegrenzt, zugleich wird sich auf Elemente von Populärkultur positiv bezogen. **Drittens** spielen die ersten beiden Punkte einem Zugehörigkeitsgefühl zu, das jedoch ebenso in Frage gestellt wird. Diese drei Widersprüche wirken gegensätzlich und implizit im Basiskonsens, werden in den Queer-

verständnissen nicht explizit artikuliert und nicht als Widersprüche in diesen Räumen wahrgenommen.

5.2.2.1 Die Identität der Nicht-Identität

Am auffälligsten ist **erstens** der stete Bezug zu sexuellen und geschlechtlichen Identitäten und die gleichzeitige Abgrenzung von ebendiesen als Ausgangspunkt der Queerdefinition. Obwohl nur im ersten Verständnis *Queer als Metakategorie* LSBTIQ*-Identitäten explizit benannt werden (und sich zugleich von einem identitären Verständnis abgegrenzt wird), dienen diese Identitäten doch auch in den anderen beiden Verständnissen als Bezugspunkt. Gemeinsam ist allen eine Kritik an Heteronormativität sowie ein Anti-Diskriminierungsfokus. Dies arbeitet auch Madeleine Sauer am Selbstverständnis des zur Entstehungszeit ihrer Studie *Widerständige Alltagspraxen* noch unter dem Namen *Schwarzer Kanal* bekannten Wagenplatzprojekts (seit 2016 *Wagenplatz Kanal*), heraus (2016: 203ff.), ein Ort, der sich explizit als queer(-feministisch) labelt. Insbesondere stellt sie heraus, dass queer nicht auf der individuellen Ebene verhaftet bleibt, sondern grundsätzlich versucht, »herrschaftsförmige Strukturen« zu hinterfragen (Sauer 2016: 204). Ein solches Grundverständnis zeigte sich auch in den Interviews meiner Studie. Allen im Feld angetroffenen Verständnissen scheint gemein zu sein, dass mit Identitäten gearbeitet wird beziehungsweise queere Identitäten und Sexualitäten als Bezugspunkt fungieren – auch wenn sich explizit von ebendiesem Verständnis abgegrenzt wird.

Im Zuge dessen wird queer jedoch als Metakategorie oder Sammelbegriff mit kritischen Implikationen (in Abgrenzung zu Heteronormativität) formuliert, folglich als Nicht-Identität der Identitäten. Das Konzept von Identität wird an sich in Frage gestellt. So wurde in einer Einladung zu einem offenen Treffen des tCSD die Anrede von zunächst »Liebe Queers« weiter aufgefächert. Im Plenum, in dem über diese Ansprache diskutiert wurde, gab es jedoch Bedenken, dass sich viele der Interessierten nicht unter den Begriff queer fassen wollen. Das Ergebnis dieser Diskussion war folgende Ansprache:

»Liebe trans*idente queers, liebe queers of color, liebe schwarze queers, liebe queer femmes, queer dykes, queer tunten, queer transvestiten, queer gebärdensprachnutzer_innen, queer rollstuhl-nutzer_innen, verrückte queers, liebe trans*frauen/männer, inter*, femmes, lesben, schwule, dykes, bi- und a-sexuelle, liebe alle linke queers, die sich für den transgenialen CSD interessieren und ihn mitgestalten möchten.«³⁶

Möglichst viele Identitäten sollen angesprochen und sichtbar gemacht werden. Dies zeigt, dass queer zwar theoretisch als Metakategorie verstanden, in der Praxis jedoch auf nähere Bezeichnungen zurückgegriffen wird und queer in der Verwendung auch zur additiven Identität werden kann. Dies stellt einen Widerspruch dar, der aufgrund der Entstehungsgeschichte bzw. Aneignung des Queerbegriffs nicht verwunderlich ist, denn dieser unauflösbare Widerspruch wohnt der Definition von queer als Identität und Kritik an Identität inne. Als Metakategorie ist queer auf die Weise bestimmt, dass sich darunter benennbare Identitäten subsumieren, aber aufgrund der Vielheit

36 Einladung zum offenen tCSD-Treffen (veröffentlicht am 8.12.2013) unter anderem auf: <https://faq-infoladen.org/einladung-zum-offenen-tcsd-treffen/> (Zugriff 30.04.21).

und unterschiedlicher subjektiver Interpretationen dieser Identitäten und der Eigenschaft als Nicht-Identität bleibt queer zugleich unbestimmt. Queer oszilliert in diesem Spannungsverhältnis zwischen Identität und Nicht-Identität.

5.2.2.2 (K)eine Abgrenzung zum ›Mainstream‹

Zweitens ist mir im Feld immer wieder aufgefallen, dass sich von einem sogenannten Mainstream abgegrenzt wird. Die nähere Betrachtung der Abgrenzung zum Mainstream kann Aufschluss über die eigene Verortung der Subjekte geben und verweist auch auf kollektive Aushandlungsprozesse (vgl. Bourdieu 1984; Thornton 1996). Dies ist für die Suche nach kollektiver Handlungsfähigkeit besonders relevant bezüglich der Frage, ob über die Abgrenzung zum Mainstream eine gemeinsame Verortung entsteht und falls ja, auf welcher Basis. In vielen Interviews findet eine Wir-Sie-Rhetorik Anwendung, die nicht klar aufzeigt, wer das *Wir* oder das *Sie* ist, jedoch dient diese Abgrenzung der Konstruktion einer imaginären Gruppe, zu der sich gerechnet wird, die aber zugleich ebenso in Frage gestellt wird – der zweite Widerspruch.

Um den widersprüchlichen Charakter besser nachvollziehen zu können, ist es notwendig, sich diesen Distinktionsmechanismus genauer anzusehen. Eine solche Abgrenzung zur dominanten Mainstreamkultur – d.h. zu der u.a. durch Massenmedien am weitesten verbreiteten, zeitgemäßen Populärkultur – erfolgt Dick Hebdige zufolge insbesondere durch subkulturelle Styles, Symbole sowie deren Bedeutung und Wertigkeit für die jeweilige Subkultur (vgl. Hebdige 1979). Durchaus sind in den queeren Räumen spezifische Styles und Symbole zu finden. Wenn jedoch auf dem *Transgenialen CSD* in Berlin zuerst eine Dragqueen in ihren Fünfziger Jahren im aufwendigen Abendkleid einen Song von Madonna singt, dann Ende Zwanzigjährige in Tierkostümen eine Tanzchoreographie performen, anschließend zu einer punkigen Queercore³⁷-Band und im Anschluss daran zu türkischem Pop getanzt wird, widerspricht dies einer monolithischen Vorstellung von Subkultur. Denn hierin zeigt sich exemplarisch nicht nur, dass sich bei queeren Veranstaltungen verschiedene Subkulturen überschneiden und einzelne Elemente von Mainstream- oder Populärkultur angeeignet und umgedeutet werden, sondern auch, dass es sich nicht um ein homogenes Feld bezüglich Alter, Herkunft und Geschmack handelt. In einigen meiner Interviews wird sich auf populäre Diskotheken, vor allem aber auf nicht-queere Clubs und Veranstaltungen abwertend bezogen, doch es finden sich ebenso sehr positive Bezüge bis hin zum Zelebrieren populärer Musik oder Popikonen und auch der Besuch von populären (nicht-queeren) Diskotheken³⁸ ist sehr gerne gesehen. In den betrachteten queeren Räumen lässt sich keine durchschaubare Dualität zwischen einer Mainstreamkultur im Sinne populärer Kultur und einer sogenannten alternativen Subkultur ausmachen. Dies lässt sich dahingehend interpretieren, dass die gemeinsamen Bezugspunkte andere sind.

Vielmehr scheinen sich verschiedene Subkulturen wie Punk Rock, Hardcore/Queercore, Techno/Club Culture, Hip Hop, Pop und auch Künstler_innen- und Theater-

37 Queercore kann als eine Verbindung von Punk Rock, DIY-Kultur (Do-it-yourself) und queeren Politiken verstanden werden (vgl. DeChain 1997: 8). Siehe ausführlich zu Queercore Nault (2013, 2018).

38 Unter nicht-queere Räume fasse ich all die Räume, die von Unsichtbarmachung queerer Lebensweisen geprägt sind (vgl. 3.1.2).

szenen in den betrachteten queeren Räumen zu vermischen. Vorstellungen scheinen je nach Ort oder Art der Veranstaltung zwischen Abgrenzung und Entsprechung von hegemonialen Normen zu oszillieren. Beispielsweise wird einerseits der Lookismus³⁹ kritisiert, andererseits werden aber auch Popstars wie Lady Gaga, die normative Schönheitsideale verkörpern, zu Ikonen erhoben.⁴⁰ Auf queeren Pop- oder Techno-Partys (wie z.B. im *SchwuZ*) tragen viele Menschen Klamotten, die aktuellen, modischen Trends entsprechen, im Gegensatz zu einem Konzert am queeren Wagenplatz (z.B. *Wagenplatz am Karpfenteich*), wo eher ein punkiger Klamottenstil vorherrscht. Nina Schuster spricht in ihrer Studie zur Raumproduktion aufgrund dieser Beobachtung von scheinbar unterschiedlichen queeren Szenen, die sich an den gleichen Orten treffen, auch von einer Überschneidung der linken Polit-Szene, der LGBT-Szene und der Kunst- und Theaterszene (vgl. Schuster 2010: 141ff.).

Ähnliche Distinktionsmechanismen sind auch in anderen Szenen vorzufinden. Den Distinktionsmechanismus von Clubber_innen hat beispielsweise Sarah Thornton (1996: 96f.) näher beschrieben. Queere Partys finden auch in Clubs in Berlin statt, was ähnliche Distinktionsmechanismen erwarten lässt. In ihrer Studie zur Clubkultur in Großbritannien stellt sie fest, dass sich Clubber_innen von einer Mainstreamkultur durch die Abwertung von Chartpop und stereotypen Bildern der Discogänger_innen abgrenzen. Zum Beispiel passiert dies durch einen abwertenden Bezug auf bestimmte Beschreibungen von Menschen wie »Sharon and Tracy dance around their handbags« (Thornton 1996: 99). Kleidung und Style (z.B. Handtasche oder Stöckelschuhe) und die Abgrenzung der Clubgänger_innen von diesem bestimmten Style geben hier nicht nur Hinweise auf die Abgrenzung zum Mainstream und zu den entsprechenden Codes, sondern sagen auch etwas über die involvierten sozial-strukturellen Positionierungen aus. Die deutliche Abgrenzung zu »Sharon and Tracy« kann klar als Abwertung der Arbeiterklasse gewertet werden, denn das gezeichnete Bild der jungen Frauen, die um ihre Taschen tanzen, hat klassenbezogene Implikationen. Thornton interpretiert diese Distinktion der Clubgänger_innen als fehlendes ökonomisches sowie »subkulturelles Kapital«⁴¹ von Sharon und Tracy (Thornton 1996: 114). Insbesondere arbeitet Thornton dies anhand verschiedener Begriffspaare heraus, die die zwei Gruppen – also Wir und Sie – laut den Clubgänger_innen ausmacht. Während das Wir durch Begriffe wie alternativ, hip, cool, unabhängig, authentisch, rebellierend, »insider« etc. beschrieben wird, sind die Anderen – also der Mainstream in Thorntons Studie – kommerziell, falsch, künstlich, konformistisch, pop etc. (1996: 115).

39 Lookismus beschreibt Diskriminierungen aufgrund körperlicher und äußerlicher Merkmale. Beispielsweise stand Wigstöckel 2012 unter dem Motto Every_BODY, um mit Performances Lookismus zu kritisieren. Siehe <http://www.wigstoeckel.com/galerie/index.php?Jahr=2012> (Zugriff 16.03.2016).

40 Beispielsweise geht aus eigenen teilnehmenden Beobachtungen hervor, dass Songs von Lady Gaga (und anderen Popstars wie Madonna, Britney Spears oder Rihanna) auf ausgewiesenen Queer-Partys beispielsweise im *Südblock*, *SilverFuture*, in der *Liebig34* oder auch im *New York (Bethanien)* gespielt werden.

41 Sarah Thornton entwickelt mit Bezug auf Bourdieus symbolisches Kapital den Begriff des subkulturellen Kapitals, womit sie das Kapital bezeichnet, das »hipness« innerhalb einer Subkultur beschreibt (vgl. Thornton 2005: 186; 1996: 11).

Tatsächlich lassen sich ähnliche Konnotationen in meinem Material finden. Zwar verstehen sich die Befragten in queeren Räumen häufig auch als unabhängig, rebellisch sowie alternativ und kritisieren den sogenannten Mainstream als kommerziell und konformistisch, jedoch ist die Abgrenzungsfolie weder Popkultur noch sind es untere Schichten bzw. wird eine Abwertung unterer Schichten problematisiert – wie sich noch zeigen wird.⁴² Thornton verweist selbst darauf, dass schwul-lesbische Clubkultur anderen Logiken folgt und sie diese daher in ihre Studie nicht einbezieht: z.B. wird Geschlecht, Alter und Musik anders verhandelt (Thornton 1996: 98ff., 112; auch Halberstam 2003). Teilweise positionieren sich befragte Personen in den betrachteten queeren Räumen auch in Opposition zu bestimmten Teilen der schwul-lesbischen Szenen. Abgrenzungsfolie ist mal ein queerer bzw. schwul-lesbischer Mainstream, mal ein sogenannter unpolitischer Mainstream oder ein nicht-queerer Mainstream. Auf Letzteres verweist auch Jack Halberstam in seiner Ausarbeitung zu queerer Subkultur: »[T]hey oppose not only the hegemony of dominant culture, but also the main-streaming of gay and lesbian culture.« (Halberstam 2003: 320) Halberstam stellt daher die Forderung, den Subkulturbegriff umzudeuten, da dieser nicht auf die queeren Szenen angewendet werden könne. In queeren Räumen scheint sich die Abgrenzung vom sogenannten Mainstream auch durch die Forderung nach einer Kritik solcher Distinktionsmechanismen auszuzeichnen. Szene-spezifisches Kapital würde dann gerade nicht über eine Abgrenzung generiert, wie bei Thornton beschrieben, sondern eine klassenbezogene Abwertung würde vielmehr zum Verlust von szenespezifischem bzw. subkulturellem Kapital – um in Thorntons Vokabular zu bleiben – führen und für Kritik sorgen. Beispielsweise wurde im *SilverFuture* eine Zeit lang der Drink ›Lumpen Leo‹ angeboten. Damit geriet die Bar jedoch in die Kritik, da dieser Name als Abwertung unterer Schichten, d.h. klassistisch, gelesen wurde, so dass der Drink schließlich umbenannt wurde. Während Thorntons Clubgänger_innen mit einer solchen klassenbezogenen Abwertung an ›Coolness‹ gewinnen, können Menschen in queeren Räumen diese dadurch verlieren.

Frage ich in meinen Interviews, was an sogenannten Mainstream-Veranstaltungen oder auch nicht-queeren Clubs⁴³ und Events kritisiert wird, bekomme ich viele Aussagen über bestimmte Erwartungen, die ein queerer Raum zum entspannten Feiern erfüllen muss und die in eben solchen Mainstream-Räumen nicht erfüllt werden. Von queeren Räumen wird Folgendes erwartet:

»Ja so eine Art unausgesprochener **Basiskonsens**, dass es sowas gibt wie Heterosexismus und Heteronormativität und dass ich mich nicht immer erklären muss als die Abweichung, sondern einfach der Spieß umgekehrt wird – das, würde ich sagen, find ich sehr angenehm in solchen Räumen.« (Lu, Herv. EM)

Im Zitat wird klar, dass in queeren Räumen ein bestimmtes Wertesystem erwartet wird. Das Zitat rückt gesellschaftlich marginalisierte Positionen ins Zentrum und kritisiert hegemoniale Normativitäten. Eine große Rolle spielt, dass in nicht-queeren, also sogenannten Mainstream-Räumen, sexistische Verhaltensweisen und Anmachen sowie ei-

42 Siehe exemplarisch zu Klassenhintergrund in Gegenkulturen Clarke/Hall u.a. 1979.

43 Siehe zur theoretischen Abgrenzung der queeren von nicht-queeren Räumen 3.1.2. Eine Vorstellung der betrachteten queeren Räume findet sich in 5.1.1.

ne stärkere Wirkung von Heteronormativität erwartet werden. Daraus lässt sich zum einen schließen, dass sich in den betrachteten queeren Räumen nicht einfach von einer Mainstream-Kultur im Sinne populärer Kultur, d.h. hegemonialer, populärer Mode, Style und Pop- bzw. Chartmusik abgegrenzt wird, wie dies Thornton für die Clubkultur aufzeigt, sondern der Mainstream wird über spezifische hegemoniale Vorstellungen (bzgl. Geschlecht, Identität, Sexualität), Verhaltensweisen und Normen definiert.⁴⁴ Die Wir-Sie-Rhetorik steht daher in Verbindung mit Normativitäts- und Gesellschaftskritik. Der Mainstream bezeichnet in diesem Sinne den nicht-queeren oder nicht-queer-feministischen Raum.

Im untersuchten Feld stellt ein **Basiskonsens**, den das obige Zitat als solchen benennt und der insbesondere als Gesellschaftskritik gedacht wird sowie durchaus identitätsstiftend wirkt, die artikuliert Basis einer solchen Abgrenzung dar. Ähnlich klingt dies auch in diesem Zitat an: »Oder für mich sind queere Räume Räume in einer Szene, die einen gewissen politischen Hintergrund hat und wo es einen gewissen Konsens oder eine gewisse geteilte Idee gibt.« (Red) Auch die befragte Person verweist hier auf einen geteilten Horizont, den sie in queeren Räumen – nicht aber andernorts – unterstellt, ein geteiltes Vorstellungs- und Wertesystem, das sie aber nicht expliziert, sondern sie setzt meine Kenntnis darüber als selbstverständlich voraus. Red hebt zwar hervor, dass es dieser gemeinsame Horizont ist, der spezifisch in queeren Räumen zu finden ist – wie genau sich dieser gestaltet, bleibt aber unausgesprochen. Dies deutet an dieser Stelle vor allem auf seine_ihre Erwartung an mich, zu wissen, um welchen Horizont es sich handelt. Ich werde als queer gelesen und als Teil seiner_ihrer Lebenswelt.

Es liegt nahe, dass durch die sich immer wieder findende Abgrenzung zum nicht-queeren Mainstream versucht wird, bestehende szenen-interne Widersprüche zu glätten. Denn die Verortung in einem ›Außerhalb‹ kann helfen, auftretende Ambivalenzen innerhalb einer Gruppe zu überdecken und kann ein imaginäres *Wir* formieren.⁴⁵ Die Basis dieser Verkolektivierung ist jedoch nicht – wie auf den ersten Blick anzunehmen – eine gemeinsame queere Identität, sondern die Abgrenzung von einer gemeinsamen Identität bei gleichzeitigem Verweis auf einen angenommenen geteilten Werte- und Verhaltenskodex. Dieser Basiskonsens steht im Spannungsfeld zwischen der Forderung einer Kritik von Normen im hegemonialen Diskurs und dem gleichzeitigen Wirken szenen-interner Normen. Die Kritik an hegemonialen Normen wird selbst zur szenen-internen Norm. Z.B. stellt eine solche Norm die der Zugänglichkeit dar, die queere Räume erfüllen sollen, wie etwa durch die Existenz einer Rollrampe (vgl. 5.3.2).

Der Basiskonsens selbst kann als Bündel szenen-interner Normen verstanden werden, wenn sich Normen vor allem über die Sanktionierung von Abweichungen (wie demonstrative Missbilligung, Repressalien, Strafen) definieren (vgl. Popitz 2011: 15).⁴⁶ **Die Besonderheit des Basiskonsenses ist seine inhärente, nicht auflösbare Widersprüchlichkeit: Die Kritik an Normierungsprozessen und identitären Verkolektivierungspro-**

44 Ähnlich grenzen sich auch Gegenkulturen ab (vgl. Grossberg 1992; Clark/Hall u.a. 1979; vgl. Krüger 2010).

45 Diese These ist beispielsweise auch bei Hitzler/Honer u.a. (2008: 10ff.) zu finden.

46 Siehe ausführlicher zu diesen Verhaltensregeln (z.B. auf Schildern) und Policing-Praktiken Kapitel 6.1.1.

zessen wird selbst zur scene-internen Norm und stellt die Basis der Verkolektivierung dar. Wenn die Befragten von einem Basiskonsens sprechen, haben sie die expliziten Inhalte der artikulierten Queerverständnisse vor Augen, die Widersprüchlichkeit des Basiskonsens bleibt dagegen implizit, ist jedoch ein wichtiger Teil davon. Weil es sich nicht um einen tatsächlichen Basiskonsens im Sinne des Ergebnisses einer öffentlich geführten Debatte handelt, bezeichne ich ihn als **imaginierten Basiskonsens**. Imaginiert wird vor allem, dass all diejenigen, die sich in queeren Räumen aufhalten, mit diesem Konsens übereinstimmen, und dass dieser Konsens eindeutig und widerspruchsfrei ist. Diese Eindeutigkeit artikuliert sich in den Queerverständnissen explizit in der Vorstellung von queer als Heteronormativitäts-, Diskriminierungs- und Herrschaftskritik. Die inhärenten Widersprüchlichkeiten sind im Basiskonsens implizit eingeschrieben. Der Begriff der Imagination in diesem Kontext ist angelehnt an einen Begriff, der mir im Feld begegnet ist: Denn Saskia spricht in diesem Sinne von einem »Wunschwerk« (Saskia: 552), da es sich um scheinbar konsensuelle Regeln handelt, um ein Regelwerk also, dessen Bestehen und Einhalten sich alle wünschen. Doch dieses Regelwerk entspricht keinem einmalig ausgehandelten Konsens, sondern wirkt wie Normen, die befolgt werden müssen, um nicht anzuecken. Der imaginierte Basiskonsens stellt eine Antinorm dar, eine Kritik, die hegemoniale Normativitäten in den Blick nimmt und dabei selbst normativ wirkt.⁴⁷

5.2.2.3 Zugehörigkeitsgefühl?

Drittens spielt der imaginierte Basiskonsens als spezifische Logik queerer Räume einem Zugehörigkeitsgefühl zu, das jedoch zugleich abgewehrt wird. Das *Wir* entsteht unweigerlich aus der Abgrenzung zum Mainstream und einem *Sie*. Doch dieses *Wir* widerspricht der scene-internen Vorstellung der Heterogenität der eigenen Gruppe und vor allem der politischen Kritik an einem identitären *Wir*. Dennoch erwächst aus der Vorstellung, dass die Anwesenden in queeren Räumen alle den imaginierten Basiskonsens teilen, ein Gefühl von Vertrauen und Gemeinsamkeit, das ein_e Befragte_r wie folgt beschreibt: »eine super-krasse Grundsympathie«, »es ist ein Gefühl von Grundsolidarität an den richtigen Punkten.« (Red) Das Zugehören zu einer Queerszene oder Community und die gleichzeitige Infragestellung dessen stellt den dritten Widerspruch dar, der sich in den Queerverständnissen als Gemeinsamkeit in den betrachteten Räumen implizit zeigt.

Wenn mit dem **Community-Begriff** eine stabile Gruppe gemeint ist und mit Nachbarschaften oder Familie in Verbindung gebracht wird (vgl. Gelder 2005: 6), kann für gewisse queere Szenen zwar von Community gesprochen werden, für die betrachteten queeren Räume ist dieser Begriff jedoch weniger passend. Soziologische Verständnisse wie jenes von Ferdinand Tönnies fassen Gemeinschaft/Community durch das Hauptmerkmal des Gemeinschaftssinnes, also das Verständnis, zu einem großen Ganzen zu gehören (vgl. Tönnies 1979). So sieht auch Benedict Anderson in *Imagined*

47 Die Norm der Antinorm in den Queer Studien ist nicht neu. Das Journal *differences. A Journal of Feminist Cultural Studies* widmete 2015 diesem Thema eine Spezialausgabe mit dem Titel *Queer Theory without Antinormativity* [26 (1)].

Communities (1991) die imaginierte gemeinsame Identität und das Zugehörigkeitsgefühl als ein wesentliches Merkmal von *Communities*. Das Zugehörigkeitsgefühl in den betrachteten queeren Räumen erweist sich jedoch als widersprüchlich. Auch wenn in den betrachteten queeren Räumen lose und feste Netzwerke bestehen, die familiäre Strukturen nachbilden können, so kann dennoch nicht von einer *Community* im Sinne Tönnies oder Anderson gesprochen werden. Passender ist es, die queeren Räume als Schnittpunkte verschiedener fluider Netzwerke oder Szenen zu fassen.

Der Widerspruch des Bezugs auf eine *Community* bei gleichzeitiger Infragestellung derselben spiegelt sich in folgender Aussage wider: »ich finde auch, wenn wir über die Queerszene in Berlin reden: Es gibt keine *Community* oder keine *Szene* in Berlin für mich.« (Horacio) Dies wird formuliert, obwohl die gleiche Person noch kurz zuvor von einem »*Community Picknick*« gesprochen hat. Einige meiner Befragten nutzen Begriffe wie »*Community*«, »*Queerfamilie*« oder »*Szene*« und heben zugleich Differenzen hervor: »Ja im Grunde, weil es so dieses Gleichgesinnten-*Community*-Ding hat. Was natürlich ein sehr weit gefasster Begriff ist, also man versteht sich natürlich nicht mit allen, die da drin sind.« (Joshy). Zwar wird von einer *Community* ausgegangen, hervorgehoben wird aber zugleich die Unterschiedlichkeit innerhalb der Räume. Ähnliches ist mir im Feld häufig begegnet, wie beispielsweise in einer Diskussion zum Aufruf für den *Transgenialen CSD 2011*. Im Erstentwurf wurden Forderungen mit »Wir wollen ...« formuliert, was in der Diskussion vehement mit dem Argument kritisiert wurde, dass unklar sei, für wen dieses *Wir* steht. Schließlich wurde es umformuliert, um das *Wir* zu streichen. Während mir in Gesprächen und den Interviews immer wieder ein Gemeinschaftsgefühl begegnet, wird in Veröffentlichungen wie *Flyern* oder *Flugblättern* explizit auf ein *Wir* verzichtet.

Thornton beschreibt einen ähnlichen Mechanismus bei den von ihr betrachteten *Clubber_innen*: Sie stellt heraus, dass die Anderen (hier: der *Mainstream*) stets als homogen erscheinen, während sich die eigene Gruppe als heterogen beschreibt (1996: 111f.). In meinen Interviews findet sich jedoch beides, Hetero- und Homogenisierung. Beispielsweise betont Red, dass sie sich aufgrund von Ähnlichkeit wohl fühlt: »Und so dieses *AH*, die sehen alle so aus wie ich.« Folgendes Zitat wiederum problematisiert den Umgang mit der internen Diversität:

»We are so diverse groups. Or the queer community is so diverse in Berlin, on the one hand. And on the other hand, there are those dilemmas of this diversity. [...] Actually, being a queer doesn't help to melt down all the differences.« (Esra)

Die Hervorhebung von Heterogenität scheint hier unterschiedliche Bezüge aufzuweisen, denn während sich Red auf das Äußere der Menschen auf einer Party bezieht (hier: ein *Hardcore*-Konzert), spricht Esra über die soziale oder identitäre Diversität. Auf den ersten Blick könnte sich Red damit auf den *Style* der Anwesenden beziehen, denn tatsächlich werden die Teilnehmenden einer Party durch Faktoren wie Musik oder Türpolitik gesteuert, was durchaus zu ähnlichem Äußeren der Gäste führen kann (z. B. herrscht auf einem *Hardcore*-Konzert oftmals ein ähnlicher *Klamottenstil*), zudem besteht eine Verbindung von Musikgeschmack und Sozialstruktur, was mit Bourdieu auch ähnliche *Habitus* vermuten lässt. Implizit drückt der *Style* jedoch das Teilen bestimmter Ansichten aus. Diese Interpretation lässt sich aus dem Kontext dieses Zitats erschließen. Im In-

terview ist an verschiedenen Stellen von einem geteilten Konsens die Rede und dem Gemeinschaftsgefühl, das der Konsens hervorbringt. Der imaginierte Basiskonsens schafft ein Gemeinschaftsgefühl trotz Heterogenität. Ähnlichkeit und Verschiedenheit wird zugleich propagiert. Jedoch bezieht sich die Ähnlichkeit auf einen imaginierten Basiskonsens, auf eine gewisse politische Haltung (die im Style ausgedrückt wird) und die Verschiedenheit auf die diversen Identitäten und Hintergründe, die in queeren Räumen anzutreffen sind oder sich unter queer subsumieren.

Ähnlich berichtet Horacio in einem Interview von seinem gespaltenen Gefühl zum *Wir*: »Oder so ist mein Gefühl, weil ich habe immer Angst ... es ist komisch, weil ich bin ... I want to belong, aber es fällt mir ab [und] zu schwer, weil ich auch Angst vor diese[m] belonging habe.« (Horacio) Im weiteren Interview verrät er mir, dass er einerseits ein Teil des *Wir* sein will, andererseits aber Angst vor den Erwartungen hat, die an ihn gestellt werden, um dazuzugehören.⁴⁸ Er fragt sich, ob er zu schwul oder männlich für diese Räume sei, ob seine Identität zu fix, zu normativ sei. Und vielleicht geht es auch in der tCSD-Einladung um die Angst, zu identitär zu formulieren und dem imaginierten Basiskonsens womöglich nicht zu entsprechen. Der Weg, der gewählt wird, ist der Versuch, das *Wir* selbst aufzubrechen – es wird auf die interne Heterogenität verwiesen. Spezifisch für die betrachteten Räume ist folglich der aufrechterhaltene Widerspruch, der zwischen der Nicht-Identität Queer und einem *Wir*-Gefühl entsteht. Der Zugang wird trotz der Abgrenzung von Identitätspolitik über den Bezug auf Identitäten geregelt. Die Kritik am Konzept der Identität führt zur Problematisierung eines Zugehörigkeitsgefühls zu einer gemeinsamen Community. Es wird von einem *Wir* ausgegangen und sprachlich verwendet, vermieden wird jedoch, aus einer *Wir*-Position zu sprechen, um nicht für andere zu sprechen bzw. Heterogenität sichtbar zu machen. Dieser Widerspruch scheint sich in Gefühlen von Zugehörigkeit wie auch der Angst oder des Unwohlseins bei der Bezugnahme auf ein gemeinsames *Wir* zu artikulieren.

Alle drei genannten impliziten Widersprüche sowie explizite Erwartungen in den betrachteten queeren Räumen sind im folgenden Zitat enthalten. Auf die Frage, was für Saskia einen queeren Raum ausmacht, antwortete sie:

»Ich kann mich da frei bewegen. Ich habe weniger das Gefühl, bewertet zu werden. Ich habe das Gefühl, unter Gleichgesinnten zu sein. Eine bestimmte Achtsamkeit ist da. Gerade zum Beispiel auch auf sexuellen Partys, da ist ... da habe ich das Gefühl, es sind nicht so festgefahrene Rollen, denen ich mich unterordnen muss. Gleiche Themen. Ich habe da eine gute Vernetzung gerade auch bei den Themen, die mich interessieren, in Politik oder im Privaten. Die sind da einfach schnell auch verbreitet. Ich meine, das ist ja auch der Sinn vom Netzwerken. Ich fühl mich da wohl. [...] Ich finde, der Ort selber, ähm, muss sich in meinen Augen mit ... mit dem Thema auseinandersetzen. Also sofern überhaupt ein Bewusstsein für bestimmte Worte, Kategorien, Zuschreibungen ... gegeben ist.« (Saskia)

Exemplarisch wird an diesem Zitat deutlich, dass davon ausgegangen wird, dass in queeren Räumen eine gewisse Achtsamkeit besteht, die auf eine Kritik an Heteronormativität

48 Siehe Näheres zur Repression und Produktion von Angst 6.2.2.

und eine entsprechenden Gesellschaftskritik fußt. Die Annahme einer solchen geteilten Kritik führt dazu, so lässt sich von Saskias Aussage ableiten, dass sie sich nicht an stereotype Geschlechterrollen halten muss und sich die Besucher_innen queerer Räume mit ähnlichen Themen und Politiken beschäftigen. Folglich wird ein Konsens darüber imaginiert, was zu Prozessen der Verkolektivierung führt. Solche Prozesse lassen sich aus der bereits angeführten Wir-Sie-Rhetorik herauslesen oder spiegelt sich in Saskias Gebrauch der Begriffe ›Gleichgesinnte‹, ›gute Vernetzung‹ und ›Netzwerk‹ wider. Auch in diesem Zitat wird die Ähnlichkeit (›Gleichgesinnte‹) hervorgehoben, was aber klar mit einem bestimmten »Bewusstsein« bezüglich Sprache und Vorstellungen verbunden wird. Das Resultat beschreibt Saskia mit ihren Gefühlen, denn sie fühlt sich in solchen Räumen »frei«, sicherer vor Abwertungen (›weniger das Gefühl, bewertet zu werden‹) und geborgen (›ich fühl mich da wohl‹). Diese Ähnlichkeit beziehungsweise der imaginierte Basiskonsens und der damit einhergehende Verkolektivierungsprozess produzieren für Saskia folglich ein Gefühl von Sicherheit, Geborgenheit oder auch des Zuhause-seins. Diese Gefühle greife ich später erneut auf und diskutiere sie (6.1). In den betrachteten queeren Räumen entstehen einerseits Zugehörigkeitsgefühle, diese stellen sich andererseits jedoch ambivalent dar, denn sie werden teilweise abgewehrt oder verneint.

Zusammenfassend lässt sich der imaginierte Basiskonsens hinsichtlich expliziten und impliziten Artikulationen unterscheiden. Während die expliziten Gemeinsamkeiten als Basiskonsens artikuliert werden, bleibt der widersprüchliche Charakter der Queerverständnisse implizit. Expliziert werden die angesprochenen Gemeinsamkeiten der drei verschiedenen Queerverständnisse (vgl. 5.2.1), die gemeinhin als Charakteristika der betrachteten queeren Räume formuliert werden, wie die Kritik an Heteronormativität, Diskriminierungsmechanismen und Herrschaftsverhältnissen. Dieses Bündel von Normen und Werten leitet das Verhalten in queeren Räumen, was sich – folgen wir Saskias Aussagen – in Achtsamkeit und Gefühlen von Freiheit, Sicherheit oder Geborgenheit äußert.⁴⁹ Zudem zeigen sich aber auch **implizite Artikulationen** bei der Betrachtung der Queerverständnisse bzw. den Verständnissen von queeren Räumen. Wenn beispielsweise mit Identitäten gearbeitet und diese zugleich als Konstrukt kritisiert werden, stellt dies einen nicht auflösbaren Widerspruch dar. Dieser lässt sich am Schwanken oder Oszillieren der Aussagen zwischen beiden Positionen ablesen, wie beispielsweise der Bezug auf eine gemeinsame Queerkategorie, die Abgrenzung zum sogenannten Mainstream oder Verweise auf eine Community bei gleichzeitiger Negierung derselben.

Beide zusammen, die impliziten und expliziten Artikulationen des Basiskonsenses, stellen die Logik dar, die die betrachteten queeren Räume durchzieht und die Handlungsmaxime und Entscheidungskriterium ist. Wie sich noch zeigen wird, werden die Interpretationen und Auslegungen von diesem Normen- und Wertekodex durchaus verhandelt, dennoch wird der Basiskonsens als feste Größe angenommen. Es wird sich auf ihn bezogen, er fungiert als Regelwerk, als eigene Logik, als Grundlage der queeren Raumproduktion und letztendlich stellt er die Basis für die Verkolektivierung dar.

Das *Wir* formiert sich in den queeren Räumen nicht aufgrund einer propagierten gemeinsamen, kollektiven Identität. Vielmehr basiert es zum einen auf der Unterstellung

49 Es wird sich noch zeigen, dass diese Gefühle nicht von allen geteilt werden (vgl. 6.1).

gleicher Inhalte, was sich explizit artikuliert. Zum anderen basiert es auf der Oszillation zwischen positiver Bezugnahme und gleichzeitiger Abkehr von einer Identität, dem sogenannten *Mainstream* und einem queeren Kollektiv, was sich wiederum implizit artikuliert, kurz: Das *Wir* basiert auf dem imaginierten Basiskonsens. Dies ist insbesondere für die Frage nach Handlungsfähigkeit wichtig. Denn auch wenn eine *Community* nicht als solche propagiert wird bzw. sich simultan auf sie bezogen und sie negiert wird, scheinen sich in queeren Räumen dennoch Verkollektivierungsprozesse zu vollziehen. Der imaginierte Basiskonsens stellt als Logik kollektiver Praktiken letztendlich die Basis einer **kollektiven** Handlungsfähigkeit dar, was sich in den folgenden Kapiteln zeigen wird. Mit dem in 2.5 vorgeschlagenen Kollektivbegriff in Anlehnung an Young (1994) kann mit der Ausrichtung von Praktiken entlang des Basiskonsenses von kollektiven Praktiken gesprochen werden. Verschiedene Praktiken von *Un_Bestimmtheit* folgen einer gemeinsamen Logik und werden zu kollektiven Praktiken. Durch den imaginierten Basiskonsens wird in queeren Räumen versucht, eine gegen-hegemoniale Bestimmtheit für Subjekte hervorzubringen. Jedoch oszilliert diese Logik zwischen den Polen der drei Widersprüche: Zwar wird die Bestimmtheit über teilhabende Identitäten, über die Abgrenzung zu einem *Sie* und über ein Zugehörigkeitsgefühl artikuliert und angestrebt, jedoch auch immer angezweifelt. Dieses Streben und Zweifeln wird letztendlich zur widersprüchlichen Logik der kollektiven Praktiken, zur Basis einer kollektiven *Un_Bestimmtheit*. Kollektive Praktiken von *Un_Bestimmtheit* richten sich gegen die sozio-ontologische *Un_Bestimmtheit*, indem sie versuchen, eine spezifische Bestimmtheit herzustellen. In diesen Widersprüchen deutete sich bereits an, was sich noch zeigen wird, nämlich dass die Praktiken in diesen Räumen Bestimmtheit über Sichtbarkeit, Teilhabe und Sicherheit verhandeln. Hier geht es jedoch um Verhandlungen, die im steten Oszillieren der *Un_Bestimmtheit* verweilen, d.h., dass eine Bestimmtheit darüber nie erreicht werden kann.

5.2.3 Fluidität queerer Szenen

Wie kann dieses spezifische widersprüchliche Verhältnis zum Kollektiven begrifflich gefasst werden? Treffender als der *Community*-Begriff zeigt sich für die betrachteten queeren Räume der Begriff der Szenen. Während meiner Feldforschung sind mir in den betrachteten queeren Räumen verschiedene Gruppierungen begegnet, die bestimmte Räume zu bestimmten Zeitpunkten nutzen, wie beispielsweise die ›queere Expat-Szene‹ (z.B. im *Ludwig*, *SchwuZ*, *Roses*), die ›queere brasilianische Szene‹ (z.B. *Mash up! Partys*, *Ballhaus Naunynstraße*), die ›queere BIPoC-Szene‹ (z.B. beim *CutieBPOC Festival*, *Tante Horst*, *Wagenplatz Kanal*, *SilverFuture*) die ›Queercore/queere Hardcore-Szene‹ (z.B. anzutreffen bei spezifischen Veranstaltungen in der *Köpi*, *Wagenplatz Lohmühle*, f.a.q.), die ›queere türkische Szene‹ (z.B. *Südblock*, *Gayhane*, *Aquarium*) oder auch die ›Glitzerfraktion‹ (z.B. *Raumerweiterungshalle*, *Hot Topic*, *SilverFuture*). Diese verschiedenen Szenen treffen sich zu bestimmten Zeiten an den gleichen Orten, wie etwa bei spezifischen Events, die sich explizit an das jeweilige Zielpublikum richten. Auf bestimmten Events sind sie alle zu treffen. Insbesondere unterscheiden sie sich nicht in den Praktiken, die hier von Interesse sind, wie die Praktiken des *Queering Space* (5.3) oder der *Queering Economies* (5.4). Diese Praktiken werden jedoch nicht unbedingt von denselben Menschen

ausgeführt, sondern es zeigt sich, dass sich queere Räume durch ähnliche Praktiken verschiedener Subjekte herstellen.

Die betrachteten queeren Räume sind von Vitalität und Bewegung auf verschiedene Arten gekennzeichnet. **Erstens** treffen sich die verschiedenen Szenen mal hier, mal dort und diese Mobilität verändert sich sukzessiv. Die große Mehrheit der Interviewten listet viele Räume in unseren Gesprächen auf, in welchen sie sich aufhalten, gefolgt wird den unterschiedlichen temporären queeren Erlebnisangeboten. Beispielsweise versammeln sich bei *Gayhane* die queeren Liebhaber_innen sogenannter orientalischer Klänge im SO36 und in den Morgenstunden sind einige Besucher_innen vielleicht danach noch im *Roses* anzutreffen. Manchmal durchstreifen wir an einem Abend verschiedene Räume beziehungsweise lässt mich das Verweilen in einem Raum unterschiedliche queere Szenen antreffen. **Zweitens** bestehen die Szenen nicht über einen längeren Zeitraum aus denselben Menschen, vielmehr wandeln viele Teilnehmende queerer Räume zwischen verschiedenen Szenen bzw. nehmen temporär teil und ziehen sich wieder zurück – je nach Lebensphase und Beziehungsstatus. Beispielsweise berichten mir Interviewte davon, dass sie verschiedene Phasen im Leben haben, in denen sie sich queeren Szenen zuordnen oder sie verlassen, um einige Jahre später wieder daran teilzunehmen. **Drittens** bewegen sich auch die Räume. Manche queere Räume schließen (z.B. musste das *Tante Horst* während meiner Forschung schließen), andere eröffnen (z.B. das *OYA*) und die, die es geschafft haben, sich zu institutionalisieren, verändern sich über die Zeit, beispielsweise ziehen sie um (z.B. das *SchwüZ*) oder das betreibende Kollektiv verändert sich (z.B. *Tristezza*). Diese Beweglichkeit stellt für mich auch eine Herausforderung dar, denn über die Jahre meiner Studie hatten sich Räume so verändert, dass Beschreibungen in meinen Protokollen teilweise nicht mehr aktuell waren und ich sie anpassen musste oder mich dazu entschied, entsprechend auf diese Zeitlichkeit hinzuweisen.

Szenen erschaffen und erhalten sich über Praktiken und sind dadurch von ständiger Veränderung gekennzeichnet, was sich mit Begriffen wie »Fluidität« der Szenen (Schwanhäußer 2010), dem steten »Investment« (Drysdale 2015) oder der »kollektive[n] Aktivität« (Schulze 2015) gut fassen lässt. Der Szenebegriff weist einem fluiden Verständnis gemäß vor allem einen temporären und veränderbaren Charakter auf. Kerry Drysdale (2015) untersucht das Verschwinden der Räume von Dragkings in Sydney und arbeitet heraus, dass es vor allem das stete Investment ist, das die Räume am Leben hält. Szenen definieren sich über gemeinsame Aktivitäten einer bestimmten Anzahl von Menschen, so dass sie nur bestehen, wenn permanent daran gearbeitet wird. Fehlt es an Investment, so kann eine Szene nicht lange als solche bestehen (vgl. Drysdale 2015). Daher fasst Marion Schulze diesen ewigen Wandel von Szenen, diese Arbeit an und von Szenen, in Anlehnung an Howard Becker (1974) als kollektive Aktivität und spricht in ihrer soziologischen Untersuchung zu *Hardcore und Gender* (2015) daher auch von einem *doing hardcore* (2015: 20). Szenen sind das Produkt kollektiver Praktiken. Dies trifft auch für Szenen in queeren Räumen zu, denn sie bestehen nur, solange es Menschen gibt, die investieren und über ihre kollektive Praktiken wie die Durchführung von Veranstaltungen oder das Betreiben von Veranstaltungsorten solche Räume am Leben erhalten. Queere Szenen lassen sich als sich stets in Bewegung befindend charakterisieren, was Anja Schwanhäußer in ihrer Studie zur Berliner Techno-Szene als Fluidität fasst. Szenen bewegen sich in Räumen und Kulturen, welche sie zu bestimm-

ten Zeitpunkten miteinander verknüpfen (vgl. Schwanhäußer 2010: 305). Daher sind Szenen als Prozess zu denken, »durch den Personen, Gruppen und Orte miteinander in Beziehung treten« (Schwanhäußer 2010: 305). Insbesondere stellt Schwanhäußer heraus, dass die Flüchtigkeit und Kreativität der Szenen besonders im urbanen Raum der Großstadt mit der Vielfalt und Widersprüchlichkeit urbanen Lebens einhergehen – wie die Großstadt stagnieren auch urbane Szenen nicht, sondern sind von steter Veränderung gekennzeichnet (vgl. Schwanhäußer 2010: 306). Diesem Verständnis schließe ich mich an. Insgesamt kann konstatiert werden, dass es in queeren Räumen zwar ein gemeinsames Normen- und Wertesystem gibt, dessen Interpretationen und Auslegungen zeigt sich aber häufig als Feld von Auseinandersetzungen und ist daher brüchig. Auf diese Brüchigkeit verweist Schwanhäußer, denn sie zeichnet sie als ein Kriterium, über das sich die Fluidität der Szene herstellt (vgl. Schwanhäußer 2010: 262).

Die Verweise auf verschiedene sich teils überlappende Szenen sagt etwas über die Entstehung von Handlungsfähigkeit in diesen Räumen aus. Auch aufgrund der Fluidität queerer Szenen ist die queere Raumherstellung in den betrachteten Räumen deutlich von Fluidität und Vitalität geprägt. **Nicht die Praktiken der immer wieder gleichen Subjekte bringen die Räume hervor, sondern ähnliche Praktiken von unterschiedlichen Subjekten.** Aufgrund der steten personellen Veränderungen sowie der Temporalität vieler queerer Räume kann die durch diese Raumproduktion entstehende Handlungsfähigkeit ebenso als dynamisch bezeichnet werden. Der Ort ihrer Entstehung erscheint vor diesem Hintergrund schwer ausmachbar. Verebbt das szenen-interne Investment oder gibt es keine personellen Neuzugänge, so werden die queeren Räume irgendwann verschwinden. Wird die kollektive Handlungsfähigkeit in der Raumproduktion selbst verortet, verschwindet sie mit dem Verschwinden der Räume. Die Fluidität der betrachteten Räume zeigt sich als ein deutliches Charakteristikum der betrachteten Räume und damit auch als Grundlage für die Herstellung von Handlungsfähigkeit. Die ständige Bewegung hält die Szenen am Leben und diese halten die Räume am Leben. Kollektive Handlungsfähigkeit in Praktiken in queeren Räumen hängt folglich davon ab, ob queere Szenen am Leben sind, was wiederum von vielen anderen Faktoren abhängt. Szenen leben vom ewigen Wandel, der von bestimmten Idealen angetrieben wird (vgl. Schwanhäußer 2010: 261; 263). Diese Ideale lassen sich in den betrachteten queeren Räumen als imaginierter Basiskonsens beschreiben. Welche konkreten Formen dieser annimmt, wird in den folgenden Kapiteln detaillierter thematisiert.

5.3 Queering Space⁵⁰

Die betrachteten queeren Räume werden hergestellt u. a. über kollektive Praktiken von Un_Bestimmtheit mit dem Ziel, Raum zu schaffen für Subjekte, die subjektive Praktiken von Un_Bestimmtheit ausführen. Die queere Raumproduktion folgt eigenen szenen-internen Normen und erzeugt dadurch (Gegen-)Diskurse, die hegemoniale Normen infrage stellen. Das *Queering Space* fasse ich – erneut im Anschluss an Certeau (vgl. 4.2.2) –

50 Dieses Kapitel habe ich bereits veröffentlicht in Mader 2020. Es enthält wörtliche Zitate dieser Veröffentlichung.

als eine spezifische Taktik gegen die hegemoniale sozio-ontologische Un_Bestimmtheit der Subjekte zusammen. Handlungsfähigkeit lässt sich in den Praktiken einer solchen Raumproduktion verorten, da sich Raum angeeignet und anders hervorgebracht wird. Folglich liegen hierin transformative Potenziale. In diesem Teilkapitel lege ich den Fokus auf den Zusammenhang von Praktiken, Raum und Materialitäten, um zu verstehen, welche Rolle die materielle Raumebene für die Entstehung von Handlungsfähigkeit spielt. Von Interesse ist, welche Phänomene an der Herstellung von Handlungsfähigkeit beteiligt sind, welche Materialisierungen stattfinden und für wen sie einen Unterschied machen (vgl. Barad 2007: 90; vgl. 3.1). Die Analyse hat gezeigt, dass die Zugänglichkeit des Raumes wesentlich auf verschiedenen Ebenen für die queere Raumproduktion zentral ist. Die Szene-interne Normen der Zugänglichkeit materialisiert sich im Raum, stellt ihn mithin und (re)produzieren einen Gegendiskurs, der im queeren Raum spürbar wird.

Mit einem Raumverständnis, das an Lefébvres drei Raumebenen und an Löws Unterscheidung von Spacing und Syntheseleistung anknüpft (vgl. 2.7), werden nun Praktiken der Raumnutzung und räumlich-materieller Veränderungen fokussiert. Die Nutzung und Herstellung von Raum mit seinen Materialitäten, Raumdesign, den anwesenden Körpern, verwendete Bezeichnungen und die Anpassungen davon durch Praktiken von Un_Bestimmtheit zeigen sich im Folgenden als entscheidende Phänomene zur Hervorbringung von kollektiver Handlungsfähigkeit. Die nun betrachteten kollektiven Praktiken von Un_Bestimmtheit, die Praktiken des *Queering Space*, bringen Raum mit einer spezifischen stets im Prozess stehenden Verfasstheit hervor. Ein zentrales Ergebnis der vorliegenden Studie ist, dass die Intelligibilität der Subjekte in den betrachteten Räumen über die Ziele Sichtbarkeit, Teilhabe und Sicherheit verhandelt wird. Wie sich zeigen wird, bringen kollektive Praktiken mit dieser Ausrichtung diese Räume als Gegen- oder Schutzräume hervor. Mit der Taktik des *Queering Space* entsteht kollektive Handlungsfähigkeit durch eine Raumproduktion, in der die Gestaltung der **materiellen Raumebene** diesen drei Zielen folgt. Bei der folgenden Betrachtung der queeren Raumproduktion tritt vor allem das Ziel der **Teilhabe** am deutlichsten, aber teilweise auch Sicherheit und Sichtbarkeit, hervor (während die bereits beschriebenen subjektiven Praktiken (vgl. 4) insbesondere Sichtbarkeit fokussieren). Die Unterscheidung verschiedener Raumebenen bzw. die Trennung von Materialität von unseren Vorstellungen und Interpretationen des Raums sowie der Praktiken, in welche der Raum hergestellt wird, sind nur konzeptionell vollziehbar.⁵¹ Die Taktik des *Queering Space* versucht die drei genannten Ziele materiell umzusetzen und umfasst dabei verschiedene Phänomene wie Praktiken, Anordnung von Dingen, Körper, Normen, mentale und Interpretations-Prozesse – je nachdem welche Raumebene fokussiert wird.⁵² Durch die Raumproduktion, durch diese Materia-

51 Zu Praktiken der queeren Raumproduktion zähle ich auch andere Praktiken, die in folgenden Kapiteln näher betrachtet werden. Nina Schuster (2010) diskutiert einige der auch hier aufgeführten Elemente von materieller Raumproduktion wie die Einrichtung oder die Umnutzung von Materialien unter der Fragestellung der Raumproduktion von Dragkings und Transgender, deren Praktiken eine Schnittmenge mit den hier betrachteten Praktiken von Un_Bestimmtheit bilden. Wie Schuster zähle auch ich Einrichtungsgegenstände, Dekoration etc. zu den räumlichen Materialitäten. Siehe hierzu 5.4.3.

52 Es treten bei der Raumproduktion auch Dekoration, Einrichtung, die anwesenden und nicht anwesenden Körper oder aber auch Affekte und Gefühle in den Vordergrund, die ebenso an der queeren

lisierungen und entstehende Gegendiskurse werden Möglichkeiten geschaffen, für subjektive Praktiken von Un_Bestimmtheit, für andere Subjektivitäten. Körper und Identitäten können hier sichtbarer und sicherer teilhaben als in hegemonialen Räumen.

5.3.1 Materialität und Normen

Nicht nur den physischen Ort bzw. den Standort im Stadtraum bzw. die Lokalität, auch Raumdesign und -ausstattung⁵³, Positionierung und Anordnung von Gegenständen im Raum verstehe ich als Materialität. Die materiellen Anforderungen, die an queere Räume gestellt werden, haben die Herstellung eines eigenen Raumes für teilhabende Subjekt zum Ziel. Die Teilhabe beginnt mit der Zugänglichkeit, damit beginnt für viele die Teilhabe mit der Materialität des Raumes. Auch materielle Normen bestimmen darüber, wer sich an welchen Orten aufhalten kann, wer als verletzbar und verletzungsmächtig, als schützenswert oder schützensunwert verstanden wird (vgl. Hark 2004: 229). Materielle Veränderungen und Umstrukturierungen der Räume beeinflussen nicht nur, welche Körper hier teilnehmen oder sich wohl fühlen können, sondern sie bestärken auch bestimmte Subjekte durch deren Einschluss und symbolische und körperliche Sichtbarmachung. Bestimmte Umstrukturierungen in queeren Räumen wollen sonst ausgeschlossene Subjekte willkommen heißen.⁵⁴ Da Raum von Normativitäten strukturiert ist, reproduziert er entsprechende Normen auch durch seine Materialität.

Die baulichen und symbolischen Eingriffe in das Raumdesign von Orten lassen sich gut mit Martina Löws Begriffen der Raumproduktion fassen: *Spacing*, dem Platzieren sozialer Güter und Menschen und *Syntheseleistung*, der zusammenführenden Vorstellung und Interpretation davon (vgl. Löw 2001: 158f.). Die im Folgenden beschriebenen Raumnutzungen und Umstrukturierungen von Räumen entsprechen dem Spacing, da es sich um kollektive Praktiken der räumlichen Veränderung, Nutzung, des Anpassens, Bauens und Positionierens handelt. Das Spacing hat schließlich Einfluss auf die Wahrnehmungs-, Vorstellungs-, und Erinnerungsprozesse (von Gütern und Menschen), was Löw als Syntheseleistung benennt. Wie folglich ein Ort wahrgenommen und verstanden wird, kann durch Spacing Praktiken verändert werden und zugleich werden die Praktiken durch die Syntheseleistung beeinflusst – oder sind die Praktiken, wie in den betrachteten queeren Räumen, auf die Produktion einer bestimmten Syntheseleistung ausgerichtet. Das *Queering Space* umfasst Spacing und Syntheseleistung und folgt in den betrachteten queeren Räumen dem imaginierten Basiskonsens (vgl. 5.2). Es stellt eine spezielle queere Raumproduktion her, die eigenen szene-internen Normen folgt.

Wie Nina Schuster (2014) und Sabine Hark (2004) spreche auch ich vom *Queering Space*, nicht nur um auf den sozial-konstruierten Charakter von Raum zu verweisen, sondern vor allem, um die Prozesshaftigkeit der Raumproduktion zu betonen. Das

Raumproduktion partizipieren, ich jedoch in späteren Kapiteln diskutiere. Hinsichtlich der Entstehung von Handlungsfähigkeit folgen diese hier ausgesparten Elemente einer etwas anderen Logik und wurden entsprechend an anderer Stelle gebündelt.

53 Da die Materialität des Ortes und des Raumes zusammenfallen, verwende ich gängige Begriffe wie Raumausstattung, Raumdesign etc. auch wenn ich mich auf den Ort beziehe.

54 Einschluss geht stets mit Ausschluss einher (vgl. 5.4.2, 6.1.2).

Queering Space stellt kein fertiges Produkt her, sondern es handelt sich hierbei um einen fortwährenden Prozess der Raumproduktion durch verschiedene Praktiken. Der queere Raum ist niemals abschließend hergestellt, da er im Vollzug der Praktiken entsteht. Die Raumproduktion umfasst mit Lefebvre (2002) verschiedene Raumebenen. Schuster macht diesbezüglich darauf aufmerksam, dass die materielle, soziale und symbolische (Re-)produktion von Räumen ein stets umkämpfter und daher unabgeschlossener Prozess ist (vgl. Schuster 2014: 192). Aus diesem Grund verwende ich den englischen Begriff des *Queerings* in der Verlaufsform. In der deutschen Sprache gibt es kein grammatikalisches Äquivalent, das die Prozesshaftigkeit der Raumproduktion in diesem Maße fassen könnte.

Hark fasst das *Queering Space* als Aneignungs-, Interventionsstrategie und Raumgestaltung, die das Verhältnis von Raum als physikalischer/materieller, sozialer und politischer Größe fasst, so dass sich im physikalischen Raum letztendlich mehrere Sozialräume »stapeln« (Hark 2004: 227). Das Konzept von *Queering Space* als Aneignung und Intervention von Raum interpretiere ich nicht nur symbolisch, sondern buchstäblich. Das *Queering Space* bezeichnet dann vor allem materielle Eingriffe, die einen Raum auf eine ganz spezifische Weise herstellen sowie Vorstellung und Wahrnehmung vom Raum bestimmen. Es versucht sich hegemonialen Normen entgegenzustellen und macht sonst unsichtbare Normativitäten sichtbar. *Queering Space* nimmt damit Einfluss auf die Wahrnehmung solcher Räume und kann letztendlich auch beeinflussen, was in einem Raum intelligibel erscheint.

5.3.2 Norm der Zugänglichkeit

Wie das Raumdesign in queeren Räumen das Handeln strukturieren kann, zeigte sich mir bei der Mithilfe von *Wigstöckel* 2016 im SO36. An diesem Abend hatte ich die Aufgabe des »Bühnenhasi« übernommen.⁵⁵ »Bühnenhasi« bei *Wigstöckel* heißt, den ganzen Abend während der Show mit den Künstler_innen in Kontakt zu stehen, ihnen Bescheid zu geben, wenn sie bald an der Reihe sind und darauf zu achten, dass sie zum richtigen Zeitpunkt vor ihren Auftritten hinter der Bühne erscheinen. Der Backstage im SO36 ist nicht direkt hinter der Bühne versteckt, sondern es muss ein weiter Weg zurückgelegt werden:

Um zum Backstage zu gelangen, musste ich durch die Halle an den Bierbänken vorbei, links von der Bühne einem schmalen Gang folgen, der hinter der Bühne an einer Stahlterrasse endete. Am oberen Ende der Treppe musste ich durch zwei Feuerschutztüren hindurch. An beiden dieser Türen ist ein Schalter. Ich drücke, es summt, die Tür geht auf. Und das Ganze noch einmal. Nach der zweiten Tür ging es noch ins Nebenhaus und zwei Treppenabsätze weiter nach oben in den zweiten Stock. Dort ist der Backstage in einer Wohnung im Hinterhaus untergebracht, wo auch das Büro des SO36 zu finden ist.

55 Es ließ sich nicht herausfinden, woher der Begriff des »Bühnenhasi« kommt, doch mir ist er ebenso im Kontext des *Transgenialen CSD* und anderen queeren Bühnenshows in Berlin (z.B. im *Südblock*) begegnet. Es ist davon auszugehen, dass die Geschlechtsneutralität des Begriffs wichtig für die Nutzung ist.

Das Besondere des Raumdesigns des SO36 ist folglich, dass ein langer Weg zwischen Backstage und Bühne zurückgelegt werden muss und dadurch eine Art Zwischenraum entsteht, der sich in der ›Schleuse‹ versinnbildlicht. Die Schleuse bezeichnet die Trennung der zwei Räume durch zwei Feuerschutztüren, die einen geschlossenen Raum zwischen den beiden mit Summer zu öffnenden Türen umschließen. Immer wenn ich von der Bühne in den Backstage ging, musste ich durch die Schleuse, die die zwei Räume verband und wie eine Grenze zwischen dem Backstage und dem Zutritt zur Bühne wirkte. Nicht nur bringt diese Raumaufteilung zwei völlig voneinander getrennte Räume und Welten hervor, auch macht diese Trennung erst den Job des ›Bühnenhasi‹ als Verbindungsstück nötig. Mein Körper wurde selbst zum Bindeglied zwischen den verschiedenen Räumen.

Diese Funktion des Bindeglieds der verschiedenen Räume erklärt teilweise, dass ich diesen Job angeboten bekommen habe, da ich eine körperliche Verfasstheit habe, die es mir erlaubt, diesen Weg wiederholt und schnell zurückzulegen. Die Person, die mir diese Tätigkeit angeboten hatte, konnte sie aufgrund des langen Weges und der vielen Treppen nicht ausführen. Daher blieb sie während der Show unten an der Bühne stehen, war im Kontakt mit den Performer_innen und gab mir zwischendurch Bescheid, wenn ich eine Person suchen, eine fehlende Requisite holen oder Informationen für die nächste Performance erfragen sollte. Sie hatte den Überblick und die Verantwortung, ich war den Abend lang zwischen Bühne und Backstage unterwegs und übernahm den ausführenden Arbeitsbereich unter ihrer Regie. An diesem Abend wird eine Aufgabe, die sonst von einer Person erledigt wird, auf zwei Personen aufgeteilt. Es ist vor allem das Raumdesign, das diese spezifische Arbeitsteilung und die Besetzung einer weiteren Person nötig macht. Hier deutet sich bereits das Ziel der Zugänglichkeit in den betrachteten Räumen an, denn als eine Besonderheit kann hier gesehen werden, dass gerade nicht die Person ausgetauscht wird, für die der Weg ein Hindernis darstellt.

Auffällig ist die Umgangsweise mit der Problematik des Raumdesigns. Da die Architektur keinen Einbau eines Aufzuges oder ähnliches ermöglicht, muss diese Problematik anders gelöst werden. Es wäre denkbar, dass für diese Aufgabe eine Person allein eingesetzt wird, für die das Treppenlaufen kein Hindernis darstellt, oder sich ein anderer Ort für diesen Event gesucht wird. Sicherlich wurde sich gegen beides entschieden, da die Person und der Ort gut in queeren Netzwerken verankert sind. Vor allem aber hätte das Ersetzen einer Person aufgrund der körperlichen Verfasstheit (bzw. aufgrund unveränderlicher Hindernisse) einen exklusiven Charakter, widerspräche der scene-internen Norm der Zugänglichkeit (und dem Basiskonsens, vgl. 5.2) und stellt daher keine Option in der Feldlogik. Ein solches Ersetzen würde jedoch der allgemeinen hegemonialen Norm im Kapitalismus entsprechen, Veranstaltungen möglichst an der kapitalistischen Verwertungslogik auszurichten. Das *Queering Space* der betrachteten queeren Räume will aber mit ebenjenen Normen brechen.⁵⁶ Nicht nur hat in diesem Fall das Raumdesign Einfluss auf die Arbeitsteilung bzw. -organisation, die Hierarchisierung der Personen untereinander und die Praktiken der Beteiligten. Auch strukturiert sich der Raum durch die anwesenden Körper und Praktiken, denn unser Raum hinter der Bühne teilt sich auf in die leitende Position, ein zentraler, ruhender Ort neben der

56 Auf diese Norm sowie Praktiken, die eine Kapitalismuskritik verkörpern, gehe ich in 5.4 näher ein.

Bühne mit Überblick, und eine sich stets bewegende Position, die zwei Orte miteinander verbindet. Gemeinsam stellen wir durch unserer Praktiken temporär eine Brücke, einen spezifischen Verbindungsraum, zwischen zwei sonst voneinander abgegrenzten Räumen her, der Bühne und dem Backstage her.

Unterschiedliche Befähigungen und Bedürfnisse mitzudenken und entsprechend die Räume so zu gestalten, dass möglichst viele queere Körper und Identitäten Zugang haben, stellt ein wichtiges Ziel des *Queering Space* dar. Auf was hierbei geachtet werden soll, zeigt beispielsweise das Herausgeber_innenkollektiv *AK moB in Aus.schluss. Barrierefrei veranstalten* (2011), eine Broschüre, die während meiner Erhebungsphase an vielen queeren Orten erhältlich war und Popularität in queeren Szenen genoss. Die Broschüre zeigt Barrieren auf, wie das Fehlen von Rollstuhlrampen und Rollstuhltoiletten, angebrachte Informationen lediglich in Stehhöhe, fehlende Übersetzungen für alle, die kein Deutsch oder keine Lautsprache sprechen, verweist auf die Problematik von Rauchen und Alkoholkonsum, und gibt Tipps, wie diese Barrieren verringert werden können. Der Arbeitskreis mit ohne Be_Hinderung (*AK moB*)⁵⁷ fokussiert zwar das Thema Barrierefreiheit, das Aufschlagen des Glossars über barrierefreie Veranstaltungsräume am Ende der Broschüre verrät jedoch ganz klar die Nähe zu queeren Szenen, da der Großteil der dort genannten Orte ebenso im Glossar meiner hier vorliegenden Studie zu finden ist.⁵⁸ Das Bestehen und die hohe Verbreitung dieser Broschüre in meinem Forschungsfeld zeigt die Nähe dieser verschiedenen Szenen und auch, dass das *Queering Space* in den betrachteten Räumen einer scene-internen Norm von Zugänglichkeit folgt. Die praktischen Tipps in der Broschüre rufen direkt zum Eingriff in die Materialität der Orte auf, was die Forderung des Einschlusses diverser Körper widerspiegelt. Implizit bleibt jedoch, für wen genau dieser Zugang geschaffen werden soll. Zwar soll möglichst vielen diversen Körpern der Zugang ermöglicht werden, ungesagt bleibt dabei aber, dass der Zugang nur für diejenigen eröffnet wird, wer sich an den imaginierten Basiskonsens hält.

Dieses Ziel scheint in diesen Räumen selbstverständlich, denn Abweichungen davon erfahren soziale Sanktionen, da fehlende Zugänglichkeit als diskriminierend gilt, so dass dieses Ziel als scene-interne Norm verstanden werden kann.⁵⁹ Dies zeigt sich beispielsweise bei der Betrachtung der Planung queerer Veranstaltungen. Eine Rollstuhltoilette bzw. barrierearme Toiletten, der barrierearme Zugang zum Ort bzw. das Vorhandensein von Rampen für Rollstühle oder auch mögliche Sitzgelegenheiten können wichtige Kriterien beim Suchen von Veranstaltungsorten sein. Noch sehr gut ist mir in Erinnerung, wie überrascht ich war, als ich 2011 erstmals an einem Vorbereitungstreffen des *Transgenialen CSD (tCSD)*; noch weit vor Beginn meiner Studie) teilnahm und die Suche nach einem Ort für die Party zur Finanzierung der Parade (»Soli-Party« im Szenejargon) das Plenum dazu veranlasste, verschiedene Veranstaltungsorte nach diesen Kriterien zu

57 Siehe hierzu www.ak-mob.org (Zugriff 23.04.21).

58 Z.B. *About Blank, Café Morgenrot/Tuntenhaus, f.a.q, Möbel Olfe, Projektraum H48, SO36, Südblock*.

59 Beispielsweise grenzt Popitz die soziale Norm von Sitte und Brauch vor allem darüber ab, dass abweichendes Verhalten (innerhalb einer sozialen Einheit d.h. im Normgeltungsbereich) sanktioniert wird z.B. demonstrative Missbilligung oder Repressalien (vgl. 2001: 15).

diskutieren. Denn viele bis dahin mir bekannten Orte konnten die Ansprüche nicht erfüllen, da die Bars und Clubs oftmals in Kellern von Hausprojekten in Altbauten lagen, die meist nicht ohne Treppen zugänglich sind und deren Toiletten nicht genug Platz für den Umbau zu Rollstuhltoiletten aufweisen. Ein Jahr später 2012 organisierte das Vorbereitungsteam des *tCSD* nicht nur den Event selbst, sondern auch Workshopwochen rund um den *tCSD*. Im Zuge dessen fanden aufgrund der genannten Problematik Umbauten an einigen Orten statt, um sie nutzen zu können. Vor allem betrafen die Umbauten die Ergänzung von Rollstuhlrampen und die Veränderung von Toiletten durch Vergrößerung der Zugangstüren und Anbringen von Armstützen. Zudem wurde eine mobile Rampe organisiert, die bei Bedarf ausgeliehen werden konnte. Ob Treppen den Zugang für Rollstuhlfahrende blockieren oder eine Rampe den Zutritt ermöglicht, zeigt, an wen sich der Raum richtet, wer mitgedacht wird. Die gesellschaftlichen Verhältnisse mit ihren Hierarchisierungen spezifischer Positionierungen sind im Raumdesign eingelassen. Der Omnipräsenz des ableisierten⁶⁰ Körpers setzt das *Queering Space* materielle Kritik in Form von räumlicher Anpassungen entgegen.

Die Anforderung des *Queering Space* beinhaltet zwar das Ziel der Teilhabe diverser Körper, jedoch berichtet mir ein_e Aktivist_in gegen Ableismus von ihren Erfahrungen in den betrachteten queeren Räumen. Diese Erzählungen zeigen auf, dass diese Anforderungen zwar gelten, sich jedoch vor allem auf offensichtliche Be_Hinderungen fokussieren. Zum Zeitpunkt unseres Gesprächs bezeichnete Ru sich selbst als behinderte_r Netzaktivist_in, da sie_er sich nur noch kaum in queeren Räumen aufhält, Ru ist frustriert von der Erfahrung wiederkehrender Ignoranz und fehlenden Empathie. Ru hat eine schwere Be_Hinderung, die nicht unbedingt sofort sichtbar ist, aber Ru kann nicht lange sitzen lässt. Sie_er benötigt auf Veranstaltungen einen bequemen Stuhl, um Schmerzen zu vermeiden. Problematisch bis kaum erträglich wird es, wenn es keine Sitzgelegenheiten gibt und beispielsweise eine Show sehr lange ist. Oft trifft sie_er auf Unverständnis, wenn Ru ihre_seine Bedürfnisse in queeren Räumen einfordert und zum Beispiel um besonders bequeme oder spezifische Stühle fragt. Reaktionen, die ein »stell dich nicht so an« suggerieren sind für Ru schmerzhaft und geben ein Gefühl nicht willkommen zu sein oder nicht rein zu passen. Sich immer wieder erklären zu müssen, beschreibt Ru als unangenehm und kräftezehrend. Nach wiederkehrenden schlechten Erfahrungen besucht Ru zunehmend weniger queere Räume und wird dafür aktiver im Internet, wo sie_er gegen Unwissen und fehlende Empathie anschreibt. Während sich folglich die Norm der Zugänglichkeit in der Forderung nach Rollstuhltoiletten bereits durchgesetzt zu haben scheint, fehlt an anderen Stellen das Verständnis für unterschiedliche Bedürfnisse und Befähigungen von Körpern, insbesondere wenn diese nicht sofort ersichtlich sind, wird jedoch eingefordert. Hier deuten sich szene-interne Hierarchisierungen an. Auch zeigt sich hier gut der Zusammenhang der Ausstattung eines Raumes mit Teilhabe.

Die Norm der Zugänglichkeit zeigt sich auch an einem weiteren Beispiel, wenn solche Einforderungen verhandelt werden, beispielsweise anhand der Planung einer Route einer queeren Demonstration. Eine solche Routen-Diskussion⁶¹ erlebte ich mehrmals

60 Personen ohne Be_Hinderung sind ableisiert [von engl. to be able]. Siehe diesen Begriff im Glossar.

61 Es handelt sich hierbei um eine wiederkehrende Diskussion im Organisationsteam des *Transgenialen CSD*.

bei der Planung des *Transgenialen bzw. Kreuzberger CSD*. Sie wird oftmals erhitzt debattiert. Für das zweite Vorbereitungstreffen des Jahres 2016 wurde zuvor öffentlich (über E-Mail-Verteiler) in die *New York* eingeladen.⁶² Auf dem Vorbereitungstreffen wurden Argumente bezüglich Start- und Endpunkte der Route ausgetauscht. Nicht nur sei es wichtig, dass der Startpunkt gut mit öffentlichen Verkehrsmitteln erreichbar ist und diese durch einen Fahrstuhl zugänglich sind (z.B. weisen noch nicht alle Berliner Bahnstationen Fahrstühle auf), außerdem ist eine nachbarschaftliche Infrastruktur am Endpunkt für die Durchführung einer Abschlusskundgebung mit einer Bühne für Performances und Musik von Vorteil (z.B. Strom, Toiletten). Als weitere Kriterien für den Demonstrationzug zwischen Start- und Endpunkt wurde zudem über das Vorhandensein von Rollstuhl-Toiletten entlang der Route und die Straßenbeschaffenheit gesprochen. Letzteres vor allem, da Kopfsteinpflaster und Straßenbahnschienen für Stöckelschuhe, Rollstuhlfahrende und Kinderwagen problematisch sind. Auch wurde der Frage nach dem Verlauf der Straßenbahnschienen und existierender Baustellen nachgegangen. Im Falle des *tCSD* nimmt die Straßenbeschaffenheit und Raumgegebenheiten bzw. -ausstattung eine wichtige Rolle dafür ein, wo der Demonstrationzug entlang läuft und folglich wo die Straße temporär zum queeren Raum wird.

Die Beschaffenheit des Stadtraums nimmt Einfluss auf die Entscheidungen des Vorbereitungsteams. Auch die Strukturierung der Praktiken durch den Raum ist ein wichtiges Element des *Queering Space*. Der Stadtraum beeinflusst die queere Raumproduktion, d.h. wo und wie ein temporärer queerer Raum (die Parade) entsteht. Zusammengefasst lässt sich festhalten, dass sich *Queering Space*-Praktiken entlang der Anforderung von Zugänglichkeit bestimmte Orte auswählen und diese anordnen, um dort spezifische queere Räume hervorzubringen oder aber Praktiken am Raum so angepasst werden, dass sie der scene-internen Zugänglichkeits-Norm möglichst entsprechen. *Queering Space*-Praktiken bringen ein spezifisches queeres Spacing hervor, das sich an scene-internen Normen orientiert.

5.3.3 Zentralität der Bühne

Eine wichtige Auffälligkeit der betrachteten Räume ist die queere Bühne, die eine zentrale Bedeutung einnimmt und demgemäß auch örtlich stets eine Position im Raum zugewiesen bekommt, die möglichst für alle Anwesenden einsehbar ist. In der Neuköllner Queer-Bar *SilverFuture* finden auf der kleinen Bühnenfläche von nur zwei mal drei Meter unregelmäßig verschiedene Bühnenshows statt, wie Dragshows, Tanzperformances, Klavierabende, Lesungen oder Konzerte. Bei gewöhnlichem Barbetrieb fällt die Bühne nicht auf, da es sich lediglich um ein ca. 30cm hohes Podest handelt, auf dem sonst Tische und Stühle stehen. Die Bühne scheint im laufenden Barbetrieb zu verschwinden, doch bei einer Show wird das Podest zur Bühne umgewandelt. Obwohl es sich um eine

62 Die (oder auch das) *New York* (im *Bethanien*) ist der öffentliche, selbstverwaltete Bereich für politische Projekte im ehemaligen Krankenhaus und heute Künstler_innen-Haus *Bethanien*. Das *Bethanien* teilt sich in Wohnbereiche und einen öffentlichen Bereich, der für verschiedene Projekt zur Verfügung steht und sich über ein Gesamtprojektplenum organisiert (siehe hierzu auch Sauer 2016: 187).

Bar handelt, deren Räumlichkeiten nicht sehr viele Möglichkeiten für eine Bühne bereitstellt, bekommt die Bühne einen zentralen Ort zugewiesen – in diesem Fall durch regelmäßiges Umbauen, manchmal sogar täglich. Dass die Bühne aber nicht nur materiell im Raum zentral ist, sondern für die betrachteten queeren Räume eine wichtige Bedeutung inne hat, kann auch daran abgelesen werden, dass kaum eine queere Party ohne Performances stattfindet. Der queere Club *SchwuZ* hat auf allen seiner drei Dancefloors die Möglichkeit für eine Bühne, auf zwei davon ist sie fest installiert. Die Bühne, auch wenn sie manchmal aufgrund von Platzmangel nur sehr klein sein kann, d.h. oftmals nur Platz für lediglich eine bis drei Personen birgt, erscheint als elementares Element des queeren Raums.

Aus der Zentralität der Bühne lässt sich auf die Wichtigkeit von queerer Sichtbarkeit schließen. Die Herstellung queerer Sichtbarkeit beispielsweise durch Performances ist eine zentrale Praktik in queeren Räumen und ein wichtiges Element zur Herstellung des queeren Raums. Shushila Mesquita (2008) verweist auf die Ambivalenz von Sichtbarkeit, da queere Subjekte nie nicht sichtbar waren, sondern im hegemonialen Diskurs durch Prozesse des Otherings besonders sichtbar gemacht werden und zur Abgrenzung und Herstellung der heterosexuellen Norm dienen.⁶³ Für eine Bedeutungsproduktion für gesellschaftliche Anerkennung kommt es daher vor allem auf die Art der Repräsentation an (vgl. Schaffer 2008). Gebrochen wird mit hegemonialen Vorstellungen erst, wenn die queere Bühne nicht nur das zeigt, was sonst im öffentlichen Raum unsichtbar, marginalisiert oder tabuisiert wird, sondern auch, wenn diese Repräsentationen hegemonialen Bildern zuwiderlaufen. Das Marginale soll im queeren Raum durch Sichtbarkeit Anerkennung gewinnen. Die Anwesenden erfahren einen geteilten Moment und feiern sich gegenseitig, was hierbei einen bedeutenden Stellenwert einnimmt. Am queeren Raum lässt sich diese weitere Anforderung der *Queering Space*-Praktiken ablesen: die Erzeugung Sichtbarkeit queerer Lebensweisen.

Viele queere Partys haben einen ähnlichen Ablauf. Begonnen wird zunächst mit Musik und wenn sich der Partyort gefüllt hat, wird die Party meist mehrmals in der einer Nacht von Performances unterbrochen. Zur Inszenierung der Show gehört also das abrupte Unterbrechen des Partyablaufs. Die Musik geht aus, das Licht zur Bühne an, Blicke und Körper richten sich zur Bühne. Die Show stellt vielerorts den Höhepunkt der Party dar. Auf der queeren Bühne werden meist verschiedene Nummern präsentiert, die sich mit Themen wie Geschlecht, Sexualität, Heteronormativität, Feminismus und Diskriminierung auseinandersetzen und Bezüge zu aktuellen politischen Geschehnissen aufweisen:

Chris erzählt mir von der Performance der zwei syrischen Jungs. Sie haben bellydance aufgeführt, also viel getanzt und dazwischen Teile ihrer Geschichte, ihrer Erfahrungen auf dem Weg hier her erzählt. Dass sie erst vor fünf Monaten angekommen sind, tagelangen Fußmarsch absolvieren mussten, um nach Deutschland zu kommen. Chris war

63 Vor allem entwirft Mesquita in ihrem Beitrag ein Konzept von Normalisierung und Karnevalisierung und diskutiert Sichtbarkeit anhand dieser Begriffe (2008). Siehe zur Ambivalenz queerer Sichtbarkeit und Sichtbarkeitspolitiken auch Sedgwick (1993), Schaffer (2008).

sehr emotional berührt. Aber das waren alle, sagt sie. Denn die Performance war voller Kontraste.

Wie sich in diesem Zitat exemplarisch zeigt, ist die queere Bühne Ort der Unterhaltung und der Auseinandersetzung – für Künstler_innen und das Publikum. Zum einen unterhält die Performance mit Bauchtanz von den beiden Dragqueens. In auffälliger Abendgarderobe, mit aufwendigem Make Up und einer Hintergrundwand aus glitzernem Paillettenstoff setzen sich die Künstler_innen an diesem Abend in Szene. Zum anderen werden eigene Erfahrungen auf die Bühne gebracht, die nicht selten auch gesellschaftliche Randthemen wie Gewalt aufgrund von Homo- und Transfeindlichkeit sein können. Aufgrund der Aktualität des Themas Flucht und Migration zum Zeitpunkt der Performance wurde hier zwar an aktuelle, mediale Diskussionen angeknüpft, dennoch stellt die queere Bühne einen Ort dar, der sonst marginalisierte und nicht gehörte Stimmen (wie die der syrischen Dragqueens) Sichtbarkeit gibt. In diesem Fall bricht die queere Bühne mit dem medialen Image der leidenden syrischen Geflüchteten, die in der Asylbewerber_innenunterkunft warten, bis ihr Fall bearbeitet wird. Die vor kurzen erst geflüchteten Dragqueens präsentieren sich an diesem Abend stolz, lassen sich bejubeln und doch verweisen sie zugleich auf ihre Verwundbarkeit und den Schmerz, den sie erlitten haben und noch erleiden werden. Sie stehen auch an diesem Abend auf der Bühne im räumlichen Mittelpunkt des Barbetriebes und blicken vom erhöhten Podest von oben auf das Publikum – eine Architektur, deren temporäre Machtposition visuell wirkt und affektiv verstanden wird.⁶⁴ Was im hegemonialen Diskurs nicht intelligibel ist, erhält auf der queeren Bühne eine temporäre Machtposition durch die räumliche Anordnung und der damit einhergehenden Sichtbarkeit. Die hegemoniale Logik des sozialen und symbolischen Raumes wird verque(e)rt und affektiv bearbeitet.

Es stellt keine Seltenheit dar, dass Performer_innen eigene Erfahrungen verarbeiten oder dass sich Shows mit aktuellen politischen Diskussionen auseinandersetzen. Beides trifft für diese Performance zu, die im Zuge der Partyreihe ›Queer*Syria‹ im *SilverFuture* vor allem Menschen aus dem mittleren Osten auf die Bühne brachte. Später lese ich in einem Interview mit einer der Veranstalter_innen im Berliner Tagesspiegel (vgl. Tepest 2018) von der geplanten Namensänderung der Show, um dem Stigma der Geflüchteten nicht weiter Vorschub zu leisten. Später heißt die Partyreihe schließlich ›Queerberg – Soliparty from refugees for refugees and friends‹. Der Fokus des neuen Namen liegt ganz klar auf der Selbstorganisation der Geflüchteten und hebt sich vom sogenannten *White-Charity*-Gedanken ab.⁶⁵ Hier zeigt sich deutlich die Wechselwirkung zwischen öffentlichen und queeren Diskursen. In diesem Fall reagieren die Veranstalter_innen der Partyreihe auf öffentliche Diskurse und ändern den Namen, um sich davon abzugrenzen.

64 Zum affektiven Potenzial von Architektur siehe Helmhold (2015, 218–231, hier: 221).

65 Die Kritik am sogenannten *White-Charity*-Gedanken ist, dass unter dem Deckmantel etwas Gutes zu tun, beispielsweise durch Spendenaktionen ohne Absprache mit den Rezipient_innen, letztendlich privilegierte Positionen festigt und die Rezipient_innen der Charity zum Opfer stilisiert werden. Siehe eine rassismuskritische Perspektive auf Werbung für Charity in Deutschland Kiesel/Bendix (2010). Grada Kilomba und Peggy Piesche geben zum Thema ein pointiertes Interview im Film *White Charity* (2011) (Dt., Regie: Philipp/Kiesel).

Nina Schuster gibt in ihrer Studie zu Dragkings und Transgender eine ausführliche Beschreibung queerer Shows (2010: 213ff.) und bezeichnet sie treffend mit Foucaults Begriff der Heterotopie.⁶⁶ Die Bühnenshows fungieren als »Illusions- und Kompensationsraum« und versuchen mit »utopische[n] Elemente[n] zur Veränderung dieser Wirklichkeit« beizutragen (Schuster 2010: 217). Dem ist mit Betrachtung dieses Beispiels zuzustimmen, denn einerseits stellt sich die Bühne hier als Raum der utopischen Gegenwart dar, andererseits werden Erfahrungen und Bedingungen der Realität dargestellt und verhandelt. Zudem erhält die Inszenierung einen unterhaltenden Charakter, der vom Alltag ablenkt und affektiv mitreißt. Es handelt sich um Widerlager, um wirkliche Orte der Utopie, die gleichsam innerhalb und außerhalb der Gesellschaft sind (vgl. Foucault 1992: 39). Die hier erzeugten Diskurse bleiben nicht in diesen Räumen verhaftet. Die Berichterstattung der Berliner Presse zeigt, dass die queere Bühne auch außerhalb des queeren Raums nicht unbeachtet bleibt (was in diesem Fall durchaus auch mit der Brisanz des Syrien-Themas zusammenhängt). Die Umbenennung der Show kann zugleich als Reaktion auf das Medienecho gelesen werden. Deutlich wird hier, dass Diskurse der queeren Bühne und öffentliche Diskurse in Wechselwirkung stehen. Der queere Raum kann Gegendiskurse produzieren, die über diese Räume hinauswirken.

Zusammengefasst lässt sich festhalten, dass das Konzept der Zentralität der Bühne die räumliche wie auch diskursive Intervention des *Queering Space* fasst. Die Bühne selbst wird räumlich und durch die Performances, die im queeren Raum zum Abendprogramm dazu gehören, inszeniert und so zum utopischen Ort, zum heterotopen Moment. Auf ihr wird verhandelt, was sonst keinen Raum hat. Sie macht das sonst unsichtbare sichtbar und zugleich wird sie (unauffällig) in die Alltagsnutzung des Raums integriert. So kann sie als Metapher der Ambivalenzen queerer Sichtbarkeiten begriffen werden.⁶⁷

5.3.4 Materielle Veränderungen

Das *Queering Space* kann die Funktionen einnehmen, Schutzräume herzustellen. Nicht selten reagieren *Queering Space*-Praktiken auf Angriffe aufgrund von Homo- und Transfeindlichkeit. Die spezifische Verwundbarkeit der Subjekte schreibt sich in den queeren Raum ein, was im Folgendem an einem Beispiel veranschaulicht wird. Das *SilverFuture* hat zwei große (Schau-)Fenster zur Straße. Stehe ich draußen auf der Straße, kann ich vom linken Fenster aus in beide Räume der Bar blicken: zuerst durch den ersten Raum, in dem sich der Tresen befindet, zum zweiten, hinteren Raum hindurch, bis hin zur hintersten Wand, wo sich eine kleine Bühne befindet. Diese Bühne befand sich nicht immer im hinteren Raum, sondern war zur Anfangszeit aufgrund einer besseren Raumnutzung im vorderen Bereich vor dem linken (Schau-)Fenster platziert. Dies hatte zur Folge, dass Menschen beim Vorbeigehen auf der Straße direkt auf die Bühne sehen konnten. Die Künstler_innen hatten folglich Laufpublikum im Rücken, das nicht selten interessiert stehen blieb und unterschiedlich auf die Performances reagierte, mitunter auch mit Hohn und Beschimpfungen. Die Verlagerung der Bühne in den hinteren Raum der Bar geht auf Kosten der Sichtbarkeit, erhöht jedoch die Sicherheit der Künstler_innen.

66 Siehe zur Heterotopie auch 6.2.1.

67 Siehe zu diesen Ambivalenzen z.B. Sedgwick (1993), Schaffer (2008), Mesquita (2008).

Dieses Beispiel verweist einmal mehr auf die besondere Verwundbarkeit der Subjekte. Diese Verwundbarkeit zeichnet sich schließlich in der Materialität der Bar ab und lässt sich vor diesem Hintergrund am Raumdesign bzw. der Veränderung des Raumdesigns ablesen. Sie ist in der Materialität eingelassen.

Ein weiterer wichtiger Punkt solcher Umgestaltungen von Orten ist die Beschriftung und das Umbauen von Toiletten. Unterschiedliche Umbenennungen von zweigeschlechtlichen Toiletten finden statt: beispielsweise in All-Gender-Toiletten oder in FLTI*, FLINTA*-Toiletten. Zum Beispiel verzichten manche queere Räume völlig auf die Beschriftung, andere wählen Beschriftungen wie ›Sitz-WC & Pissoir‹, ›FLTI*-WC & Unisex‹. Neben der (teilweise temporären) Umbeschriftung finden sich auch fixierte Dauerlösungen für die Nutzung von Orten. Beispielsweise gehört die Installation von niedrigen Urinalen, keinen Urinalen oder auch ›Sitzpissrinnen‹ dazu.⁶⁸ Oder so verzichten das *SchwuZ* und der *Südblock* ganz auf getrennte Toilettenbereiche. Sie weisen lediglich Sitzklo- und Pissoirbereiche mit einem gemeinsamen Eingang auf, der allen zugänglich sind. Solche Umbenennungen oder Umbauten der Toiletten produzieren mehr Sicherheit und Bestimmtheit für diejenigen, die im hegemonialen Diskurs unbestimmt bleiben und aufgrund der Zweigeschlechternorm Bedrohungen ausgesetzt sind. Beispielsweise müssen Personen, die sich nicht mit dem bei der Geburt zugewiesenen Geschlecht identifizieren, hier keine Angst haben vor dem äußerst unangenehmen ›bathroom-problem‹. Denn wer sich nicht-binär, trans*, inter* oder keiner Geschlechtlichkeit zuordnet, kann vor Zweigeschlechter-Toiletten ratlos stehen bleiben und nicht wissen, welche zu nutzen ist, könnte der Toilette verwiesen werden, aufgrund eines scheinbaren Nicht-Passens, was im schlimmsten Fall zu Handgreiflichkeiten führen kann. Petra L. Doan beschreibt »the bathroom problem« in ihrer Autoethnografie als eines der »scariest spaces for a person in the midst of a gender transition ... Each excursion for me into the most private of public gendered spaces risked discovery and a potential confrontation with others outraged by my perceived transgression.« (Doan 2010: 643) Während folglich Geschlechter jenseits der Zweigeschlechterordnung durch die heteronormative Linse als unbestimmt erscheinen mögen, ist es jedoch die normative Zweigeschlechterordnung, die eine Bedrohung für jene Subjekte darstellt, die nicht in diese Normen passen. Praktiken der Umgestaltung von Toiletten versuchen dieser Bedrohung entgegen zu wirken und Bestimmtheit für unsichere Positionen zu schaffen. In diesem Sinne versuchen diese Praktiken Sicherheit für diejenigen Subjekte zu schaffen, die aus der Linse hegemonialer Normativität⁶⁹ als unbestimmt markiert werden.

Die All-Gender-Toilette gehört zum queeren Raum und zugleich wird der Raum als ein queerer unter anderem über solche Umgestaltungen produziert. Der sonst nicht-

68 Siehe zu den Toilettenbereichen im *SilverFuture* und *Südblock* exemplarisch die Diplomarbeit von Leon Witzel (2014).

69 Ich spreche von hegemonialer Normativität, um auf Normativitäten zu rekurrieren, die im öffentlichen hegemonialen Diskurs dominant sind. Davon lassen sich z.B. szenen-interne Normativitäten abgrenzen, die im hegemonialen Diskurs marginal sind. Mit diesem Verständnis beziehe ich mich auf Laclau/Mouffe 1998.

queere Raum⁷⁰ kann durch Praktiken des *Queering Space* gequeert werden. Eine Materialisierung von nicht-hegemonialen Normen – zum Beispiel durch simple Schilder, die Toiletten als genderneutral ausweisen – kann nicht nur die Teilhabenden des Raumes stärken, sondern sie können darüber hinaus auch Gegendiskurse erzeugen, die hegemonialen Normativitäten von Geschlecht und Körper entgegensteuern.

5.3.5 Kollektive Handlungsfähigkeit im *Queering Space*

Das *Queering Space* kann als Reaktion auf gesellschaftliche Verhältnisse gelesen werden, in welchen Anfeindungen, Exotisierungen und Othering-Prozesse von als anders gelesenen Körpern oder Identitäten Teil der Normalität sind. Praktiken des *Queering Space* reagieren mit einer Aneignung des Raumes, wozu das Umordnen, Anpassen und Umstrukturieren von Raum gehört. Die materiellen Veränderungen stellen folglich eine Materialisierung von Gegennormen dar: Sie sind eine Sichtbarmachung des im hegemonialen Diskurs Unsichtbaren und erzeugen das Gefühl von Sicherheit.

Was all die hier aufgeführten Praktiken eint, ist das Zusammenspiel räumlicher Materialitäten unter dem Vorzeichen der Zugänglichkeit zu diesen Räumen und der Schaffung von mehr Sicherheit vor gewaltvollen Bedrohungen, Beleidigungen oder Diskriminierung.⁷¹ Die hier ausgeführten Beispiele von *Queering Space*-Praktiken adressieren die Raumnutzung und -auswahl hinsichtlich bestimmter Bedürfnisse. Diese Adressierungen werden hierbei selbst zu scene-internen Normen, was sich zum einen in entsprechenden Aushandlungen zeigt und zum anderen in Sanktionen bei Nichtbefolgen. Als Beispiel solcher Sanktionen kann der Ausschluss von Orten verstanden werden, die der Norm von Zugänglichkeit nicht entsprechen. Auch folgt die Anpassung, Umbenennung und Umstrukturierung von Räumen oder das Abbauen von Barrieren und strukturell-räumlichen Hindernissen ebendieser scene-internen Norm. Normen sind am Raum ablesbar und sie erhalten sich aufgrund ihrer Materialisierung von selbst (vgl. Schuster 2014: 192) – dies lässt sich auch für die betrachteten Räume festhalten.⁷² *Queering Space*-Praktiken folgen und produzieren scene-interne Normen und erzeugen durch das *Spacing* eine spezifische Syntheseleistung queerer Räume. Das *Queering Space* umfasst folglich kollektive Praktiken wie auch Materialitäten und die Vorstellung des Raumes, die sich durch das *Queering Space* formt.

Folglich unterlaufen kollektive Praktiken von Un_Bestimmtheit materielle hegemoniale Normen. Sie verändern den Raum und bringen ihn anders hervor, werden dabei aber auch von den Gegebenheiten des Raums strukturiert. Beim *Queering Space* handelt es sich nicht um einen eindimensionalen Prozess, der einem Ursache-Wirkungs-Prinzip

70 Als nicht-queere Räume werden in der vorliegenden Arbeit alle Räume verstanden, die von Unsichtbarkeit queerer Lebensweisen durchdrungen sind und in denen Heteronormativität unhinterfragt gelebt wird. Siehe zur theoretischen Abgrenzung der queeren Räume von nicht-queeren Räumen 3.1.2. Eine Vorstellung der betrachteten queeren Räume findet sich in 5.1.1.

71 Das Zusammenspiel von Praktiken und räumlichen Materialitäten findet sich ebenso in vielen anderen kollektiven Praktiken wie z.B. in *Praktiken des Neu-Kombinierens* (5.4.3), was darauf verweist, dass die hier vorliegende Kategorisierung von Praktiken lediglich eine theoretische ist.

72 Nina Schuster widmet in ihrer Dissertation zur Raumproduktion von Drag Kings und Transgender ein ganzes Kapitel den Normen und der Raumproduktion (Schuster 2010: 245–286).

folgt. Vielmehr muss dieser Produktionsprozess zirkulär gedacht werden. Raum (mit all seinen Ebenen) und Praktiken stehen in einem wechselseitigen Verhältnis, denn auch die Materialität des Raums nimmt Einfluss auf die Arbeitsorganisation, die Anwesenden und deren Praktiken. Der Prozess der Raumproduktion schließt damit auch Effekte des Raums auf Praktiken ein und ist als wechselseitiger Prozess der Raumproduktion und Praktiken zu denken. Daher kann dieser Prozess des steten Werdens nie abgeschlossen sein. Dies spiegelt sich wider in der Fluidität queerer Szenen (vgl. 5.2.3). Die Materialität des Raums ist damit nicht einfach passive Empfängerin des Sozialen, sie formt und erzeugt den Raum mit und ist folglich Teil dieses Werdens. Praktiken, Raum, Normen und Materialität können als intra-agierende Phänomene beschrieben werden, denn die bringen sich gegenseitig in dieser Dynamik der Raumproduktion hervor. Queere Räume versuchen sich stets einer Schließung wider den Basiskonsens zu entziehen – was sie jedoch nie völlig können, wie sich am Beispiel von Ru gezeigt hat. Diese Räume oszillieren in diesem Un_Bestimmtwerden.

Normativitäten sind nicht nur sozial und symbolisch, sondern auch materiell im Raum eingelassen und haben einen (re-)produktiven Charakter. Auf die Vergeschlechtlichung von Raum haben feministische Theoretiker_innen und Architekt_innen bereits vor Jahrzehnten hingewiesen und Wohnungsbau, Stadtplanung oder städtische Infrastrukturen hinsichtlich geschlechtlicher Ungleichheit untersucht (vgl. Dörhofer/Terlinden 1987, 1998; Paravicini/May 2004). Sie zeigten, dass das Geschlechterverhältnis im Raum eingelassen ist und der Raum auf das Geschlechterverhältnis wirkt, es mit(re-)produziert. Daran anschließend spricht Schuster auch von der Heterosexualisierung des Raumes⁷³ und bringt damit eine weitere Dimension ein. Auf die enge Verknüpfung von materiellen Bedingungen und der sozialen Ordnung wurde auch mit Blick auf Heteronormativität verwiesen.⁷⁴ Vor allem sind die Vergeschlechtlichung und Heterosexualisierung des Raumes nur für diejenigen sicht- und spürbar, die sich ihnen widersetzen, denn die Materialisierung der Norm lässt sie als schon immer gegeben erscheinen: »Die Heterosexualisierung des Raums wird durch die Wiederholung bestimmter Handlungsmuster und damit verbundener Erwartungen und Regulierungen durch Normen und Wertvorstellungen zu etwas Selbstverständlichem und Natürlichem gemacht.« (Schuster 2014: 193) Damit ist die Heterosexualisierung des Raumes Ausdruck der Omnipräsenz der Heteronormativität und geht folglich mit der Unsichtbarkeit von queeren Lebensweisen im öffentlichen Raum einher.

Das sich gegenseitig bedingende Verhältnis von Normen und Materialisierung gilt auch für andere Normen und Ungleichheitsverhältnisse, mit welchen Privilegien gesichert werden. Hegemonialer Raum in Deutschland ist auf die sozial konstruierte Einheit

73 Die Heterosexualisierung lässt sich beispielsweise am klassischen Schnitt von bürgerlichen Einfamilienhäusern nachvollziehen, der auf die heterosexuelle Kleinfamilie zugeschnitten ist und oftmals bestimmte Räume entlang geschlechtlicher Zuschreibungen labelt (z. B. der Hobbyraum für den Mann, Kinderzimmer, aber kein Raum für die Frau).

74 Beispielsweise diskutieren Sabine Hark u. a., ob mit der Hegemonie von Heteronormativität durch Beispiele wie den *Gay Games* gebrochen wird (vgl. Hark u. a. 2004). Beate Binder fragt, inwieweit sich Kritiken von Heteronormativität in städtischen Vorstellungen einschreiben und zeigt Normalisierungsprozesse auf (vgl. Binder 2010).

der zweigeschlechtlichen, heterosexuellen, *weißen*, mittelständischen, nicht behinderten Familie mit ein bis zwei Kindern zugeschnitten. Seien es Wohnungsgrundrisse, Arbeitsplätze, Freizeiteinrichtungen, die Gestaltung von Veranstaltungsorten etc. – gesellschaftliche Normen sind in deren Materialität eingelassen. Normativitäten wie Heteronormativität, aber auch ableistische oder rassistische Normen durchziehen gesellschaftliche Räume und werden durch die Räume auch materiell widergespiegelt. Besonders sichtbar wird die Hegemonie von Normativitäten dann, wenn mit ihr gebrochen wird, wie dies in den betrachteten queeren Räumen der Fall ist. Das *Queering Space* versucht, dieser Omnipräsenz alternative Räume entgegenzusetzen.

Diese Praktiken stellen eine Antwort auf die sozio-ontologische Un_Bestimmtheit dar, indem versucht wird, eine spezifische Bestimmtheit über Zugänglichkeit, aber auch über Sichtbarkeit und Sicherheit herzustellen. Die materiellen Eingriffe sind darauf ausgerichtet, den Raum durch Praktiken von Un_Bestimmtheit für Subjekte mit diversen Körpern und unterschiedlichen Bedürfnissen so weit wie möglich zu öffnen, diese Körper im Raum zentral sichtbar zu machen und sie zu schützen – auch wenn sich hierbei scene-interne Hierarchisierungen zeigen. Welche Räume ausgewählt und wie diese konzipiert werden, wird durch die scene-interne Norm der Zugänglichkeit bestimmt. Die queere Bühne prägt die Wahrnehmung des Raums durch ihre Zentralität. Auf dieser Bühne werden Subjekte repräsentiert, die im hegemonialen Diskurs nicht intelligibel sind, d.h., die subjektive Praktiken von Un_Bestimmtheit performen. Im queeren Raum sollen sie in Erscheinung treten können, egal welche Körper, Identitäten oder Geschlechter sie haben oder von welcher Herkunft sie sind. Die Sichtbarmachung erfolgt schließlich körperlich auf der zentralen Bühne, materiell durch die Umgestaltung des Raumes, sozial und symbolisch durch die Repräsentation von Praktiken, die aus sonst nicht-intelligiblen Positionen ergehen, und durch die Anerkennung dieser Positionen. Die Erzeugung von Sichtbarkeit ist ambivalent, was sich in den angeführten Beispielen am Risiko zeigt, aufgrund der Sichtbarkeit der Bühne von der Straße aus zur Zielscheibe von Beleidigungen zu werden. *Queering Space*-Praktiken versuchen durch materielle Veränderungen dagegen mehr Sicherheit zu schaffen. Dies kann durch spezifische räumliche Eingriffe wie die Umbenennung oder Umstrukturierung von Toiletten oder das Platzieren der Bühne erfolgen.

Die drei Ziele Teilhabe, Sichtbarkeit und Sicherheit stellen sich als Aushandlungsfelder dar und wirken in den betrachteten Räumen normativ. Sie richten sich nach spezifischen scene-internen Normen, die in der öffentlichen Arena nicht hegemonial sind, jedoch in queeren Räumen. Raumproduktion folgt Normen und Normen schreiben sich im Raum fest, woraus sich schließen lässt, dass die Veränderung von Materialität entlang einer nichthegegonialen Norm entsprechend veränderte Normativitäten hervorbringt. Wird Handlungsfähigkeit über Transformationsprozesse definiert, die die Lebensmöglichkeiten von Subjekten erweitern, so entsteht sie hier im Prozess der Raumproduktion, die den drei scene-internen, normativen Zielen folgt. Praktiken des *Queering Space* priorisieren hierbei das Feld der Teilhabe. Die Materialisierungen von Zugänglichkeit, Sichtbarkeit und Sicherheit im queeren Raum stärken nicht nur die Anwesenden, sie können darüber hinaus auch Gegendiskurse erzeugen, die sich den hegemonialen Normen von Geschlecht, Identität und Körper widersetzen.

Folglich entsteht *kollektive* Handlungsfähigkeit in Praktiken der Raumproduktion, in *Queering Space*-Praktiken und in der Materialisierung scene-interner Normen im Raum. Die damit einhergehende Entstehung von Gegendiskursen birgt transformatives Potenzial über die queeren Räume hinaus. **Kollektive Handlungsfähigkeit entsteht in den betrachteten Räumen in Praktiken des *Queering Space*, durch die Produktion von Teilhabe, Sichtbarkeit und Sicherheit und dafür durchgeführte materielle Veränderungen.** Kollektiv ist dieser Prozess, da sich das transformative Potenzial erst in diesem Zusammenspiel von Praktiken oftmals auch wechselnder Subjekte konstituiert. Denn die queere Raumproduktion benötigt kollektive Praktiken, die scene-internen Normen folgen. Von kollektiver Handlungsfähigkeit spreche ich, da sie aus einer Konstellation heterogener Elemente hervorgeht, deren Anordnung einer gemeinsamen Logik, dem Basiskonsens, folgt und sie die Lebensmöglichkeiten von sonst marginalisierten Subjekten erweitert. Mit Barad (2007, 2015) lässt sich die Entstehung von Handlungsfähigkeit in dieser dynamischen Verschränkung von Praktiken, Körpern, Normen, Raumanordnungen und der Raumgestaltung verorten. Diese Verschränkung, Intra-Aktion, befindet sich hierbei stets in Aushandlung und kann als dynamischer Prozess, als Dynamik der Raumproduktion beschrieben werden. Basierend auf dem Basiskonsens, der sich in diesen scene-internen Normen konkretisiert, wird der Raum immerfort zum queeren Raum transformiert und Gegendiskurse entstehen. Wird von konkurrierenden Diskursen um die Hegemonie ausgegangen (vgl. Mouffe/Laclau 1998), kann in einer solchen Herstellung von Gegendiskursen transformatives Potenzial verortet werden. Da es sich um Gegendiskurse handelt, beherbergt dieser Prozess Potenzial für Veränderungen auch über diese Räume hinaus.

Auf die Frage nach dem Wie der Herstellung von Handlungsfähigkeit in kollektiven Praktiken von Un_Bestimmtheit antwortet dieses Teilkapitel: Das *Queering Space* produziert den queeren Raum durch materielle Veränderungen mit dem Ziel der Zugänglichkeit, aber auch der Sichtbarkeit und Sicherheit durch Materialisierungen und deren (Re-)Produktion eines Gegendiskurses. Praktiken des *Queering Space* richten sich in erster Linie auf das Erscheinen nicht-intelligibler Subjekte und wollen ein Zuhause für sie schaffen mit Praktiken, die sonst im ›Jenseits‹, in der Vielheit der Un_Bestimmtheit und des undefinierten Bereichs des Verworfenen (Butler) hegemonialer Diskurse verortet werden. Dass das *Queering Space* den Anforderungen von Zugänglichkeit, Sichtbarkeit und Sicherheit folgt, verwundert kaum. Diese können als drei Felder queerer Aushandlungen von scene-internen Normen verstanden werden. Diese drei Felder sind in queeren Räumen hart umkämpft und von Widersprüchlichkeit gekennzeichnet. Denn wie andere Normativitäten wirken auch sie repressiv, hierarchisierend und ausschließend. Mit dieser versuchten Herstellung von Bestimmtheit finden normative Setzungen statt, was immer auch mit unintendierten Ausschlüssen einhergeht. Denn jede Grenzziehung, jede Bedeutungsgenerierung schließt aus und konstituiert damit zugleich Offenheit (Barad 2015: 92). Dies wird an späterer Stelle erneut aufgegriffen.

5.4 Queering Economies⁷⁵

Ähnlich wie im *Queering Space* entsteht kollektive Handlungsfähigkeit im Queeren von Ökonomie, dem *Queering Economies*, aufgrund der spezifischen Raumproduktion. Das *Queering Economies* reagiert auf die sozio-ontologische Un_Bestimmtheit und bringt einen Gegendiskurs in Form einer alternativen Ökonomie hervor. Begrifflich lehne ich mich am theoretischen Konzept von J.K. Gibson-Graham⁷⁶ (1996 [2006]) an (dieses verwendet auch Antke Engel (2009)) und nutze auch hier die englische Verlaufsform, um die Prozesshaftigkeit zu betonen. Vor allem orientiere ich mich an Gibson-Grahams Verständnis von verschiedenen, gleichzeitigen Ökonomien. Gibson-Graham beschreiben Kapitalismus im Sinne Laclaus/Mouffes (1998) als einen komplexen Effekt, der aus einer Vielheit verschiedener diskursiver und nicht diskursiver Bedingungen hervorgeht (Gibson-Graham 2006: 4f.). Mit diesem Verständnis sind alternative Ökonomien denkbar. Kapitalismus erscheint dann nicht als monolithische Einheit, sondern als verschiedene »modes of representation and calculation« (Gibson-Graham 2006: xi). Ökonomie stellt sich dann in diversen diskursiven Arenen mit eigenen Logiken dar, die nicht der hegemonialen kapitalistischen Logik entsprechen. Das Verhältnis von Materialität und Ökonomie ist mit diesem Verständnis als ein sich gegenseitig hervorbringendes zu denken, denn Ökonomie wird hervorgebracht in Praktiken und ist zugleich eine Materialisierung von ihnen. Alternative Ökonomien unterscheiden sich von der hegemonialen laut Gibson-Graham in drei Charakteristika: erstens unterscheiden sich ihre Tauschbeziehungen von formalisierten Märkten, zweitens findet sich eine Art von Arbeit bzw. Kompensation, deren Logik nicht der von Lohnarbeit entspricht und drittens zeigen sich Unterschiede zu hegemonialen Produktionsverhältnissen (z.B. Aneignung oder Mehrwertverteilung) (2006: xii). Die Betrachtung von kollektiven Praktiken von Un_Bestimmtheit zeigt, dass sich eine solche alternative Ökonomie in den betrachteten queeren Räumen identifizieren lässt.

In diesem Teilkapitel fasse ich Praktiken zusammen, die ich gemeinsam mit materiellen und affektiven Veränderungen des Raums als *Queering Economies* verstehe. Das *Queering Economies* entfaltet eine eigene Logik, die nicht dem hegemonialen Diskurs entspricht: Seine eingeschriebene Zielrichtung orientiert sich nicht an der Rationalitätslogik, die dem Diktat des Evolutions-Kontinuums der Moderne folgt. Dieses Diktat porträtiert ein stetes Fortschreiten, Verbessern, Vergrößern, Professionalisieren oder um es mit den Worten der Aufklärung zu sagen, das Streben zum Licht, als das Vernünftige, Rationale und Richtige. Mit Quijano (2007) und anderen Theoretiker_innen post/dekolonialer Theorien ist die Entwicklung dieser Idee des Evolutions-Kontinuums der Moderne nicht nur eng verzahnt mit der modernen Subjektvorstellung (vgl. 1.1), sondern auch mit Kolonialismus. Koloniale Vorstellungen sind verknüpft mit der Cartesianischen Idee des Subjekts, das hin zur Vernunft und zum Wissen strebt, und dienen der Rechtfertigung der Unterjochung der Kolonialiserten. Das Evolutions-Kontinuum begründet die moderne Rationalität und kapitalistische Organisationsform

75 Dieses Kapitel weist inhaltliche Ähnlichkeit mit meiner Veröffentlichung Mader (2021) auf.

76 Julie Graham und Kathrine Gibson verwenden ihre beiden Namen als Veröffentlichungsstrategie.

von Arbeit als globaler Prozess.⁷⁷ Mit Stuart Hall (1983) vermittelt sich diese Bedeutung (als Ideologie) auch über Praktiken.⁷⁸ Praktiken der *Queering Economies* entfalten eine scene-interne Logik, die sich im Non-Profit-Gedanken (5.4.1), in den Organisationsstrukturen (5.4.2), im Neu-Kombinieren von Materialitäten (5.4.3) und der spezifischen Atmosphäre (5.4.4) zeigt. Diese eigene Logik stellt sich gegen die Professionalisierung von Arbeit, nimmt geschlechtliche Zuschreibungen und Heteronormativität ins Visier, fordert den Abbau von Wissenshierarchien und strebt emotionale Arbeit sowie Netzwerkarbeit an. Ich nutze den Begriff Arbeit, um auf die gleiche Wertigkeit von bezahlter und unbezahlter Arbeit zu verweisen.⁷⁹ Dahinter steht die Überlegung, dass Aktivismus eine Form von Arbeit ist, da sie Mehrwert produziert, wenn dieser auch anders kapitalistisch verwertet wird. Emotionale Arbeit verstehe ich als Bearbeiten von Gefühlen, das dem Funktionieren des Menschen (im Kapitalismus) zuspielt, sich hierbei jedoch nicht auf die öffentliche Sphäre begrenzt, sondern alle sozialen Beziehungen durchdringt (vgl. Illouz 2007). Das *Queering Economies* entfaltet ein eigenes Verhältnis zur hegemonialen Ökonomie, indem es sich am imaginierten Basiskonsens orientiert. Es kann als Taktik (vgl. 4.2.2) verstanden werden, kollektiv mit der sozio-ontologische Un_Bestimmtheit der Subjekte in den betrachteten queeren Räumen umzugehen. Im *Queering Economies* zeigen sich Praktiken, Materialitäten wie Einrichtungsgegenstände, Normen und Affekte als Phänomene die in ihrer Verschränkung kollektive Handlungsfähigkeit herstellen. Ihre Intraaktion stellt den queeren Raum als spezifischen mit eigener affektiv-ästhetischer Logik her.

5.4.1 Der Non-Profit-Gedanke

»And what I don't like. I don't like everything which serves in the name of capital accumulation. If anything takes the form of profit making, some sort of status making.«
(Esra)

Auf meine Frage im Interview welche »queeren Praktiken« sie mag, antwortet Esra zunächst mit einem Beispiel von Geschlechterirritation, schließt daran jedoch gleich diese zitierte Antwort auf ihre selbstgestellte Frage nach abzulehnenden Praktiken an. Dieser

-
- 77 Exemplarisch beziehe ich mich auf Quijano (2007), der den Zusammenhang von Kolonialismus und den Gedanken des evolutionären Kontinuums der gesellschaftlichen Entwicklung vom Primitiven, Traditionellen hin zur modernen Zivilisation aufzeigt. Insbesondere führt Quijano die Problematik der westlichen Vorstellung von Totalität aus und entwirft den Begriff der »Coloniality of Power« (2000). Ähnliche Positionen finden sich bei Frantz Fanon, María Lugones, Walter Dignolo, Anne McClintock u.v.m.
- 78 Hall beantwortet die Frage, wie Ideologie entsteht, mit einem Verständnis von Praxis und Struktur als sich wechselseitig determinierend und hervorbringend. Das Ökonomische bleibt dann nicht im Bereich der Ideologie (bzw. der Sprache und des Denkens) eingeschlossen. Vielmehr folgen ideologische Kategorien eigenen Entwicklungsgesetzen (in konkurrierenden Diskursen) und transformieren sich selbst, obwohl sie aus dem gegebenen Material hervor gehen (vgl. Hall 1983: 32). Ideologie ist damit theoretisch und praktisch.
- 79 In Anlehnung an »kollektive Arbeit« von Howard Becker (1974). Marion Schulze nutzt dagegen den Begriff der »kollektiven Aktivität« in ihrer Studie zu Hardcore und Gender, um ihren Begriff des *doing hardcore* herauszuarbeiten (2015: 20).

Teil ihrer Antwort verwundert mich während des Interviews etwas, da ich an dieser Stelle nicht mit einer Kritik an »capital accumulation« gerechnet hatte. Zuvor erhielt ich in den Interviews Antworten bezogen auf queere Identität, Geschlecht und Sexualität. Ich bekomme den Eindruck, dass Esra diese Kritik im Interview gezielt unterbringen will. Dieser Teil ihrer Antwort scheint ihr folglich am Herzen zu liegen. Eine ähnliche Kritik an der hegemonialen, ökonomischen Logik der Gewinnmaximierung ist in den betrachteten queeren Räumen weit verbreitet, was sich zum Beispiel ablesen lässt am Bestreben Getränke- oder Essenspreise in queeren Räumen möglichst gering zu halten oder Eintrittspreise nicht festzulegen, sondern Gäste nach Selbsteinschätzung ihrer finanziellen Möglichkeiten einen Betrag in einem bestimmten Bereich zahlen zu lassen (z. B. 5–10€). Von manchen Teilnehmenden der betrachteten queeren Räume wird es bereits als Gewinnorientierung verstanden, wenn die Preise den ortsüblichen Preisen vergleichbarer Veranstaltungen entsprechen, da eine solche Preissetzung mit »Kommerzialisierung« oder »Mainstream«⁸⁰ in Verbindung gebracht wird und ausschließende Wirkung haben kann (z. B. durch hohe Preise und exklusive Zielgruppenorientierung an bezahlstarkes Publikum). Dann widerspricht die Preissetzung der scene-internen Norm von Zugänglichkeit (vgl. 5.3.2) und wird abgelehnt. Ein solcher Umgang mit Preisen steht einerseits im Zeichen der Norm der Zugänglichkeit, denn schließlich sollen auch Menschen mit geringem oder ohne Einkommen am queeren Raum teilhaben können, andererseits verweist dieser auf den Versuch des Sichtbarmachens differierender sozialstruktureller Positionierungen und von Klassismus auch in queeren Räumen. Ein solcher Umgang mit Preisen verkolektiviert letztendlich die Frage nach persönlichen Ressourcen.

Zwar grenzt sich Esra vom Streben hin zur »capital accumulation« ab, sie räumt jedoch kurz später im Interview ein, dass auch queere Räume davon abhängig sind, dieser hegemonialen kapitalistischen Logik zumindest teilweise zu folgen, wenn sie auf Dauer ihren Bestand sichern wollen:

»I say, most of the queer places stay as long as they make profit. If they will stop making profit, they will close down these shops into something else. And it's disturbing, it's totally insecure.« (Esra)

Aus diesem Zitat lässt sich erneut Esras Kritik an Gewinnorientierung herauslesen, doch auch geht es ihr darum, wer Raum besetzt und dadurch sichtbar wird. Vor der Folie von Gentrifizierungsprozessen und Protesten dagegen während der Feldforschung (vgl. 5.1.1), kann dieses Zitat ebenso als Kritik an Verdrängungsprozessen gelesen werden. Mit ihrer Benennung der queeren Räume als unsicher verweist Esra auf ebenjene Ambivalenz vieler betrachteter queerer Räume, die aus dem Zwiespalt von Kritik an der ökonomischen Logik und gleichzeitiger Notwendigkeit ein Teil davon zu sein, resultiert. Esra lehnt klar ab, dass »queer places« durch andere Räume ersetzt werden, die womöglich der Rationalitätslogik stärker folgen, also mehr erwirtschaften können. Um auf dem Markt überleben zu können, müssen aber auch queere Veranstaltungsräume zumindest genug erwirtschaften, um den Standort und die dafür nötige Arbeitsleistung bezahlen zu können. Viele der betrachteten queeren Räume kämpfen um ihr Überleben und sind

80 Die Kritik am sogenannten Mainstream diskutiere ich in 5.2.2.

selten ohne unentgeltliche oder geringfügig entlohnte Arbeit haltbar – von Gewinn kann kaum die Rede sein. Ihr Bestehen ist oft unsicher und fluide (vgl. 5.2.3).

Mit längerem Bestehen und zunehmendem Bekanntheitsgrad geht eine Erhöhung von Sichtbarkeit der queeren Räume durch steigende Bekanntheit einher. Die Ambivalenz liegt auch darin, dass die betrachteten queeren Räume zwar langfristig Sichtbarkeit für queere Lebensweisen – auch außerhalb queerer Szenen – schaffen wollen, hierbei jedoch nicht so populär werden wollen, als dass sie Publikum in die queeren Räume locken, das nicht bereits oder potenziell zu queeren Szenen gehört. Es scheint so, als wollten sie unter sich bleiben. Wer aber zu dieser Szene gehört, bleibt entweder unausgesprochen oder wird offensiv propagiert (wie dies bei FLINTA* - oder Queeren BIPoC-Räumen der Fall ist). Die Ambivalenz, die sich aus den beiden gleichzeitigen Bestreben nach Sichtbarkeit und danach möglichst nicht in der ökonomischen Logik zu agieren, ergibt, führt zu Aushandlungen, Kämpfen bis hin zu Boykotten; letzteres wenn bestimmte Räume als sehr an der ökonomischen Logik angepasst wahrgenommen werden.

Beispielsweise nahm die Zahl der Besucher_innen des *SilverFutures* mit steigender Bekanntheit dieser Nachbarschaft als ›Ausgehkiez‹ rasant zu. Als das *SilverFuture* 2007 in Nord-Neukölln eröffnete, gab es in der gleichen Straße nur wenige andere Bars oder Kneipen (jenseits traditioneller Eck-Kneipen), was sich jedoch in den darauffolgenden Jahren stark veränderte. Heute ist diese Nachbarschaft eine der beliebten Ausgeviertel der Stadt. Mit steigender Bekanntheit dieser Nachbarschaft (und fortschreitender Gentrifizierungsprozesse) wuchs auch die Bekanntheit der queeren Bar, unter anderem sicherlich auch, da sie nun auf kommerziellen Internetseiten oder in Reiseführern⁸¹ Erwähnung fand. Zum Einen reagierten die Betreiber_innen mit dem Einsatz von Türpersonal an den Wochenenden, wo der Zustrom am größten war. Eine Person wurde am Eingang der Bar postiert und fragte alle Menschen die eintreten wollten, ob sie wissen, dass es sich um eine Queerbar handelt. Aufgabe dieser Türperson war es, diesen potenziellen Gästen zu erklären, was queer ist und außerdem für Ruhe vor der Bar zu sorgen, weil sich oftmals – zum Leid der Nachbar_innen – eine Traube von Menschen um den Eingang ansammelte. Der Einsatz von Türpersonal, der zwar nicht selektiert, jedoch ein Bewusstsein über das Spezifikums dieses Raumes sicherstellen will, kann als eine Form von Regulation des Publikums gesehen werden. Zum Anderen führte die Zunahme des Publikums der Bar zu Boykotten des *SilverFutures* von Menschen, die zu Anfangs häufig die Bar besuchten. In diesem Sinne berichteten mir immer wieder Stimmen im Feld davon, bestimmte queere Räume zu meiden, wenn diese ihrer Wahrnehmung nach zu ›kommerziell‹ werden, was z.B. neben dem *SilverFuture* auch dem *SchwuZ* nach seinem Umzug nachgesagt wurde, da es die Räumlichkeiten deutlich vergrößerte.⁸² Als zu kapitalistisch orientiert wird folglich nicht nur eine bestimmte Preissetzung wahrgenommen, sondern scheint diese Kritik auch mit der Anziehungskraft bzw. Größe der Orte einherzugehen. Dahinter scheint die Annahme zu stehen, dass sich mit wachsender An-

81 Beispielsweise lassen sich Reviews bei *Trip Advisor*, *Google Maps* oder dem *Lonley Planet* finden. Siehe exemplarisch <https://www.lonelyplanet.com/germany/berlin/nightlife/SilverFuture/a/poi-dri-1119507/359364> (Zugriff 17.09.21).

82 Z.B. benennen Gigi und Red das *SchwuZ* als ›Mainstream‹.

zahl das Publikum dahingehend verändere, dass der imaginierte Basiskonsens weniger befolgt wird.

Eine ähnliche Kritik wurde dem *Kreuzberger CSD* 2015 zuteil. Nach heftigen Diskussionen aufgrund eines rassistischen Vorfalls im Jahr zuvor hatte sich das Vorbereitungsteam des *Transgenialen CSD (tCSD)* aufgelöst. Betreiber_innen und Mitarbeiter_innen des *Südblocks* und *SO36*, die auch in den Jahren zuvor teil des Vorbereitungsteams waren, übernahmen die Hauptarbeit der Durchführung der Demonstration und nutzten die Vorteile (Ressourcen, Netzwerke etc.) ihrer bereits institutionalisierten Räume, um die alternative Pride zu erhalten. Auf der Internetplattform *Facebook* gab es unter anderem Kritik an dieser »Kommerzialisierung der Demonstration«, da sie von zwei sehr bekannten Veranstaltungsorten getragen wurde. Ungeachtet von ihrem jahrelangen ehrenamtlichen Engagement für den *tCSD* wurde den Betreiber_innen und Mitarbeiter_innen vorgeworfen, sich nur für den Erhalt der Parade einzusetzen, um Werbung für sich zu machen und an diesem Tag über Getränkeverkauf Gewinn zu erwirtschaften. Der Vorwurf der Kommerzialisierung scheint im Feld zusammengefasst nicht alleine mit steigender Bekanntheit oder Vergrößerung von Räumlichkeiten, vor allem aber damit einhergehender potenzieller Gewinnerwirtschaftung zusammenzuhängen. Dem Folgen der kapitalistischen Rationalitätslogik wird ein Non-Profit-Gedanke entgegengesetzt, mit dem auch Schlagwörter wie Kommerzialisierung, Gentrifizierung, Gewinnorientierung oder die Vergrößerung von Räumlichkeiten assoziiert sind.

Als Schlussfolgerung ihrer Kritik an »profit making« schlägt Esra entsprechend Räume und Netzwerk-Strukturen vor, die keinen Gewinn erwirtschaften und die sie vor allem in Kreuzberg verortet:

»Like this. I mean this profit making, or not profit making, I think this is one of the issues totally. ... But on the other hand, especially in Kreuzberg, there are a lot of places which totally don't work in that way, in those are alternatives for me if there's any. ... Ja, sometimes really small stuff for daily life. You can cut your hair without paying anything, like by exchanging anything. Or you can. if you have kids or something, you can ask your friends instead of paying someone or instead of being dependent on kits. With those networks you can make your life stronger or so. But I think, those practices are also really important for networking and to decrease the stress for people. And you never ever can assure this by profit making places. Even if you had networks, it will never be so organic like the other one.« (Esra)

Damit stellt Esra der Gewinnorientierung binär einen Non-profit-Gedanken entgegen – ein Gedanke, der im Feld in ähnlicher Weise weit verbreitet ist – und verweist auf Räume in Kreuzberg, die sie als eine Alternative versteht. Unklar bleibt hierbei, was sie genau unter »profit making« versteht und welche Räume sie dabei vor Augen hat. Dies wird jedoch greifbarer unter Einbezug ihres Vorschlags des Tauschs von Dienstleistungen, d.h. sie fordert gewinnlose Tauschbeziehungen, die möglichst ohne Geld auskommen, darüber hinaus soziale Netzwerke erschaffen oder erhalten könnten. Dabei bleibt dieser Non-profit-Gedanke selbst einer binären Logik verhaftet, die keine Schattierungen dazwischen zulässt (z. B. Gewinn für guten Zweck). Etabliert werden sollen Tauschbeziehungen, die sich von formalisierten Märkten unterscheiden. Die Idee solcher Netzwerke beschreibt Esra als eine Logik, die der hegemonialen nicht zu entsprechen scheint,

denn sie hat nicht das »profit making« zum Ziel, sondern will Stress reduzieren. Zentral ist, sich gegenseitig zu stärken, d.h. ein gemeinsames Netzwerk für Tausch von Dienstleistungen oder Waren (z.B. Bücher, Kleidung) zu etablieren. Mit Hilfe eines solchen Netzwerkes soll sich gegenseitig auch auf emotionaler Ebene bestärkt werden, »to make your life stronger«. Dem Folgen von Gewinnmaximierung stellt Esra die Vorstellung von Stressreduktion und gegenseitiger Bestärkung entgegen und porträtiert dies als Alternative. Zusammengefasst lässt sich in diesem Zitat ein starkes Begehren nach anderen, alternativen Ökonomien herauslesen, die eine eigene Logik entfalten. Wie sich zeigen wird, folgen Praktiken der *Queering Economies* eben jenem Begehren, indem sie die gegenseitige Bestärkung über Verwertungslogiken priorisieren. *Queering-Economies*-Praktiken verstehe ich als Praktiken, die einerseits dieser gemeinsamen Logik sowie vor allem dem imaginierten Basiskonsens folgen und andererseits eine eigene affektiv-ästhetische Logik entfalten.

5.4.2 Die Organisationsstruktur

Die von Esra aufgegriffene Unsicherheit queerer Räume wird vor allem durch kollektive Praktiken abgefedert, die nun näher betrachtet werden. Dieser in den betrachteten queeren Räumen weit verbreiteter Non-profit-Gedanke bedeutet nicht nur, dass hier die Getränke billig sind und Räume für wenig Geld genutzt werden, sondern geht dies einher mit der Selbstverständlichkeit, dass unentgeltliche Arbeit geleistet wird. Es ist dieses scene-interne Investment, was versucht eine alternative Ökonomiestruktur zu etablieren, die nicht den hegemonialen Logiken des Marktes folgen will (vgl. Engel 2009: 57). Kerryn Drysdale arbeitet ein solches »non-commercial investment« (2015: 348) für die Dragking-Szene in Sydney heraus, indem sie den Blick richtet auf Praktiken, die diverse Arten von Teilhabe herstellen (2015: 350). Solche verschiedenen Formen von Teilhabe erkennt Drysdale beispielsweise im »storytelling« als ritualisierte Praktik, über deren Ausübung sich Szenen stabilisieren. Der nun folgende Abschnitt blickt ebenso auf scene-erhaltendes Investment, rückt jedoch die entstehenden Ökonomiestrukturen in den Mittelpunkt. Die kollektiven Praktiken, die vor allem den soeben herausgearbeiteten »non profit«-Gedanken folgen und mit Drysdale als Investment bezeichnet werden können, sind Teil eines *Queering Economies*. Diese Praktiken haben einen transformativen Charakter, denn sie produzieren und erhalten nicht nur queere Räume, sondern erschaffen darüber hinaus Ökonomiestrukturen mit eigener Logik.

5.4.2.1 Unbezahlte Arbeit

In den betrachteten queeren Bars und Clubs (z.B. *Tante Horst*, *SilverFuture*, *Möbel Olfe*, *Südblock*, *Roses*, *SchwuZ*, spezifische Partys im *About Blank* und *SO36*) werden die verrichteten Arbeiten wie Tresendienst, Veranstaltungstechnik etc. meist entlohnt, jedoch trifft dies für viele der betrachteten Partys und Veranstaltungen nicht zu (wie z.B. *jMash Up! Partys*, *Wigstöckel*, *Fuzarka-Festival*, *Rattenbar*, *Friends Fest* – um nur einige zu nennen). Dies erscheint insbesondere nachvollziehbar vor dem Hintergrund, dass solche Partys und Festivals oftmals nicht vom queeren Aktivismus⁸³ trennbar sind, zumal viele der institutio-

83 Siehe zum Aktivismusbegriff Ommert (2016: 41ff.).

nalisierten Orte, an welchen sie stattfinden, aus Aktivismus entstanden waren. Die hier relevanten Veranstaltungen stehen meist unter dem Zeichen der Schaffung von Sichtbarkeit und versuchen feministische oder anti-diskriminatorische (bzw. linke) Inhalte zu vermitteln oder Raum zu geben. Bei eben solchen Events (die nicht selten an den institutionalisierten Orten stattfinden: z. B. *tCSD-Soliparty im Südblock*, *Gut am Montag in der Möbel Olfe*, *Wigstöckel im SO36*, *Mash Up im SchwuZ* oder in der *Raumerweiterungshalle*) wird vor allem ehrenamtlich gearbeitet. Erlöse kommen meist einem Zweck zugute, der mit dem imaginierten Basiskonsens übereinstimmt, d. h. sie werden wieder dem Aktivismus zurückgeführt. Für viele Events zeigte sich mir die Organisationsstruktur im Feld sehr ähnlich, egal ob eine Party, Parade oder Festival organisiert wird. Die Art der Kompensation dieser Arbeit unterscheidet sich in ihrer Logik von herkömmlicher Lohnarbeit.

Wie diese ehrenamtliche Arbeit organisiert ist, zeigt sich am folgenden Beispiel. Beim queer-feministischen *Festival Fuzarka* (Latinamerica en foco) 2017 übernahm ich während des Events einzelne ehrenamtliche Schichten, was zunächst nicht als Teil meiner Forschung geplant war. Ich wusste lediglich von einer mitorganisierenden Freundin, dass noch Schichten zu füllen sind und wollte die Veranstaltung unterstützen. Erst nach dem Event entschied ich mich dazu Erfahrungen zu protokollieren, was auf die enge Verschränkung meiner Forschung und meines Aktivismus verweist (vgl. 3.5). Für die Schichtübernahme sprach ich zuvor Luana an, von der ich wusste, dass sie im Vorbereitungsteam ist:⁸⁴

Etwa 10 Tage vorher bekam ich eine Email von Luana, mit einem Duddle für verschiedene Schichten während des Festivals. Ganz offensichtlich wollten sie den Schichtplan erstmal allein füllen [denn bestimmte Spalten waren blockiert] und gaben dann noch Schichten nach draußen. [...] Springerschichten oder Schichten zur Koordinierung übernahmen die Leute aus der Orga⁸⁵. [...] Außer Bar gab es noch Einlass und Awareness⁸⁶-Schichten. Alle Schichten waren jeweils 2 Stunden und stets wurde mit 2–3 Leuten gearbeitet.

Eine solche Organisationsstruktur, die spezifische Zwei-Stunden-Schichten im Netzwerk verteilt, ist sehr typisch für die betrachteten queeren Räume. Ähnliche Praktiken lassen sich auch in anderen linken Räumen beobachten, was darauf schließen lässt, dass queere Szenen aus linken anti-sexistischen Strukturen hervorgegangen sind.⁸⁷ Zumeist gibt es eine Vorbereitungs- oder Organisationsgruppe (»Orga-Gruppe«), die die Hauptkoordination übernimmt und die Verantwortung trägt. Um das Event zu planen und die

84 Siehe zum *Fuzarka* <https://kanal.squat.net/?p=626>, <https://fuzarkafestival.wixsite.com/fuzarkafestival> (Zugriff 16.08.20).

85 Orga ist die Kurzform von Organisationsteam.

86 Auf den meisten öffentlichen Veranstaltungen des Feldes wird ein Awareness-Team (engl. Achtsamkeit) gestellt, das bei Diskriminierungen, sexualisierte Gewalt und Eskalationen hinzugezogen werden kann und hierbei vor allem als Unterstützung für die Betroffenen agiert (vgl. 6.1.1).

87 Madeleine Sauer (2016) betrachtet verschiedene kollektive linke Strukturen (*Mietshäuser Syndikat*, *New York im Bethanien*, *Schwarzer Kanal*) und zeigt Gemeinsamkeiten in der Arbeitsweise auf, die ebenso in den betrachteten queeren Räumen zu finden sind.

Durchführung zu diskutieren, trifft sich diese ›Orga-Gruppe‹ regelmäßig zu konsensorientierten Plenas. Im Falle von Fuzarka handelte es sich um eine ›Orga-Gruppe‹ ohne cis Männer. Für Aufgaben, welche es nicht erfordern an der Arbeitsorganisation beteiligt zu sein, werden helfende Hände gesucht (genannt ›Helfer_innen‹ oder meist nur kurz ›Helfis‹). Events wie das *Fuzarka Festival* wären ohne die Unterstützung der ›Helfis‹ und all die ehrenamtliche Arbeit des ›Orga-Temas‹ nicht durchführbar, da sie sich finanziell nicht tragen. Dass alle Schichten unbezahlt sind, ist völlig selbstverständlich.

Diese Organisationsstruktur stabilisiert nicht nur queere Räume, sondern wird so auch die Möglichkeit von Solidarisierungen erhöht, da über diese Einblicke sonst unsichtbare Arbeiten sichtbar gemacht werden, was sich an einem weiteren Beispiel aufzeigen lässt. Explizit erwünscht und geschätzt wird die Partizipation in der Organisationsstruktur bei *Wigstöckel*. Dass ich dort mithalf, gab mir ein besseres Verständnis der anfallenden Arbeit und ließ mich die ehrenamtlichen Helfenden stärker wertschätzen. Beispielsweise lernte ich die Notwendigkeit eines Catering während einer Party mit langer Bühnenshow für Helfende, wie auch für die Künstler_innen kennen. Beeindruckt war ich vom zeitlichen Aufwand, der allein am Tag der Durchführung nötig ist. So beginnt der Soundcheck für *Wigstöckel* bereits in den frühen Nachmittagsstunden, die Show endet erst tief in der Nacht und die Party erst in den Morgenstunden. Das Übernehmen von Aufgaben bei diesem Event, was es mir ermöglichte Zugang zum gesamten Ablauf des Abends sowie zum Backstage zu bekommen, zeigte mir das immense Arbeitsaufkommen, was eine solche Bühnenshow mit sich bringt und was überwiegend ehrenamtlich organisiert wird.

Die Betrachtung zeigt queer spezifische Auffälligkeiten vor allem in der Art und Weise und des Umgangs miteinander. In queeren Räumen wird durch die Arbeitsorganisation versucht eine breite Partizipation für Menschen im Netzwerk des Vorbereitungsteams zu ermöglichen. Effizienz, Professionalisierung oder Wirtschaftlichkeit steht hierbei nicht im Vordergrund. Vor allem orientiert sich die Art der Arbeitsverteilung am imaginierten Basiskonsens: es wird versucht möglichst nicht ausschließend zu sein, d.h. sie folgt der scene-internen Norm von Zugänglichkeit und darüber hinaus spielt Geschlecht und Identität eine zentrale Rolle. Geachtet wird auf die Besetzung von Teams, z.B. darauf welche ethnischen Hintergrund oder welche rassifizierte Selbstbezeichnungen (z.B. *weiß*, BIPoC) vertreten sind. So werden Aufgaben teilweise gezielt an Personen vergeben, die einer marginalisierten Gruppe angehören, um diese zu unterstützen. An diesem Punkt setzt jedoch auch anti-rassistische Kritik an queeren Räumen an, wenn rassifizierte Stereotype durch die Aufgabenverteilung reproduziert werden, was zu Kämpfen innerhalb dieser Räume führen kann. Hieran zeigt sich erneut, dass Identität und deren Sichtbarkeit einen hohen Stellenwert in diesen Räumen einnimmt. Die Aufgabenverteilung soll gequeert werden, was stets ausgehandelt wird. Einigkeit besteht beispielsweise über keine Zuweisung von Reproduktionsarbeit allein an weiblich sozialisierte Personen oder die Aufgabenverteilung entgegen der hegemonialen Vergeschlechtlichung. Demgemäß ist es kein Zufall, wenn für Technik und Sound ein FLINTA* besetztes Soundkollektiv (z.B. *Soundsystems*⁸⁸) engagiert wird, wie dies bei *Fuzarka* 2018

88 Siehe zum feministischen Soundkollektiv *Soundsystems* www.soundsystems.com (Zugriff 12.09.18).

und vielen anderen queeren Events (z.B. *¡Mash Up! Partys, EmpowerAir Festival 2018, Geburtstagsparty des Karpfenteichs 2017*) der Fall ist.⁸⁹ Besonderen Wert wird bei queeren gemischtgeschlechtlichen Strukturen darauf gelegt, dass die Organisationsstruktur nicht von heterosexueller Arbeitsteilung durchzogen ist, es wird insbesondere auf den Redeanteil und das Redeverhalten bei Plena geachtet sowie die Austauschbarkeit der Einzelnen genießt hohe Priorität, um Wissenshierarchien möglichst gering zu halten. Oder aber die Organisationsstruktur wird explizit ohne cis Männer oder durch ein weiblich dominiertes Team gebildet, um andere Machtstrukturen zu schaffen.

5.4.2.2 Macht- und Wissenshierarchien

Diese Praktiken der Organisationsstruktur versuchen nicht hegemoniale Machtstrukturen zu leben, indem sie einer *szene-internen* macht- und herrschaftskritischen Logik folgen, die sich der hegemonialen Rationalitätslogik verwehren will und die Zweigeschlechterordnung, heterosexuelle Arbeitsteilung und Heteronormativität kritisiert. Doch obwohl auch eine flache Entscheidungshierarchie Ziel der Austauschbarkeit der Helfenden und Organisierenden darstellen, sind Wissenshierarchien kaum vermeidbar. Denn Wissenshierarchien entstehen bereits durch die gemachten Erfahrungen im Aktivismus. Bezeichnend für die betrachteten Räume ist, dass versucht wird, diese Wissenshierarchien aktiv abzubauen, insbesondere wenn diese vergeschlechtlicht sind. Während meiner Forschung ist mir die Problematisierung ebenjener entstehender Wissenshierarchien mehrmals begegnet, wie bei Vorbereitungstreffen des *tCSD 2012* und *2013* oder bei Plena des *¡Mash Up!*-Kollektivs *2017*. Ergebnis solcher Diskussionen waren in beiden Fällen die Digitalisierung wichtiger Dokumente, Protokolle etc., die online für alle zugänglich gemacht wurden. Zudem gibt es immer wieder Bestrebungen des Teilens und Vermittelns von Wissen in Workshop-Form. Die *Soundsystems* bieten in diesem Sinne unregelmäßig Sound- und Technikworkshops an, um vor allem Frauen, nicht-binär-identifizierte, inter* und trans* Personen an diese gesellschaftlich männlich konnotierte Domäne heranzuführen, um sich gegenseitig zu bestärken und um dieses Wissen vor allem unter *FLINTA** Personen in queeren Szenen weiterzugeben mit dem Ziel der Aufgabenübernahme technischer Belange durch die Workshopteilnehmenden. Diese Art von Workshops zum Teilen von praktischem und theoretischem Wissen finden sich auf vielen queeren Großveranstaltungen wie das *Friends Fest* (ehemals *Ladyfest*), das *QuEar! – Das transtonale Ohrenfest, Fuzarka* oder auch bei den Workshopwochen des *tCSD (2012 und 2013)*. Nicht nur werden bei solchen Workshops inhaltliche Auseinandersetzungen geführt oder zu politischen Themen informiert, sondern oftmals werden zu unterschiedlichen Themen wie Siebdruck, Herstellung von Sexspielzeug aus gebrauchten Gegenständen, Tattooing, Queer-Tango, Stimme und Körpersprache für trans* Menschen, oder Gebärdensprache praktische Kompetenzen vermittelt.

Themen wie Geschlecht, Sexualität, Identität, Begehren, Körper und ein Fokus auf verschiedene Formen von Diskriminierung sowie die Adressierung von nicht cis-männlichem Publikum ist charakteristisch für solche Workshops. Diese Workshops zeichnen sich durch die Zielsetzung der Wissensvermittlung und den Abbau von Wissenshierarchien zu diesen Themen aus, wobei der informative Teil, dabei stets eng mit

89 Bei *Wigstöckel* ist das Team des *SO36* für Technik zuständig, das geschlechtlich divers ist.

den Ideen der gegenseitigen Bestärkung und der Sichtbarmachung marginalisierter Positionen verschränkt ist. Das Ziel der Bestärkung zeigt sich beispielsweise, wenn ein Workshop zu queeren Weiblichkeiten im *SilverFuture* angeboten wird und darin Kontakte ausgetauscht werden, um sich später ohne Workshopgebende weiter zu treffen, sich auszutauschen und zur Geschlechtsdarstellung von Weiblichkeiten in queeren Räumen zu ermutigen, da konventionelle Weiblichkeitsdarstellungen in den betrachteten Räumen soziale Repression erfahren.⁹⁰

Diese Verknüpfung von Bestärkung und Sichtbarmachung wird im Feld häufig mit Empowerment betitelt, ein Begriff, der mir in den vergangenen Jahren im Feld zunehmend begegnet ist.⁹¹ Dies lässt sich beispielsweise am Text auf der Website der *Sound-systems* finden. Mit ihren Soundworkshops geht es ihnen neben der praktischen Wissensvermittlung darum, sich als Frauen, Nicht-binär-identifizierte und trans* Personen gegenseitig zu bestärken (»encourage«) und in der männerdominierten Sound-Arbeitswelt sichtbarer zu werden, d.h. auch um die Umarbeitung von Hierarchien.⁹² Bei der Teilnahme an ähnlichen Workshops fällt mir insbesondere eine spezifische Art von Achtsamkeit auf, die dem imaginierten Basiskonsens folgt, wie zu Eingangs praktizierte Pronomenrunden, die Vermeidung der direkten vergeschlechtlichten Ansprache oder dem Abfragen der konsensuellen Zustimmung vor körperspezifischen Handlungen (wie z.B. beim Sport, Tanzen oder dem Erlernen bestimmter Werkzeuge). Der Basiskonsens zeigt sich auch in Ankündigungen, so wurde im Workshopprogramm des *tCSD 2013* für jede Veranstaltung ausgewiesen, ob sie offen für alle Geschlechter ist, oder ein bestimmtes Zielpublikum hat. Durch solche Praktiken wird das Verhältnis der sonst dominanten unsichtbaren Zweigeschlechtlichkeit und dem marginalen meist markiertem Nicht-Passen in die hegemoniale Geschlechtlichkeit umgekehrt. Damit wird an queere Diskurse der Aneignung und Bestärkung angeknüpft und solche vervielfältigt. Wie die Organisation und Mithilfe an queeren Events, ist meist auch das Anbieten solcher Workshops unentgeltlich (und nicht selten berichten die Workshopgebenden professionell aus ihrem Arbeitsbereich) oder wird lediglich um Spenden gebeten, um eventuell auftretende Unkosten (z.B. Raummiete) zu begleichen. Diese Praktiken der Wissensvermittlung sind ein wichtiger Bestandteil queerer Räume. Doch sie schaffen oder erhalten auch prekäre Positionen, denn der Anspruch der unbezahlten oder kaum bezahlten Arbeit erlaubt es kaum, mit solchen Praktiken eine finanzielle Absicherung zu erlangen.

Es hat sich gezeigt, dass die szene-interne Logik konkret Einschluss, Bestärkung, die Produktion solidarischer Netzwerke und den Abbau von Macht- und Wissenshierarchien anvisiert. Die Logik der Organisationsstruktur folgt damit nicht der hegemonialen Rationalitätslogik, sondern es entfaltet sich eine eigene Logik. So wird durch Workshops, wie der *Soundsystems* oder beim *Fuzarka Festival*, die Entstehung von Netzwerken explizit vorangetrieben. Es entstehen solidarische Netzwerke, deren Hierarchien möglichst flach gehalten werden, indem spezifisches Wissen geteilt und ausgetauscht wird und in welchen emotionale Arbeit eine hohen Stellenwert einnimmt. Emotionale Arbeit folgt

90 Siehe zur Hierarchisierung von Weiblichkeiten in queeren Räumen 4.1.2 sowie Fuchs (2009).

91 Siehe eine Auseinandersetzung mit Empowerment 4.2.3.

92 Siehe hierzu <http://www.soundsystems.com> (Zugriff 14.05.21).

hierbei jedoch gerade nicht der kapitalistischen Rationalitäts-, sondern der scene-internen Logik. Was die Organisationsstruktur in queeren Räumen von anderen ehrenamtlichen Strukturen unterscheidet, sind zusammengefasst vor allem die spezifische Art und Weise ihrer Durchführung. Zum Beispiel orientiert sich die Art und Weise solcher Workshops am imaginierten Basiskonsens und dem Non-profit-Gedanken. Letzterer bevorzugt die Bestärkung der Teilnehmenden der queeren Räume gegenüber der hegemonialen Rationalitätslogik. Die so entstehenden Netzwerke hat Esra vor Augen, wenn sie von Alternativen spricht, die ihr den Rücken stärken. »With those networks you can make your life stronger or so.« (Esra) Der Non-Profit-Gedanke und die betrachteten Praktiken gehören zum *Queering Economies*, das queere Räume stabilisiert und hervorbringt.

5.4.2.3 Struktureller Ausschluss und dessen Verhandlung

Diese Praktiken der unbezahlten Arbeit generieren nicht nur Bestärkung und Zusammenhalt, sondern führen sie auch zu Ausschlüssen und kontroversen Auseinandersetzungen. In queeren Räumen lässt sich durchaus in Prekarität über lange Zeiträume überleben, schwierig gestaltete sich das Überwinden von Prekarität.⁹³ Die Möglichkeiten dieses Überwindens sind auch in queeren Räumen ungleich verteilt und gestalten sich komplex, woran sich die Immanenz von struktureller Diskriminierung auch in diesen Organisationsstrukturen ablesen lässt. In einem Interview erzählt mir Beatriz, dass sie als Schwarze queere Frau aus einer brasilianischen Favela nach Berlin mit sehr geringen finanziellen Ressourcen gekommen ist. Beatriz kocht leidenschaftlich gerne und plant, sich im Berufsfeld der Gastronomie selbstständig zu machen. Daher wird sie oft angefragt, auf queeren Events unentgeltlich zu kochen. Doch um einen permanenten Aufenthaltstitel oder die Staatsbürgerschaft zu bekommen, ist sie auf versteuerte Arbeit angewiesen und muss ehrenamtliche Anfragen ablehnen.

»For me, it is sometimes complicated to deal with people who can not understand we have different backgrounds and that I have different needs [than the people who] grow up here and that sometimes I cannot necessarily do exactly [what] people expect or think I should be, I should do that because it would be politically better or something like this. But, that I should not do or that I could not do because than it is disturbing my visa or... that they don't understand that sometimes I need to do some stuff because I want to stay here. And then, when this kind of stuff happens, it's always horrible. [...] .and then sometimes there will be maybe some concert that people invite me to sell food and then ›ah, no, if it's commercial we cannot have you here! If you are a commercial person.‹ And I am the same person! Is the same festival, but no, if I am going to open that business, then it doesn't fit. So, I think ›Ok, if you think like this, its--‹ [shrinks].« (Beatriz)

Aufgrund ihrer sozial-strukturellen Positionierung kann sie nicht im gleichen Maß unbezahlt arbeiten, wie dies in queeren Räumen erwartet wird. Deutlich wird, wie stark diese Erwartung der unbezahlten Arbeit an queeren Veranstaltungen wirkmächtig ist und wie moralisch Praktiken der *Queering Economies* mit dem Non-profit-Gedanken aufgeladen sind. Weil sie nicht ehrenamtlich arbeiten will, wird Beatriz als »commercial

93 Siehe zum hier vorliegenden Verständnis von Prekarität 2.1.2.

person« bezeichnet und von der Veranstaltung eingeladen. Hier zeigt sich erneut deutlich das binäre Denkmuster des Non-profit-Gedanken und zudem die moralische Verurteilung von allen, die auf der Profit-Seite zu stehen scheinen. Beatriz hebt besonders hervor, dass der in queeren Räumen wirkende Non-profit-Gedanke und die daran geknüpfte Erwartung unbezahlter Arbeit unterschiedliche Auswirkungen auf verschiedene Subjektpositionen haben. Dieser Gedanke ist teilweise ignorant für verschiedene sozialstrukturelle Positionierungen und weniger privilegierte Positionen werden ausgeschlossen. Nicht alle Positionen können es sich leisten, unentgeltlich ihre Arbeit zur Verfügung zu stellen. In diesem Fall geben queere Räume Beatriz die Möglichkeit sich auszuprobieren und sich zu verwirklichen, denn sie wird häufig angefragt. Doch diese Möglichkeit ist begrenzt durch den Non-profit-Gedanken und wird ihr nicht offeriert, um aus der Prekarität tatsächlich herauszutreten. Praktiken der *Queering Economies* schaffen eine alternative Ökonomie, die jedoch auch dem imaginierten Basiskonsens widersprechende Effekte entfaltet.

Allerdings besteht oftmals die Bereitschaft in queeren Räumen, über solche Ausschlüsse zu verhandeln. Ob eine solche Bereitschaft vorhanden ist, kann von vielen Faktoren abhängen, wie z.B. vom Grund, Zeitpunkt, von vorhergehenden Diskussionen, der affektiven aufgeladenheit, der kritisierenden Person etc. Beatriz berichtete mir, wie sie nach mehreren solcher Ausschlüsse diese Problematik einer ehrenamtlichen Anfrage im Vorfeld einer Veranstaltung thematisierte. Im Organisationsteam, das sie angefragt hatte, führte Beatriz' Kritik zu einer langen Auseinandersetzung, die für Beatriz in diesem Fall ohne Erfolg ausging, denn sie durfte dennoch dort nicht verkaufen, wenn sie sich selbst Lohn zahlen wolle. Als ich sie zu einem späteren Zeitpunkt hinter ihrem Stand auf einer Lesung wieder treffe und danach frage, erzählt sie mir, dass ihre letzten Anfragen für andere Veranstaltungen mit der expliziten Bitte gestellt wurden, den Gewinn – so wie auch bei dem aktuellen Stand – zu behalten. Später traf ich sie auch bei einem queeren Festival, bei dem sie ebenso als »commercial person« eingeladen wurde, »völlig selbstverständlich«, wie Beatriz mir erzählte. Auch sollte es sich um unterschiedliche queere Netzwerke handeln, die genutzten queeren Räume sind die selben. Beatriz' Kritik war ermutigt von Diskussionen zum Thema rassifizierter Privilegierungen im Kontext der Diskussion über Rassismus und dem Sammelband *Beißreflexe* (l'Amour laLove 2017), der diese Diskussion aufgriff, eine Diskussion, die in den betrachteten Räumen sehr affektiv aufgeladen geführt wurde, teilweise noch immer anhält, weit über queere Räume hinaus auch im universitären Kontext und bis in die Massenmedien vorgedrungen war.⁹⁴ Im Zuge dieser Diskussion schien sich in einigen queeren Zusammenhängen die Haltung bezüglich unbezahlter Arbeit durch rassifizierte Subjekte verändert zu haben.

94 Siehe exemplarisch Berichte von *Deutschlandfunk*, *der Zeit* und der *Siegessäule* https://www.deutschlandfunkkultur.de/patsy-l-amour-lalove-beissreflexe-polemik-statt-kuehler.950.de.html?drum:article_id=392886, <https://www.zeit.de/2017/28/beissreflexe-essays-queer-identitaet-patsy-l-amour-lalove>, https://www.siegessaule.de/no_cache/newscomments/article/3296-queerfeministin-hengameh-ueber-beissreflexe-ein-unsolidarisches-buch.html (Zugriff 16.3.19). 6.2.2 betrachtet diese Konflikte.

Dieses Beispiel zeigt, dass queere Räume oftmals Orte der Auseinandersetzung sind. Sie sind von Hierarchisierungen durchzogen, was zu Kämpfen in und um die Räume führt. Die Vorstellung eines hierarchiefreien oder diskriminierungsfreien Raums stellt sich vor diesem Hintergrund als utopische Vorstellung dar. Es handelt sich jedoch um eine besondere Utopie, denn sie wirkt normativ und handlungsleitend in den betrachteten queeren Räumen. Dieses Beispiel zeigt aber auch, dass Aushandlungen um szeneninterne Normen zu Verschiebungen des imaginierten Basiskonsens führen können. In dem hier vorliegenden Fall stand diese Kritik an der Norm der unbezahlten Arbeit im Kontext einer bereits anhaltenden Debatte um Rassismus in queeren Räumen, die weiße Privilegien herausfordert. Beatriz' Kritik war folglich an aktuelle Debatten anschlussfähig. Ehrenamtliche Arbeit leisten zu können, liest sich im Kontext dieser Debatten als Privileg. Die Folgerung daraus für die betrachteten Räume war, dass Menschen, die von Rassismus betroffen sind und keine Kapazitäten für ehrenamtliche Arbeit haben, Gewinn erwirtschaften dürfen, der nicht wieder Aktivismus zugeführt wird, sondern bei den Personen selbst bleibt. Dem Non-profit-Gedanken wurde eine Fußnote angehängt. Solche Verhandlungen sind wichtige Bestandteile in der Produktion queerer Räume und begründen sich in der Wirksamkeit der Norm von Zugänglichkeit. Im beschriebenen Fall wurde die Kollision des Non-profit-Gedankens und der Norm der Zugänglichkeit verhandelt. Dass solche Debatten oftmals sehr affektiv geführt werden, scheint ein immer wiederkehrendes Phänomen zu sein, was nicht verwundert, wenn bedacht wird, dass es sich hierbei um Kämpfe unter den Bedingungen von Prekarität und Prekarsein handelt.

5.4.3 Praktiken des Neu-Kombinierens

Das *Queering Economies* ist nicht nur an der Organisationsstruktur ablesbar, sondern auch an der Einrichtung queerer Räume sichtbar. Nicht selten bestehen Einrichtung und Dekoration aus alten Möbeln, die redesignt werden, aus alten Gegenständen, Plastik und Holz, das wiederverwertet, umgestaltet oder zweckentfremdet wird. So ist etwa die queere Bar *SilverFuture* ein Potpourri aus verschiedenen Stilen, Epochen, Alt und Neu, Kunst und Müll. Das Möbiliar des *SilverFutures* ist zusammen gewürfelten, das Licht über der Bar kommt aus LEDs in alten Fahrradschläuchen und einzelne Lampenschirme bestehen aus lackierten Gardinen. Die Farbe Pink und Glitzer ist in allen Räumen auf der ein oder anderen Weise präsent. Hier und da hängen verschiedene Accessoires von den Wänden, wie rote Stöckelschuhe, 1-Euro-Spielzeug, alter Nippes, Nagellack, oder ein lebensgroßer Rochen aus Pappmasche in glitzerndem Blau. Eine Wand zielt ein Portrait von Audrey Hepburn mit Schnurrbart, seitlich hinter der Bar hängt Britney Spears collagiert mit fremden Kopf mit Bart (vermutlich Freddy Mercury) und auf der linken Wand neben der Bar ist ein altes Bettlaken getackert, auf dem mit schwarzen Linien eine Person in der Pose eine_r Superheld_in gezeichnet wurde, deren Geschlechtlichkeit jenseits der Zweigeschlechternorm zu verorten ist. Wer am Tresen sitzt, muss unweigerlich auch das Schild in pinken Ballonbuchstaben auffallen, auf dem steht: »Congratulations! You just left the heteronormative Sector!«. Diese Praktiken des Neu-Kombinierens rearrangieren alte und neue Elemente, spicken den Raum mit spezifischen Accessoires und queeren Ikonen.

Einen auf den ersten Blick doch recht anderen Stil – der jedoch auch vieles mit der Einrichtung der Queerbar gemeinsam hat – finde ich am *Wagenplatz Kanal* vor, als ich 2017 das queere *Fuzarka Festival* dort besuchte. Auffällig ist auch hier die Wiederverwendung zuvor bereits genutzter Gegenstände im neuen Kontext:

Links kam ein Bauwagen, der scheinbar die Küche war, denn es war eine selbstgebaute Spüle da und es stand ungespültes Geschirr und Küchenutensilien herum. Etwas weiter kam auf der linken Seite eine selbstgebaute Schaukel [...] weiter in Richtung Sound an einer Hütte (oder war es ein Bauwagen?) auf der rechten Seite vorbei bis zur Bühne, wo schon viele Leute standen oder auf Baumstümpfen, Stühlen oder ähnlichem saßen [...] Am Ende des Platzes auf der rechten Seite befand sich ein alter Imbisswagen [der als Bar umfunktioniert war] [...]. Alles [Getränke] auffällig billig [...]. Auf der rechten Seite neben der Imbissbar war eine Überdachung mit einer Leinwand [vermutlich ein gespanntes Lacken] darunter. Hier wurden offensichtlich die Filme gezeigt. [...] Alles war aus Holzresten (verschiedenes zusammen geflicktes Holz) offensichtlich selbst gebaut. [...] Rechts von der Filmvorführunterdachung war eine weitere Unterdachung, wo Beatriz und San standen und [...] Essen [aus großen Töpfen] verkauften. Davor, in Richtung Bühne waren drei kleine Stände aufgebaut mit Buttons, T-Shirts und Aufnehmern mit politischen Slogans und Motiven. [...] [Obwohl alles draußen war,] stand die Couch auf einem Teppich, was mir aber erst später auffiel, als ich einen Aschenbecher suchte. Aschenbecher waren leere Dosen, die an Pfählen der Überdachungsstrukturen angebunden waren. Von hier aus sahen wir auch die Bühne.

Was beide, das *SilverFuture* und den *Wagenplatz* vereinen – auch wenn sie auf den ersten Blick unterschiedlich wirken mögen – ist die Wiederverwertung, Neugestaltung oder Kombination von verschiedenen Materialien, Stoffen, oder auch Möbelstücken. Mein erster Gedanke hierzu: ergibt sich dies denn nicht notwendig aus dem Mangel an finanziellen Mitteln? Noch sehr gut ist mir selbst in Erinnerung, wie meine Mutter mit uns Kindern zum Sperrmüll der Nachbardörfer fuhr, um dort den neuen Kleiderschrank zu suchen. Zuhause wurden die schönsten gefundenen Stücke sorgfältig repariert, abgebeizt, oft auch neulackiert, überarbeitet und verschönert, so dass die Nachbarin sie nicht wiedererkannte. Sicherlich handelt es sich um eine klassenspezifische Praktik, denn sich einen neuen Schrank zu kaufen, wäre für uns außerhalb des Möglichen gewesen. Und doch kann ich nicht leugnen, dass das Herumwühlen und Stöbern im Sperrmüll der Anderen ebenso stets mit einer gewissen Leidenschaft verbunden war, ein altes Original wieder aufleben zu lassen, eine stolze Leidenschaft meiner Mutter, die mir als Kind einerseits unangenehm war, andererseits bis heute in mir weiterlebt.

Umgestaltetes Bild von Audrey Hepburn im *SilverFuture*

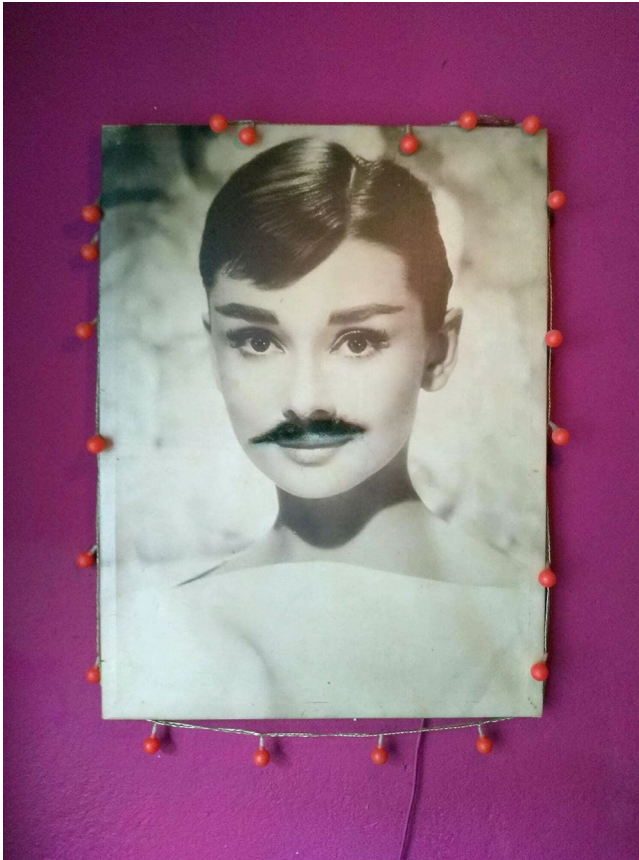


Foto: Esto Mader

Ähnliche Erinnerungen schildert auch Evangeline Heiliger in ihrem Artikel *Queer Economies* und schlägt vor, eben solche Praktiken des »Trashpicking«, »marked as ›outside‹ wage-earning capitalism« nicht nur als Überlebensstrategie, sondern als einen Teil eines Clusters ökonomischer Aktivitäten zu fassen, als queere Ökonomie (2015: 199). Nicht wird versucht, zu verstecken, dass es sich zum Großteil aus bereits weggeworfenen Gegenständen handelt, die umfunktioniert wurden, nicht wird versucht, die Armut zu leugnen. Es ist nicht die finanzielle Notwendigkeit, die eine tragende Kraft in diesen Praktiken darstellt. Bei Betrachtung der queeren Räume bekommt mein noch immer anhaltendes Begehren, vielleicht ein ungeahntes Juwel im Sperrmüll zu finden, eine viel wichtigere Bedeutung. An ebenjenem Begehren knüpfen diese Praktiken an, denn Müll wird zur Kunst und zur spezifischen Ästhetik. Das Müllsammeln und Neuverknüpfen ist nicht einfach eine Notwendigkeit, sondern Teil eines Lifestyles und einer Imageproduktion und verkörpert den Non-profit-Gedanken.

Es lässt sich eine ähnliche Ästhetik in verschiedenen queeren Räumen finden, die für das geübte Auge einen offensichtlichen Wiedererkennungswert hat. An der Ästhetik der *Raumerweiterungshalle* zeigt sich dies par excellence. Die Raumerweiterungshalle aus der ehemaligen DDR wird für queere Veranstaltungen umgenutzt, der Garten ausgestattet mit eigenwilligen Sitzgelegenheiten, ihre Außenwand verziert mit aufgeklebten Buchstaben in verschiedenen Farben, Größen, mit und ohne Glitzer. Der Stil lässt sich als trashiger Potpourri-Stil beschreiben und dekoriert durch Glitzer, Pink und Kitsch. Auch in anderen Räumen finde ich diese Ästhetik wie z. B. im *f.a.q.* und dem *Tante Horst* (geschlossen 2016): umfunktionierte, wiederverwendete Materialien und Gegenstände gemischt mit kitschigen und politisch-plakativen Elementen. Diese Praktiken pendeln zwischen Kritik und Würdigung von Popkultur. Praktiken des Neu-Kombinierens schaffen eine Zitiertweise, die mit Trash, Glitzer, grelles Pink und insbesondere queerer Symbole, Ikonen und Codes eine queere Ästhetik entfalten.

Die Nähe zur DIY-Kultur (Do-it-yourself) ist hierbei naheliegend. DIY sind nicht-kommerzielle, selbstorganisierte Formen kultureller Betätigungen (Ommert 2016: 28) und weist Affinitäten zum Punk auf, aber auch zu »green radicalism, direct action politics« und kann als eine Art Gegenkultur beschrieben werden (McKay 1998: 2, zit. n. Ommert 2026: 28). In den 1990er Jahren machten sich die Riot Grrrls solche DIY-Praktiken⁹⁵ – deren Wurzeln durchaus in Protestkulturen Jahrzehnte weiter zurück liegen dürften – zu eigen und tragen sie in feministische Kontexte, um selbst fähig zu sein, sub-kulturellen Raum zu produzieren sowie Gender und die hegemoniale Geschlechterordnung herauszufordern (vgl. Downes 2012: 204). Denn die Produktion des eigenen Raums, die eigene Kulturproduktion, eröffnet die Möglichkeit mehr über das eigene Leben bestimmen zu können. Sicherlich war dieser Faktor damals auch für meine Mutter wichtig – sich selbst Raum zu schaffen. Zugleich kann das Wiederverwerten auch als Ablehnung passiven Konsumierens gelesen werden und stellt dem die aktive Produktion entgegen. Julia Downes deutet diese Praktiken in ihrer Studie als eine Antwort auf die Marginalisierung der Frauen im männlich dominierten, britischen Punk (vgl. Downes 2012). In den betrachteten queeren Räumen wirkt der Einfluss der Riot Grrrls folglich sichtlich nach.

Mit Michel de Certeau können diese Praktiken des Neu-Kombinierens als Aneignung verstanden werden, als Prozesse des Verknüpfens, Brechens, Umdeutens, Rekontextualisierens, Dinge-hinzufügens oder -weglassens (vgl. Certeau 1988: 15). Es wird nichts neu gekauft, womit sich dem Konsumdiktat entzogen wird. Stattdessen fordern diese Praktiken ökonomische Verwertungslogiken heraus, es wird kein Mehrwert im Marxschen Sinne produziert, (es handelt sich schließlich nicht um Waren, die nach der Zuführung von Arbeitskraft auf den Markt verkauft werden), sondern entsteht ein Gebrauchswert für einen gewissen Personenkreis. Die Wertproduktion findet vielmehr auf der kulturellen Ebene statt. Hegemoniale Normen werden zu Gunsten eigener Interessen und Regeln herausgefordert. Damit verkörpern solche Aneignungs- und Neugestaltungspraktiken den Non-profit-Gedanken und geben dem Material eine neue Bedeutung. Das was der Kapitalismus ausstößt, wird sich zu eigen gemacht, umgewertet und generiert dar-

95 Siehe zu Riotgrrrl und DIY-Feminismus Doreen Piano (2003).

über eine eigene Ästhetik. Die Produktion einer queeren Ästhetik wirkt für queere Räume identitätsstiftend, denn sie gibt ihnen einen wiedererkennbaren Charakter.

5.4.4 Das Haarschneiden und die respektvolle Intimität

Ein weiteres Beispiel solcher spezifischen Praktiken, die queere Räume mithervorbringen und die Teil der *Queering Economies* sind, ist das Haarschneiden. Es hebt sich von anderen Arbeiten im queeren Raum ab, denn während andere Arbeiten unentgeltlich verrichtet werden, scheint es zum Haarschneiden dazuzugehören, dass Gewinn erzielt wird, auch wenn dieser nur gering ausfällt.⁹⁶ Anders als andere unbezahlte Arbeit, wird das Haarschneiden als Dienstleistung anerkannt, was zwar dem Non-profit-Gedanken zu widersprechen scheint, jedoch Heteronormativität ins Visier nimmt. Die nähere Betrachtung des Angebots und der Umgang untereinander zeigt das Zuwiderlaufen entgegen der hegemonialen Rationalitätslogik.

Dieser angebotene Service findet öffentlich auf queeren Partys, in Cafés, Bars oder Festivals statt, und auch wird es von denselben Menschen bei sich Zuhause oder andernorts im Privaten angeboten. Auf Partys wird meist ein Tisch und ein (Bar-)Hocker in einem ruhigen Bereich am Rand der Veranstaltung platziert. Die Besucher_innen können sich auf einer Warteliste eintragen und erhalten nach einem kurzen Gespräch den gewünschten Haarschnitt. Manchmal ergeben sich daraus weitere Termine, die in den privaten Räumen stattfinden. Im Laufe meiner Studie sind mir drei Leute begegnet, die regelmäßig Haare schneiden, alle drei in öffentlichen sowie privaten Räumen und alle machen auf mich einen professionellen Eindruck. In einzelnen Gesprächen erfahre ich auch, dass sich zumindest zwei von ihnen abgesprochen haben, um sich nicht in die Queere hinsichtlich ihres Zielpublikums zu kommen. Es wurde folglich sichergestellt, dass kein Wettbewerb vorliegt, denn sie haben sich jeweils unterschiedlich spezialisiert: Während eine Person vor allem mit der Schere arbeitet (und bei Bedarf auch Make Up anbietet), hat die andere sich auf das – teilweise auch kunstvolle – Rasieren spezialisiert. Die dritte Person wählte ein regelmäßiges Format in einem queeren Café und bietet ein ganzes Paket verschiedener Dienstleistungen an, die beispielsweise Augenbrauenzupfen oder Kaffeesatzlesen beinhalten.

Trotz der Unterschiede lassen sich zwei entscheidende Gemeinsamkeiten herausarbeiten, vor allem in der Art und Weise, die eine Sitzung kennzeichnen. **Erstens** erfolgt das Haarschneiden stets auf Spendenbasis, d.h. der Kund_in entscheidet selbst über den Preis und hat nicht selten die Möglichkeit ungesehen etwas in eine Spendenbox zu geben. Teilweise wird auch eine Preisempfehlung ausgesprochen, diese aber durch Absprache an die finanzielle Situation der Person verhandelt. Gezielt wird damit versucht, sozialen Ausgleich durch solche Praktiken zu schaffen. **Zweitens** dauert das Haarschneiden in queeren Räumen durchschnittlich länger als in professionellen Salons der gleichen Preisklasse d.h. des unteren Preissegments. Es wird sich viel Zeit für lange Gespräche und emotionale Unterstützung genommen, was bereits mit dem Wunsch nach einer Frisur beginnen kann, um einen bestimmten Geschlechtsausdruck zu unterstreichen. Eine Sitzung im geschlossenen, privaten Raum, was unter vier

96 Siehe ein Beispiel zum Haarschneiden Seeck (2021: 104–117).

Augen vollzogen wird, kann sich sogar über zwei, drei oder vier Stunden erstrecken, was begleitet wird von entsprechend längeren Gesprächen. Als ich auf einer Party auf einem Hocker sitze, fällt mir auf, dass mich die schneidende Person zu Anfangs fragt, ob Berührung ok ist »Darf ich dein Ohr kurz weghalten?« »Ist es ok, wenn ich deinen Kopf berühre, um ihn zu drehen?« und auch, Formulierungen gewählt werden, die den Kund_in möglichst nicht mit Zuschreibungen belegen. Ich muss mich nicht rechtfertigen, einen Möbelschnitt zu bestellen und werde nicht missgundert. Als ich auf einer queeren Party nach Gründen fragte, warum sich die Besucher_innen gerade hier die Haare schneiden lassen, bekam ich Begründungen wie »wo anderes könnte ich es mir nicht leisten«, »hier ist es viel netter, ich mag die Atmosphäre« und »hier bekomme ich es so, wie ich will«. Damit wird zwar keine Kapitalismuskritik expliziert, wenngleich dürfte nicht selten eine finanziell instabile Situation einen Grund abgeben. Das Ziel der sozialen Teilhabe an diesen Räumen kommt folglich eine wichtige Bedeutung zu. Im Gespräch erzählt mir zudem die haarschneidende Person, dass sich die Kund_innen hier wohl fühlen. Viele Geschichten bekommt er_sie zu hören, von Homo- oder Transfeindlichkeit in anderen Friseursalons, von unverschämten oder respektlosen Friseur_innen, welche die sich dem Haarschneiden verweigern, weil sie mit dem Geschlechtsausdruck der Kund_in nicht d'accord gehen oder welche, die unangenehme, neugierige und grenzüberschreitende Fragen stellen. Dagegen erzählten mir Interviewte von einer spezifischen Atmosphäre, in der sie sich wohl fühlen (vgl. 6.1.1).

Die Achtsamkeit bezüglich sozialer Ungleichheit, der geschlechtlichen Ansprache, verschiedener Identitäten und körperlicher Grenzen ist in herkömmlichen Friseursalons so nicht erwartbar. Die hier beschriebene Umgangsweise lässt sich als respektvolle Intimität verstehen. In Gesprächen mit Personen, die sich gerade, oder auf anderen Partys, von der gleichen Person ihre Haare schneiden lassen, höre ich folglich Gründe, die mit den Gemeinsamkeiten des Umgangs untereinander verknüpft sind. In queeren Räumen wird eine den heteronormativen Vorstellungen verwehrende Intimität gegenüber Effizienz und Gewinnerwirtschaftung bevorzugt. Zur respektvollen Intimität gehört nicht nur das (unbewusste) Wissen über szenespezifische Normen, allen voran die Kritik an Heteronormativität, das heißt die Erwartung, sich weniger erklären zu müssen. Auch ist hierbei die Erwartung eines geteilten imaginierten Basiskonsens nicht zu verachten, denn dieser kann zum Gefühl verstanden zu werden, beitragen. Dieser Service wird insbesondere von Menschen genutzt, die Geschlechterrollen jenseits der Zweigeschlechternorm performen. Noch immer gibt es Friseursalons, die die Heteronormativität aktiv verstärken, indem sie geschlechtsspezifische preisliche Unterschiede machen, und sogar lassen sich noch immer reine Männer oder Frauen-Salons finden. Es ist naheliegend, dass zu den Friseur_innen in queeren Räumen viele gehen, weil sie dort nicht angehalten werden, in die Geschlechternormen zu passen. Insbesondere Menschen jenseits der Heteronormativität oder Zweigeschlechternorm laufen Gefahr, unangenehme Situationen in regulären Haarschneide-Salons zu erleben. Beim Haarschneiden im queeren Raum geht es nicht nur um die Dienstleistung an sich, sondern auch darum, sich im eigenen Nicht-Passen in hegemoniale Normen verstanden zu fühlen. Es geht daher darum, sich im Zuge eines solchen durchaus intimen Ereignisses in die Obhut einer gewählten Person zu begeben, von der erwartet wird, die eigene Lebensrealität nachvollziehen zu können bzw. nicht abzuwerten oder diesbezüglich irritierte Fragen zu stellen.

Obwohl die Praktik des Haareschneidens auf dem ersten Blick dem Non-profit-Gedanken widerspricht, reiht sie sich doch ein in die Logik der *Queering Economies*. Das Haareschneiden gilt hierbei als Dienstleistung und wird nicht als Teil der Organisationsstruktur, die auf Basis unbezahlter Arbeit fußt, betrachtet. Hier wird kein Widerspruch gesehen etwa zu der Forderung unbezahlt zu kochen. Diese Praktik wird trotz privater Einnahmen gerechtfertigt. Dass sie einen Bruch mit der hegemonialen Rationalitätslogik darstellt, zeigte sich einerseits an der Art und Weise des zeitaufwendigen auf Spenden basierenden Angebots. Diese Art und Weise wird in den betrachteten Räumen als Kritik an Klassismus und Kapitalismus verstanden und entfaltet aufgrund des zeitlichen Aufwands sowie der wettbewerbsvermeidender Absprachen eine eigene Logik. Andererseits lässt sich der Bruch mit der Rationalitätslogik auch ablesen an der Produktion der respektvollen Intimität entlang szenen-interner Heteronormativitätskritik. Diese Atmosphäre stellt Gefühle von Schutz vor Verletzungen her, folglich wird mit ihrer Produktion nicht Rationalität sondern Gefühle priorisiert. Der Gewinn dieser Praktiken ist folglich vor allem emotional. In diesem Sinne adressiert das *Queering Economies* soziale Teilhabe und Sicherheit vor Verletzungen für die Teilhabenden dieser Räume.

5.4.5 Kollektive Handlungsfähigkeit in den *Queering Economies*

In den betrachteten queeren Räumen lassen sich kollektive Praktiken von Un_Bestimmtheit finden, die ich unter den Begriff »*Queering Economies*« fasse. Es erfüllt die drei zu anfangs angeführten Kriterien alternativer Ökonomien, wie sie von Gibson-Graham ausgearbeitet wurden (2006: xii). Die betrachteten Praktiken zielen auf die Herstellung von solidarischen Netzwerken, die anders als herkömmliche Tauschbeziehungen funktionieren. Die Organisationsstruktur dieser Räume lebt von unbezahlter Arbeit, die den potenziellen Gewinn in die queeren Räume rückführt, d.h., es findet eine andere Form von Arbeit und Kompensation sowie eine Umverteilung von Mehrwert statt. Zudem kann die emotionale Arbeit einen Gewinn auf der Gefühlsebene erbringen. Durch die materielle Umgestaltung wird der Raum auch auf materieller Ebene angeeignet und Bedeutung neu und anders produziert. Engel hebt hervor, dass *Queering Economies* als alternative ökonomische Praxen – anders als kapitalistische Wirtschaftsprozesse der Kapitalakkumulation – nicht auf hierarchisierenden Differenzierungen, Ausschlüssen oder Unterordnungen beruhen, sondern es vielmehr darum gehe, »den erwirtschafteten Mehrwert kollektiv einzusetzen, um gemeinschaftliche Lebensformen zu fördern« (2009: 157).⁹⁷ Ebenjenes von Engel formulierte Streben lässt sich in meinem Feld finden. Die vorgefundenen Praktiken verknüpfen verschiedene Ideen, Materialien und Normen anders als in hegemonialen Vorstellungen üblich. Dieses Anders-Verknüpfen findet sich in der Organisationsstruktur, wenn das Brechen mit Wissenshierarchien und hegemonialer Ver-geschlechtlichung gegenüber Effizienz oder Professionalisierung bevorzugt wird. Es ist im Zusammenbringen von verschiedenen Materialien mit queeren Symbolen und Codes zu finden. Mit Mignolo stellen diese Praktiken ein »delinking« dar, das zum »de-colonial epistemic shift« beitragen könnte, denn diese Praktiken folgen anderen Prinzipien von

97 Engel richtet ihren Blick vor allem auf Ambiguitäten von Alltagspraxen und VerUneindeutigungen, in welchen sie widerständige Potenziale verortet (2002, 2009).

Wissen und Verstehen als den hegemonialen (vgl. Mignolo 2007: 453). Das *Queering Economies* zerteilt herkömmliche hegemoniale Verbindungen und stellt neue Kombinationen her, so dass etwas Neues, Anderes, Nicht-Hegemoniales entsteht. Mit Barad lassen sich diese Materialien, Codes, Symbole, Normen und Praktiken auch als Phänomene fassen, die sich anders hervorbringen, die diffraktieren und in dieser Dynamik den Raum als queeren hervorbringen. In diesem Produktionsprozess von scene-spezifischen Räumen mit eigener Logik, d.h. im Prozess der *Queering Economies*, ist kollektive Handlungsfähigkeit mit transformativem Potenzial verortet.

Diese Praktiken produzieren eine spezifische ökonomische und affektiv-ästhetische Logik⁹⁸, die scene-internen Normen folgt. Sie erzeugt respektvolle Intimität und gibt den Subjekten die Möglichkeit, Schutz vor Verletzungen zu suchen. Die gegenseitige Bestärkung und emotionale Unterstützung nimmt in der Herstellung von Sicherheitsgefühlen eine wichtige Rolle ein und wird gegenüber Effizienz, Gewinnorientierung und Konkurrenz priorisiert. Das *Queering Economies* stellt eine Verknüpfung von Praktiken und Materialität dar, die den Raum als einen queeren Raum hervorbringt. Diese Verschränkung basiert auf dem gemeinsamen Non-Profit-Gedanken, bringt eine eigenwillige Nutzung von Materialität und das *Queering* von Wissenshierarchien hervor und lässt Netzwerke entstehen. Mit Mignolo stellen diese Praktiken Beziehungen zwischen Subjekten, neue Wissensordnungen und Subjektivitäten her, was ebenjenes *Delinking* auszeichnet (vgl. Mignolo 2007: 487). Die queere Raumproduktion schafft Lebensraum für diejenigen, die sich sonst in der Zone der Verworfenheit befinden. Sie folgt dem imaginierten Basiskonsens, der sich vor allem gegen Heteronormativität und Diskriminierung wendet. Diese spezifische Taktik stellt der hegemonialen Rationalitätslogik vor allem Teilhabe und Sicherheit entgegen.

Am Beispiel von Beatriz hat sich gezeigt, wie der imaginierte Basiskonsens auch gegenüber verschiedenen sozial-strukturellen Positionierungen ignorant sein kann und zu Ausschlüssen führt, die nicht gewollt sind. Dies widerspricht Engels Forderung einer alternativen Ökonomie, da die *Queering Economies* insbesondere davon gezeichnet sein sollen, keine Hierarchisierungen zu produzieren. Fraglich bleibt, ob dieses Streben erfüllbar ist oder ob Engels Ausführungen eine Utopie bleiben. Denn es hat sich gezeigt: Auch der Versuch des *Queerings* von Ökonomie in queeren Räumen ist gekennzeichnet von Hierarchisierungen und Ausschlüssen. Jedoch bleibt dies im queeren Raum nicht unverhandelt – diese Aushandlungen sind ein wesentlicher Charakterzug der betrachteten Räume. Queer sind solche alternativen Ökonomien nicht nur, weil sie im queeren Raum stattfinden oder von queeren Subjekten verhandelt werden, sondern weil sie sich speisen aus einem Begehren nach Transformation hin zu Lebenszusammenhängen, die quer zu hegemonialen Normativitäten stehen. Die Suche nach alternativen Ökonomien spielt mit Bedeutungen und produziert hierbei eine ganz spezifische Ästhetik und affektive Atmosphäre, die dem imaginierten Basiskonsens folgen und so eine eigene ästhetisch-affektive Logik bilden. Als eine entscheidende Charakteristik stellt sich in den betrachteten queeren Räumen die respektvolle Intimität dar, eine Achtsamkeit bezüg-

98 Certeau spricht von einer ästhetisch-emotionalen Logik und mein Begriff lehnt sich daran an. Krönert fasst Certeaus Gedanken präzise zusammen (vgl. 2008: 52).

lich identitärer und geschlechtlicher Differenzen, die zugleich Diversität bestärken will und vorherige Verwundungen helfen soll zu heilen.

Schnell wird klar, dass die in der vorliegenden Arbeit vollzogene Konzeptualisierung von Praktiken nicht trennscharf sein kann, die Grenzen verlaufen unscharf und die stattfindenden Prozesse intra-agieren miteinander: *Queering Economies* und *Queering Space* bedingen sich gegenseitig, folgen letztendlich dem imaginierten Basiskonsens und bringen gemeinsam eine spezifische affektiv-ästhetische Logik hervor. Folglich bringen auch die in diesem Teilkapitel beschriebenen Praktiken den queeren Raum hervor und sind in diesem Sinne auch *Queering Space*-Praktiken. Beide Praktiken können als Taktiken im Sinne Certeaus verstanden werden. Ihnen ist gemein, dass sie den Raum auf eine spezifische Weise transformieren, und zwar als eine Alternative zum hegemonialen Diskurs. Auch sie stellen eine Taktik dar, um mit dem Prekärsein der Subjekte und auftretender Prekarität zu leben.

In der Produktion der alternativen Ökonomie verortet sich kollektive Handlungsfähigkeit. Diese alternative Ökonomie kann nicht durch die Praktiken einzelner Subjekte allein entstehen, denn sie ist angewiesen auf Verschränkungen verschiedener Praktiken und Materialitäten, die durch eine gemeinsame affektiv-ästhetische Logik verbunden sind. Diese Logik materialisiert sich im queeren Raum. Die Produktion kollektiver Handlungsfähigkeit im *Queering Economies* ist angewiesen auf die spezifische Affekt- und Gefühlsproduktion: die emotionale Unterstützung, die erlebt wird und die sich in der Atmosphäre der respektvollen Intimität widerspiegelt. Diese Praktiken erschaffen mit dieser Logik eine scene-interne Bestimmtheit, die der Bestimmtheit der Rationalitätslogik im hegemonialen Diskurs zuwiderläuft, also eine Bestimmtheit darüber, wer auf welche Art teilnehmen kann, wer und was in diesen Räumen sichtbar wird, welche Praktiken willkommen sind und welche Atmosphäre erwünscht ist, folglich Bestimmtheit über Teilhabe, Sicherheit und Sichtbarkeit. *Queering Economies* sind Praktiken von Un_Bestimmtheit – nicht nur, weil sich ihre Subjekte in der Zone der Unbewohnbarkeit bewegen, sondern auch, weil sie für die diejenigen Bestimmtheit schaffen wollen, die sonst in Unbestimmtheit existieren. Sie schaffen für die betrachteten Räume eine eigene Bestimmtheit, die auch hegemoniale Normen inkorporiert und auf die sozio-ontologische Un_Bestimmtheit der Teilhabenden dieser Räume reagiert. Durch ihre Überschreitung der hegemonialen Norm von Rationalität tragen diese verknüpften Praktiken transformatives Potenzial in sich und eröffnen kollektive Handlungsfähigkeit. Sie bringen den Raum anders hervor, sie transformieren ihn mittels eigener Logik. Diese Praktiken stellen damit eine Antwort nicht nur auf ein spezifisches Prekärsein dar, sondern auch auf Prekarität und Prekarisierung.

Im Gegensatz zur gefühlten (vgl. 4) entsteht die kollektive Handlungsfähigkeit zwar nicht daraus, mit Fehlanrufungen zu taktieren, jedoch kann sie im Prozess der Raumaneignung sowie der Produktion eines spezifisch queeren Raumes und damit einhergehender Gegendiskurse lokalisiert werden. Kollektive Handlungsfähigkeit verortet sich in kollektiven Praktiken von Un_Bestimmtheit. Diese kollektiven Praktiken lese ich ebenso als Taktiken, um mit der sozio-ontologischen Un_Bestimmtheit und damit einhergehenden Fehlanrufungen umzugehen – jedoch kollektiv. Die Produktion eigener, spezifischer, kollektiver Räume bzw. scene-interne Organisations- und Netzwerkstrukturen eröffnet Möglichkeiten, um mit Fehlanrufungen umzugehen. Kollektive Praktiken der

Un_Bestimmtheit verkörpern den Basiskonsens und produzieren darüber eine die Praktiken verbindende spezifische affektiv-ästhetische Logik. Letztendlich durchdringt diese Logik affektiv vermittelt die betrachteten queeren Räume. Das analytische Folgen der Bedingungen der hierbei entstehenden Atmosphäre gibt mir Aufschluss über die komplexe Konstellation und die zugehörigen Phänomene, aus denen die kollektive Handlungsfähigkeit im Prozess der Raumherstellung hervorgeht. Diese Dynamik aus materiellen und nicht-materiellen Phänomenen, – welche affektiv-ästhetisch und dem Non-Profit-Gedanken folgend verbunden sind, – bildet den Nährboden für diese Form von Handlungsfähigkeit in queeren Räumen.

6 Versammelte Körper¹

Die Betrachtung verschiedener Praktiken von Un_Bestimmtheit hat wiederholt darauf gedeutet, dass Affekte und Gefühle in der Produktion von Handlungsfähigkeit wirken. Zum Beispiel können affektives Empowerment oder die Erweiterung von Zukunftsan-tizipation eine Grundlage für gefühlte Handlungsfähigkeit darstellen (vgl. 4.2) oder so können sich kollektive Praktiken von Un_Bestimmtheit einer affektiv-ästhetischen Logik folgend verbinden (vgl. 5.4). Für ein differenzierteres Verständnis über die Rolle von Affekten stehen diese nun im Fokus. Insbesondere rückt dieses Kapitel die Affektproduktion für die Entstehung von Handlungsfähigkeit ins Zentrum. Während das 4. Kapitel die Perspektive der Subjekte in den Mittelpunkt stellte und das 5. Kapitel auf die Raumbene blickte, hebt sich diese Trennung im 6. Kapitel nun auf, da sich die Affektebene einer Trennung dieser Ebenen verwehrt. Der Blick auf Affekte versteht sich als Fokus auf Verschränkungen und Relationen. Denn nicht werden Entitäten betrachtet, sondern das Dazwischen, wie es sich in einer Momentaufnahme verhält.

Dieses Kapitel kommt zum Schluss, dass sich Affekte in den betrachteten Räumen widersprüchlich zeigen. Auf der einen Seite können Affekte einen verbindenden Effekt für die Praktiken im queeren Raum haben, wenn – wie sich zeigen wird – eine Atmosphäre von Sicherheit entsteht. Auf der anderen Seite können die zugleich entstehenden ausschließenden Effekte affektiv vermittelt und körperlich empfunden werden. Die Rolle von Affekten wird dann aus Sicht der Teilhabenden dieser Räume als repressiv beschrieben. Kollektive Praktiken stoßen sich in diesem Falle ab, d.h., eine solche Empfindung der Atmosphäre lädt nicht zu ähnlichen Praktiken ein. Stoßen sich Phänomene ab, kann die Dynamik in ihre Bestandteile zerfallen und ermöglicht neue Konstellationen. Die Entstehung von Handlungsfähigkeit mit transformativem Potenzial in Praktiken von Un_Bestimmtheit ist weder auf der einen noch auf der anderen Seite allein, d.h. weder in der verbindenden noch in der abstoßenden Wirkung von Affekten, lokalisiert. Es ist der Prozess der Affektproduktion, der Potenzial für Transformationen in kontingente Richtungen beherbergt. Handlungsfähigkeit – kollektive wie gefühlte – kann im Vollzug der Affektproduktion queerer Räume entstehen. Doch es ist die spezifische Form der kollektiven Handlungsfähigkeit, die auf verbindende Effekte angewiesen ist. Ob sich

1 Dieses Kapitel weist inhaltliche Ähnlichkeit mit meiner Veröffentlichung Mader (2022) auf.

das Potenzial hin zu Transformationen realisiert, die die Lebensmöglichkeiten marginalisierter Subjekte erweitern, hängt von verschiedenen Phänomenen ab – wie sich zeigen wird, von entstehenden Aushandlungen und deren Affektproduktion.

Im Folgenden betrachte ich erstens die Rolle von Affekten für Handlungsfähigkeit in Safer Spaces (6.1), d.h. in geschlossenen oder halb-öffentlichen Räumen, und frage nach der Produktion von Sicherheit und nach damit einhergehenden Widersprüchen, da diesem Thema eine spezifische Relevanz im Feld zukommt. Zweitens wird die Rolle von Affekten rund um den *Transgenialen CSD*, d.h. in einem temporären öffentlichen queeren Raum, während des Demonstrationzugs und für die Aushandlungen um dieses Event in den Blick genommen (6.2). Drittens beleuchtet dieses Kapitel affektive Praktiken auf queeren Partys, d.h. in halb-öffentlichen queeren Räumen, die scheinbar intentional Gefühle bearbeiten (6.3) und schließt mit Rückschlüssen auf die Rolle von Affekten für Handlungsfähigkeit.

6.1 Atmosphäre der Sicherheit in Safer Spaces

Das nun folgende Teilkapitel betrachtet die Produktion einer sicheren Atmosphäre in Safer Spaces und deren Effekte für die Herstellung von Handlungsfähigkeit. Im Abschnitt 6.1.1 folge ich den Spuren des Zuhause-Effektes, dessen Produktion die Teilhabenden dieser Räume als verbindend, bestärkend, vertraut und sichernd wahrnehmen. Jedoch führt die Herstellung dieser verbindenden Effekte zugleich auch zu Ausschlüssen, die nicht im Sinne des imaginierten Basiskonsenses (vgl. 5.2) stattfinden und oft unbemerkte und vor allem nicht intentional vollzogene Ausschlüsse von Subjekten darstellen, für die diese Räume ein Zuhause sein sollen. Diese affektiven Ausschlüsse betrachte ich in 6.1.2.

Zwar sind die betrachteten Safer Spaces öffentlich zugänglich, jedoch sind nicht alle Menschen darin gleich willkommen. Die Herstellung von Safer Spaces trennt diesen Raum vom hegemonialen Raum, um Sicherheit herzustellen und reproduziert nicht nur die Unsichtbarkeit des Queeren im hegemonialen Raum, auch stellt sie eine Grenzziehung dar. Die Widersprüche von Inklusion und Exklusion, von Un_Sichtbarkeit und Un_Sicherheit ist dem Safer Space intrinsisch.² Die Sicherheit des einen Subjekts kann die Unsicherheit des anderen bedeuten oder so hat Produktion von Sicherheit auch soziale Repression zur Folge. Diese Widersprüche zeigen sich auch auf der affektiven Ebene, wenn einerseits Gefühle von Sicherheit und andererseits Ausschlüsse

2 In den vergangenen Jahren kam es insbesondere an US-amerikanischen Campussen, aber auch an deutschen Universitäten (z.B. an der Humboldt Universität zu Berlin) zu weitläufigen Diskussionen um das Konzept des Safer Space. Die Diskussion um das Klassenzimmer als Safer Space geht im nord-amerikanischen Kontext bereits bis in die 1960er Jahre zurück (vgl. The Roestone Collective 2014: 1354) und aktualisierte sich im Zusammenhang mit Diskussionen der kulturellen Aneignung und Trigger-Warnungen in den Jahren während meiner Feldarbeit. Die vorliegende Arbeit konzentriert sich jedoch nicht auf Klassenzimmer oder die Frage nach der Notwendigkeit von Rückzugsräumen und was darin Thema sein darf. Siehe exemplarisch verschiedene Positionen zur aktuellen Klassenzimmer als Safe Space Diskussion: Byron (2017), Ziv (2018). Siehe auch den Sammelband Lackey (2018).

affektiv vermittelt werden. Der hier zugrundeliegende Blick darauf zeigt, wie in queeren Räumen gefühlte sowie kollektive Handlungsfähigkeit durch diese Abgrenzung und innerhalb dieser Spannungen entsteht. Die Produktion von kollektiver Handlungsfähigkeit in Praktiken von Un_Bestimmtheit in Safer Spaces entsteht im Spannungsfeld von Sicherheit, Teilhabe und Sichtbarkeit. Ein wichtiges Ergebnis der Betrachtung von Safer Spaces ist, dass die Produktion von Sicherheit in diesen Räumen angestrebt wird, diese aber oftmals begleitet wird von (affektiv vermittelten) Ausschlüssen, die dem Basiskonvens zuwiderlaufen und daher zu Aushandlungen um Teilhabe führen können. Safer Spaces lese ich als eine weitere Antwort auf die sozio-ontologische Un_Bestimmtheit, besonders weil hierin Sicherheit für die Teilhabenden angestrebt wird. Die Praktiken zur Herstellung dieser Sicherheit in Safer Spaces fasse ich, wie bereits das *Queering Space* und *Queering Economies*, als Certeausche Taktik. Der Blick auf kollektive Praktiken von Un_Bestimmtheit zeigt, dass sie nicht nur mit sozio-ontologischer Un_Bestimmtheit umgehen bzw. sie nutzen, auch verhandeln diese Praktiken die diesen Räumen inhärenten Widersprüche.³

Im Fokus stehen nun die queeren Räume, die als queere Safer Spaces zu verstehen sind, als Schutzräume für Subjekte, die im Alltagsleben von verschiedenen (und oftmals mehrfach von) Diskriminierungen betroffen sind. Auch die Safer Spaces folgen dem imaginierten Basiskonvens. In diesen Räumen fühlen sich viele der Teilhabenden sicher, bestärkt und zuhause, d.h., es kann hier gefühlte Handlungsfähigkeit entstehen. Betrachtet werden Räume, die von queeren Aktivist_innen als Safer Spaces markiert und die über kollektive Praktiken von Un_Bestimmtheit hergestellt werden. Räume, die für diejenigen, die nicht daran teilhaben, als »geheime Rückseite« (Haase 2005: 7) erscheinen können, bedeuten womöglich Sicherheit, Geborgenheit oder Vertrautheit für Partizipierende. Wie sich zeigen wird, unterscheiden sich die Safer Spaces vor allem durch ihre deutliche Ausrichtung auf die Produktion von Sicherheit und entsprechend ausgerichtete Praktiken wie z.B. Awareness-Praktiken von anderen queeren Räumen. Für Menschen mit Identitäten und Körpern, die nicht den hegemonialen Normen entsprechen, kann der Zugang zu Safer Spaces »relative Sicherheit«⁴ bedeuten, um ihre Identitäten auszuleben und Netzwerke sowie politische Bündnisse zu kreieren (Asante 2018: 1). Das Spezifikum des Safer Spaces ist, dass es sich hierbei um einen Rückzugsraum für bestimmte Körper und Identitäten handelt. Die nun hier betrachteten Räume geben das Versprechen, Möglichkeiten des Rückzugs zu offerieren bzw. wollen sie Schutz vor »violence and harassment« für »marginalized groups« bieten (The Roestone Collective 2014: 1346), sie versuchen sicherer vor Verletzungen zu sein, als dies in heteronormativen Räumen der Fall ist.

Entsprechend verschiedener Zielgruppen gibt es im Feld unterschiedliche Safer Spaces, die sich durch ihre Zielgruppendefinition weiter unterscheiden, wie Frauen-

3 Kokits/Thuswald nehmen Widersprüche in Safer Spaces im deutschen Kontext in den Fokus (vgl. 2015).

4 »Relative security« (Asante 2018: 1) verweist darauf, dass keine Räume sicher vor Diskriminierung sind, jedoch können bestimmte Räume im Verhältnis zu anderen Räumen sicherer sein.

Lesben-Trans*-Inter*-Räume⁵, (FLT*, FLT*/FLIT*, FLINTA*), Trans*Non-Binary-(only)-Räume, queere BIPOC-Räume (Black, Indigenous and People of Color), oder auch (queere) Räume, die sich nicht selbst explizit definieren, aber ebenso versuchen, sich der hegemonialen Logik des Feldes sexueller Politik oder heteronormativer Vorstellungen zu entziehen und entsprechend im Feld als Safer Space verstanden werden. Aufgrund meiner eigenen Identität als weiße queere Person und der Zugangsbedingungen solcher Räume werden in dieser Arbeit keine BIPOC Safer Spaces durch eigene Teilnahme betrachtet, denn ich habe selbst keinen Zutritt dazu. Lediglich in den Interviews und Gesprächen getroffene Aussagen darüber sind in die Analysen eingeflossen. Beispielsweise können queere Safer Spaces von Interesse der FLINTA*-Fahrrad-Workshop auf einem Wagenplatz sein, ein queerer Infoladen, der FLT*-DJane-Workshop nachmittags im links-politischen Technoclub, ein Themenabend oder non-binary-Stammtisch in einer Bar oder ein Ruheort im Rahmen einer Demonstration.⁶

6.1.1 Produktion des Zuhause-Effekts

»I'm ruling here [lacht]. But I think, in a non-queer space I'm not like this« (Esra)

Sätze wie diese verweisen auf die Besonderheit von queeren Räumen und deuten darauf, wie diese Räume beansprucht, besetzt, sich angeeignet und geformt werden. Dass Esra hier »regiert«, sagt nicht nur etwas über den Raum aus, sondern auch über Effekte für Esra. Hier fühlt sich Esra stark, und wie sie handelt und sich fühlt, hat Einfluss darauf, wie sich der Raum (vgl. 2.7) herstellt. Aus diesem Zitat lässt sich der Schluss ziehen, dass diese Räume die Teilhabenden sich sicherer und bestärkt fühlen lassen, woraus wiederum gefolgert werden kann, dass gefühlte Handlungsfähigkeit durch die affektive Raumproduktion entsteht. Denn bei der Produktion von Safer Spaces kommt Affekten eine besondere Rolle zu. Bereits der Name dieser Räume impliziert dies. Esras Aussage deutet darauf, dass das Gefühl, handlungsfähig zu sein einerseits mit Gefühlen von Intimität, Sicherheit oder des Zuhause-Effekts im Zusammenhang stehen könnte und ihre Gefühle andererseits durch eine queere Raumproduktion bedingt werden. Ähnliche Hinweise lassen sich viele in meinem Material finden, was im Folgenden diskutiert wird. Während sich in den betrachteten queeren Räumen bereits eine Atmosphäre von Intimität angedeutet hat (vgl. 5.4.4), lässt sich die Besonderheit von Safer Spaces noch präziser mit dem Gefühl von Sicherheit und des Zuhause-Effekts beschreiben. Doch dies wirft die Frage auf, wie diese Atmosphäre produziert wird und welche Effekte sie haben kann. Es

5 In Berliner queeren Räumen gab und gibt es immer wieder Auseinandersetzungen um den Zugang verschiedener Safer Spaces. In der vorliegenden Arbeit sind Frauen-Lesben-Räume nicht betrachtet, da sie nicht den Auswahlkriterien entsprechen (sie sind feministisch, nicht queer(feministisch)). Betrachtet werden Räume, die Heteronormativität und Zweigeschlechtlichkeit kritisieren und offen sind für verschiedene Geschlechter auch jenseits von cis Frauen (z.B. für trans*, inter* und nicht-binäre Personen).

6 Auch das Roestone Collective diskutiert verschiedene Arten von Safer Spaces (The Roestone Collective 2014). Siehe auch für internationale Positionen zum Thema Safer Space die Sonderausgabe der *borderlands* 2018, Ausgabe 1.

wird sich nun zeigen, dass diese Atmosphäre durch Awareness-Praktiken, Sprache und Policing-Praktiken entsteht, die dem imaginierten Basiskonsens folgen.

6.1.1.1 Bekanntheit und Vertrauen

Dieses besondere Gefühl in Safer Spaces wurde nicht nur von Esra indirekt geäußert, sondern lässt sich auch an Ausdrücken wie »der Zuhause-Effekt« (Red/Gigi) festmachen. In den von mir durchgeführten Interviews finden ähnliche Bezeichnungen mehrmals Erwähnung in Beschreibungen. Queere Räume oder Safer Spaces – eine Differenzierung, die nur auf theoretischer Ebene vollziehbar ist, beide Begriffe wurden im Feld häufig gleichgesetzt bzw. synonym verwendet – wurden häufig als »Wohnzimmer« beschrieben, in welchen die Teilhabenden ein Gefühl von »Zuhause« haben. Doch was macht diese Räume zu Wohnzimmern für bestimmte Menschen? Auf eine ähnliche Frage antwortete mir Joshy:

»[D]ass es da eben nicht diese gesellschaftliche Definitionsmacht von – sagen wir mal – zwei Geschlechtern oder Heterosexualität oder sexistische Standards gibt, sondern dass es etwas aufgelöster ist beziehungsweise die Leute etwas reflektierter damit umgehen. Das gibt einem einerseits ein sichereres Gefühl, aber auch ein Gefühl von Zuhause.« (Joshy)

Damit beantwortet Joshy mein direktes Erfragen der Herstellung des Zuhause-Effekts mit einem geteilten Weltbild, das ihm ein sicheres Gefühl gibt. Er weiß, was er in diesen Räumen erwarten kann und welches Verhalten er dort weniger antrifft. Joshy geht von einer geteilten kritischen Haltung gegenüber hegemonialer Normen bezüglich Geschlecht und Sexualität aus, von einem Jenseits der »gesellschaftliche[n] Definitionsmacht«. Konkret kann dies beispielsweise eine gewisse Achtsamkeit bedeuten, wie z. B. möglichst keine Annahmen über Geschlechtlichkeiten zu treffen oder bestimmte Fragen nicht zu stellen. Saskia gibt noch mehr Beispiele:

»Dass nicht davon ausgegangen wird, ich sehe ein Geschlecht und fertig. Dass vor Körperlichkeiten überhaupt gefragt wird, nicht nur in sexuellen Kontexten, sondern grundsätzlich. Das ist doch ... oder auch wenn du sagst, du frierst, geb ich dir nicht einfach meine Jacke und häng sie dir über, sondern es geht um eine Art von Selbstbestimmtheit einfach ... selbstbestimmter werden.« (Saskia)

Auf die Frage danach, was sie an nicht-queeren Räumen stört, antwortet mir dagegen Lu:

»Also ich fühl mich da oft mit meinen Themen nicht zuhause. Ich hab da das Gefühl, dass wenn ich irgendwas anspreche, was mich stört, oder wenn ich etwas thematisiere, was mich beschäftigt, dann habe ich die Phantasie, dass mich die Anderen nicht verstehen und dass sie denken, ach du schon wieder und sei doch mal nicht so anstrengend, dogmatisch, kritisch, empfindlich, was auch immer. Und das ist eben der große Vorteil in queeren Räumen, dass da einfach nur ein »Ja, genau« kommt. Und das ist eben einfach voll entspannend.« (Lu)

In diesem Zitat kommt Lu zum Schluss, dass sie sich in queeren Räumen entspannt fühlt, weil sie sich dort nicht erklären muss. Sie erwartet folglich einen ähnlichen Wissenshori-

zont oder ein gemeinsames Normensystem. Ihr Normensystem produziert oftmals Reibung in nicht-queeren Räumen, was sich daran ablesen lässt, dass Lu als »anstrengend, dogmatisch, kritisch, empfindlich« wahrgenommen wird. Wie jedes normative Regelwerk hat auch das in queeren Räumen viel explizites und implizites Wissen zur Grundlage. Dies kann zum Beispiel Wissen darüber sein, wie viel Autorität welcher Sprechposition zu welchem Thema beigemessen wird. Während oftmals die eigene Betroffenheit in nicht-queeren Räumen dazu führt, nicht gehört zu werden, kann die eigene Betroffenheit von Diskriminierungsmechanismen in queeren Räumen die Autorität, Aussagen diesbezüglich zu treffen, steigern. Wird Lu daher in nicht-queeren Räumen als anstrengend und kritisch wahrgenommen, wird ihrer Stimme in queeren Räumen dagegen viel Gewicht gegeben.

Szene-internes, implizites Wissen kann auch beinhalten, wie konsensuelles Flirten funktioniert – z.B. Grenzen ertasten und abstecken, erfragen und innehalten, statt überschreiten. Wer entsprechende szeneninterne Normen nicht kennt, so deutete ich Joshys Aussage, befolgt »sexistische Standards« oder bleibt der Zweigeschlechterordnung verhaftet und kann in Safer Spaces soziale Repression erfahren – hierzu komme ich gleich. Das Besondere in Safer Spaces ist, dass es ein Bewusstsein über die Erwartungen gibt und gezielt versucht wird, diese explizit zu machen, beispielsweise in Workshop-Formaten (vgl. 5.4.2). Über die entsprechenden Themen hat sich ein Kanon etabliert, der ebenso in queeren Räumen in anderen Großstädten (wie Leipzig, Köln, Wien etc.) zu finden ist.⁷ Saskia konkretisiert im Interview die geteilten queeren Themen: »Das sind für mich Themen der Auseinandersetzung mit eigenen Rollen, der sexuellen Identität, der sexuellen Orientierung ... Infragestellen, keine Hierarchisierungen aufzumachen, Solidarisierungen zu finden.« (Saskia) Folge ich den angeführten Zitaten, so lässt sich schließen, dass sich der Zuhause-Effekt queerer Safer Spaces über die Annahme herstellt, den Anspruch zur kritischen Reflexion über hegemoniale Vorstellungen bezüglich queerer Themen zu teilen sowie das Verbünden mit denjenigen anzustreben, die sich ein solches Infragestellen zur Aufgabe machen. Es wird folglich einerseits ein Basiskonsens imaginiert, der den Zuhause-Effekt durch Bekanntheit dieser Regeln und Vertrauen in ihr Befolgen produziert⁸ wie jedes routinierte und inkorporierte Regelwerk⁹. Andererseits wird aber auch Sicherheit hergestellt durch den Inhalt dieses Regelwerks, der darauf ausgerichtet ist, spezifische Verletzungen zu verhindern bzw. nicht zu wiederholen. Denn Joshy fühlt sich zuhause, da er in diesen Räumen davon ausgehen kann, dass dort z.B. Heteronormativität infrage gestellt wird. Gemeint ist der imaginierte Basiskonsens¹⁰ queerer Räume, der ein szeneninternes Regelwerk und Wissen bezüglich Geschlecht, Sexualität, Identitäten und Körper, die nicht norm-konform mit hegemonialen Diskursen sind, darstellt. Mit anderen Worten ist es die Bekanntheit der geltenden szeneninternen Normen und das

7 Siehe relevante Themen in queeren Räumen, die immer wieder auch in queer-feministischen Workshops vermittelt werden, exemplarisch queer_topia* <https://www.queertopia.de/workshop-s/> (Zugriff 17.02.22).

8 Siehe zum Horizont von Vertrautheit und Bekanntheit Schütz (1971).

9 Siehe hierzu das Kapitel »Körperliche Erkenntnis« von Bourdieu (2001).

10 Siehe zu den Besonderheiten, insbesondere der Widersprüchlichkeit des Basiskonsens 5.2.2.

Vertrauen, dass diese zum Schutz vor Verletzungen führen, was das Gefühl von Sicherheit befördert. Dies stellen auch Kokits/Thuswald für feministische Safer Spaces fest, denn dort »können sich nur diejenigen ungebrochen wohl und sicher fühlen, die weitgehend den Normen der Szene entsprechen« (2015: 89).

Zum szene-spezifischen Wissen gehören zudem auch Codes zur Kommunikation, dienen der Wiedererkennung, weisen Zugehörigkeit aus und können den Effekt haben, Sicherheit herzustellen. Darunter fallen Faktoren wie Style, Kleidung, Symbole (z.B. Badges, Buttons, T-Shirt-Aufschriften etc.), aber ebenso, Gesten, Mimik und, nicht zu vergessen, insgesamt die Geschlechtsdarstellung spielen hierbei eine wichtige Rolle. Ähnliches beschreibt Valentine für lesbische Frauen in den 1990er Jahren im Vereinten Königreich (vgl. Valentine 1996: 150).¹¹ Valentine benennt Kleidung, Schmuck, Symbole oder Accessoires, was letztendlich als Style zusammengefasst werden kann. In queeren Räumen in Berlin zählen auch Piercings oder Under- und Sidecuts zu solchen Codes. Ebenso können dingliche Hinweise an der Kleidung, die auf bestimmte Personen, Filme, Bands oder Bücher verweisen, die in queeren Szenen Popularität genießen, darunter gezählt werden (vgl. Valentine 1996: 146–155; Schuster 2012: 649–650). Ebenso antwortet mir Red im Interview auf die Frage danach, was für sie ihn queere Räume ausmacht, dass ein bestimmter Stil für sie ihn dazu gehört. Denn wenn bei einem Konzert das Publikum so aussieht: »Und so dieses: »Ah die sehen alle so aus wie ich« oder: »Yeah – meine Freunde! Oder das könnten alles meine Freunde werden«, fühlt sie_er sich wohl und geht gerne dorthin (Red/Gigi). Auch über solche Codes entsteht das Gefühl von Bekanntheit und Vertrauen.

6.1.1.2 Awareness-Praktiken

Neben dem Verhalten gemäß des imaginierten Basiskonsenses kann insbesondere die Schaffung und Ausführung von Awareness-Strukturen als Praktik angeführt werden, die sich in Safer Spaces und seit einiger Zeit auch darüber hinaus durchgesetzt hat. Saskia erzählt mir im Interview, für sie gehöre selbstverständlich dazu, dass einem bestimmten Überschreiten der Verhaltensregeln explizit durch das Eingreifen eines Awareness-Teams begegnet wird (Saskia: 553, 562). Die Schaffung von Awareness-Strukturen gehört vor allem bei größeren Veranstaltungen (ab ca. 150 Personen) zum queeren Safer Space. Die Hauptaufgabe des Awareness-Teams bzw. der Awareness-Struktur ist jedoch nicht, für die Befolgung der Regeln zu sorgen – wie dies bei einem herkömmlichen Security-Team zu erwarten ist –, sondern vor allem sich um die Unterstützung derjenigen zu kümmern, die durch Regelüberschreitung Verletzungen erfahren haben. Demgemäß lassen sich auch queere Veranstaltungen mit Security und Awareness-Team finden. Zur Awareness-Struktur gehört neben dem Team oftmals ein fixer Ort, der gut er-

11 »One of these is through dress. Subtle signifiers of lesbian identity, such as pinkie rings, labris earrings and rainbow ribbons; or lesbian dress codes such as butch-femme style, articulate subtly different spaces.« Butch verstehe ich als Person, der bei Geburt das weibliche Geschlecht zugewiesen wurde, ihre Weiblichkeit jedoch maskulin performt. Viele Butches identifizieren sich als Lesben (Vgl. Valentine 2007: 80). Femmes werden häufig als Gegenstück gesehen, denn dieser Begriff umschreibt Personen mit weiblich zugewiesenem Geschlecht, die feminin auftreten und sich meist als Lesben identifizieren.

kennbar als Anlaufstelle dient und/oder ein Ruheort, der dem Rückzug dient und daher meist abgeschottet und ruhig gelegen ist. Bei Veranstaltungen (wie Partys) ist ein durch z.B. Armbinden, T-Shirts o.ä. gekennzeichnetes Team anwesend, das bei Diskriminierungen, grenzüberschreitendem Verhalten oder Beobachtungen dessen für Unterstützung und Entlastung hinzugezogen werden kann. Bei Veranstaltungen mit Bühnenprogramm, die sich als Safer Space verstehen, gibt es Ansagen zu Beginn der Show oder auch zwischen einzelnen Showelementen, die auf die Awareness-Struktur hinweisen oder wo (z.B. beim Barpersonal oder beim Awareness-Team) entsprechend nach Unterstützung gefragt werden kann. In Bars und Veranstaltungsorten (wie *Südblock*, *Tante Horst*, *Tristezza*, *SilverFuture*) wird zwar oftmals darauf verwiesen, dass es sich nicht explizit um Safer Spaces handelt, dennoch werden die Gäste durch Hinweisschilder¹² aufgefordert, sich im Falle von respektlosem, grenzüberschreitendem Verhalten und Diskriminierungen an das Barpersonal zu wenden.¹³ Damit wird der Gedanke der Awareness-Struktur aufgegriffen und entsprechend nach den Möglichkeiten solcher öffentlicher Räume angepasst.

Das Wissen über das Bestehen einer Awareness-Struktur scheint Esra zur Erwartung zu verleiten, dass sie im Falle von »trouble« auf Unterstützung setzen kann:

»A queer space for me means, that I can already expect something from that space. It doesn't mean, that it is a problem-free or trouble-free zone. But if there is trouble, there are mechanisms, there is someone to which I can go to ask for something against it.« (Esra)

Obwohl sie selbst darauf verweist, dass dies den Raum nicht unbedingt tatsächlich sicherer macht, gibt ihr die Vorstellung, dass sie im Falle von Problemen nicht allein ist, ein sichereres Gefühl. Den Teilnehmenden solcher Räume scheint folglich klar zu sein, dass solche Mechanismen nicht vor diskriminierenden Übergriffen schützen können, dennoch beeinflusst das Wissen darüber das Sicherheitsgefühl. Die Schaffung einer Awareness-Struktur, die Umgangsweisen im Sinne des imaginierten Basiskonsenses fordert, ist eine entscheidende Praktik, um gefühlt eine sicherere Atmosphäre in Safer Spaces zu kreieren. Bereits das Wissen über das Bestehen dessen wird von Interviewten als beruhigend empfunden.

6.1.1.3 Sprache und Policing-Praktiken

Eine weitere Praktik, die sich an die Awareness-Praktiken anschließt, ist die Nutzung einer spezifischen Sprache sowie das Policing bei fälschlicher Nutzung von Begrifflichkeiten oder Ausdrucksweisen, die nicht erwünscht sind. Als prominentestes Beispiel ist hier zu nennen: »nach Pronomen zu fragen in Gesprächsrunden.« (Saskia) Meist wird bei einer Vorstellungsrunde in Safer Spaces nicht nur nach dem Namen gefragt, auch

12 Siehe exemplarisch die Aushänge des Netzwerks *Diskriminierungsfreier Szenen* https://diskriminierungsfreeszenenfueralle.files.wordpress.com/2013/03/ndfs_schild_end_0313.pdf (Zugriff 10.09.21).

13 Die Definition, was als respektlos und diskriminierend gilt, unterliegt in der Regel der Definition der betroffenen Person, steht jedoch immer wieder zur Diskussion und wird entsprechend entlang des imaginierten Basiskonsenses und meist situativ entschieden.

wird das Pronomen hinzugefügt, mit dem die Person angesprochen werden will, um Missgenderungen zu vermeiden. Kommt es nach einer solchen Vorstellungsrunde zum fälschlichen Gebrauch von Pronomen, wird in der Regel direkt darauf verwiesen, mit der Bitte, doch das gewählte Pronomen (bzw. kein Pronomen) zu nutzen. In einem Atemzug benennt Saskia das Fragen nach Pronomen – das nicht nur bei Vorstellungsrunden, sondern auch beim Kennenlernen durchaus zum Tragen kommt – mit »Einverständnis« und »Rücksichtnahme« (Saskia). Als die Moderation auf einer queeren Bühne im *Südblock* mit »Sehr geehrte Damen und Herren ...« begann, reagierte das Publikum sofort mit Raunen in den Reihen. Anschließend sehe ich, wie der Moderator nach Abgang von der Bühne zur Seite genommen und über die fälschliche Verwendung dieser Begrüßungsformel mit entsprechender Erklärung informiert wurde. Ich lauschte und hörte, wie erklärt wurde, dass diese Begrüßung impliziere, dass es allein nur zwei Geschlechter gäbe, allein die Präsenz der anwesenden Körper beweise die Vielheit von Geschlechtern. Mit dieser Erklärung geht auch die Aufforderung zur Entschuldigung einher, was der Moderator bei der nächsten Möglichkeit auf der Bühne auch umsetzte.

Dieses Policing, also das deutliche Zurechtweisen aufgrund solcher sprachlichen Fehler, gilt in vielen Safer Spaces als selbstverständlich. Das Policing wird dabei jedoch nicht immer geschätzt, sondern von Interviewten als sehr unangenehm oder auch übertrieben beschrieben:

»Und meistens ... die schimpfen ja schon ganz oft, wenn ich die Person als er oder sie genannt habe. Ich weiß ja über die Person überhaupt gar nichts, die müssen ja, also die dürfen einfach nicht ... nicht schimpfen sondern einfach erklären, also mir Bescheid sagen.« (Jong)

An diesem Zitat wird deutlich, dass es auch den Teilhabenden solcher Räume schwer fallen kann, sich an die sprachlichen Regeln zu halten. Kritisiert werden aber nicht die Regeln an sich oder die Praktik des Policing, lediglich stößt Jong auf, dass der Ton manchmal zu harsch ist. Sprache gilt in den betrachteten queeren Safer Spaces als bedeutende Umgangsform, die scene-internen Regeln zu folgen hat und letztendlich zur scene-internen Norm wird. Dass es sich um eine Norm handelt, lässt sich insbesondere an der sozialen Repression feststellen, die bei Nichtbefolgen einsetzt: Das Policing der Verwendung nicht-erwünschter Begrifflichkeiten.

Ein weiteres Beispiel, das jedoch eine verheerende Folge hatte, war die Verwendung des N-Wortes auf der Bühne im Vorfeld des *Transgenialen Christopher Street Days (tCSD)*, was zu einem Szeneeklat führte. Auf diese Auseinandersetzungen gehe ich in 6.2.2 ein. Entscheidend an dieser Stelle ist, dass im Zuge dieser Auseinandersetzungen um Alltagsrassismus in queeren Szenen die Verwendung von Begrifflichkeiten wie etwa ›Schwarzfahren‹ oder ›Schwarzarbeit‹ kritisiert und diese Kritik diskutiert wurde. In vielen der betrachteten queeren Räume bzw. Safer Spaces führten diese Auseinandersetzungen schließlich zur Aufnahme dieser Wörter auf die imaginäre Liste der verbotenen Wörter und wurden durch Formulierungen wie ›Fahren ohne Ticket‹/›Freifahren‹ oder ›Arbeiten ohne Anmeldung‹/›unter der Hand‹ ersetzt. Die Szene-Sprache der betrachteten Safer Spaces zeigt sich folglich so flexibel wie die Szenen selbst. Welche Begriffe Legitimation erfahren, ergibt sich hierbei aus einem fortlaufenden Prozess der Aushandlung. Allerdings lassen sich bereits ausgehandelte sprachliche Spezifika nur

schwer verändern, schließlich werden sie durch Policing-Praktiken fortlaufend forciert. Diese Praktik des Policing findet sich folglich ebenso bei alltäglichen Begriffen, die als diskriminierend (als rassistisch, ableistisch etc.) bewertet werden. Die Verwendung spezifischer Begrifflichkeiten wird aufgrund ihrer Wiederholung, aber auch durch die Policing-Praktiken, zur scene-internen Norm.

Die von der hegemonialen Norm abweichende Sprache und eigene Umgangsweise bei Nichtbeachtung hat für die betrachteten Safer Spaces verschiedene Funktionen. In erster Linie lese ich sie als Notwendigkeit zum Selbstschutz vor Verletzungen durch Sprache, da es sich vor allem um die Kritik an verletzenden und diskriminierenden Begrifflichkeiten und Ausdrucksweisen handelt. Im Zentrum dieser Kritik steht die Forderung der Verwendung der Begriffe, die die betreffenden Subjekte selbst wählen bzw. die Nichtverwendung der Begriffe, die von Bezeichneten abgewählt werden. Darüber hinaus wird insbesondere durch Benennungspraktiken, was neben dem gewählten Pronomen auch den Namen oder bezeichnende Begriffe betreffen kann, auf der symbolischen Ebene interveniert. Nicht selten geben sich die Teilnehmer_innen queerer Safer Spaces (oder auch queerer Räume) einen eigenen, einen zweiten oder auch mehrere Namen für die Bühnenpräsenz oder im Alltag. Manche ändern ihren Namen im Personalausweis, andere nutzen den selbstgewählten Namen nur im Kontext queerer Räume. Auch gibt es klare Forderungen, mit bestimmten identitären Begriffen besonders oder gerade nicht angesprochen zu werden. Schuster liest in der Selbstbenennung gewählter Vornamen entlang der eigenen Geschlechtswahrnehmung eine »geschlechtliche Verkörperung auf symbolischer Ebene«, da die eigenen Bezeichnungen helfen, nicht nur in der Performance, also körperlich, sondern auch symbolisch in eine bestimmte geschlechtliche Rolle zu schlüpfen (Schuster 2010: 207). Schließlich wird ein Teil der eigenen Selbstwahrnehmung und -darstellung in der Selbstbezeichnung widergespiegelt (vgl. Schuster 2010: 208). Die Selbstbezeichnung verwehrt sich der Fremdbezeichnung und stellt diese als unangemessen bloß. Die Fremdbezeichnung wird in diesem Sinne als potenzielle Verletzung markiert, denn sie geht von Zuschreibungen und Vorannahmen aus und wird nicht selten mit Stigmatisierungen und negativen Konnotationen assoziiert. Das Implementieren einer scene-internen Sprache arbeitet folglich auf der diskursiven Ebene und richtet sich beispielsweise gegen heteronormative und rassifizierte Zuschreibungen.

An den Policing-Praktiken lässt sich aber auch ablesen, dass es hierbei nicht allein um die Herstellung eines Schutzraumes geht, auch wird darüber Distinktion zwischen In- und Outsiders hergestellt. Der Moderator am besagten queeren Abend, der die falsche Begrüßung auf der Bühne nutzte, schien mit den Gepflogenheiten des Publikums nicht vertraut zu sein und outet sich durch den falschen Sprachgebrauch als nicht-wissende Person. Die Policing-Praktiken unterstreichen sein Nichtwissen und tragen darüber zur Konstitution des Raumes als einen queeren bei. Klar ist, seine Formulierung hat in diesem Raum nichts zu suchen, Zugang soll diesen Begrifflichkeiten nicht gewährt werden. Zwar hat die eigene scene-interne Sprache nicht das Ziel des Ausschlusses, jedoch wird sie zur scene-internen Sprachnorm und daher auch Instrument der Hierarchisierung solcher Räume. Wer mit der Sprache vertraut ist, beweist die eigene Zugehörigkeit zum Safer Space, wer der Sprache nicht mächtig ist, wird schnell deutlich. Hier wird folglich sichtbar, wer im hegemonialen Raum unsichtbar ist. Während in hegemonialen Räumen heteronormative Sprache üblich ist und als natürlich und kohärent erscheint, so ist es in

den betrachteten queeren Räumen ein eigenes Vokabular, das den Raum sicherer für die Insider macht. Unbehagen entsteht, wenn die bekannte Umgangssprache einer Gruppe überschritten, Vertrautheit dann, wenn in der bekannten Sprache kommuniziert wird (vgl. Patton 2005: 62). Wenn ich danach frage, was in diesen Räumen das Wohnzimmer-Gefühl erzeugt und als Antwort einen Verweis auf die Wahl der selbstgewählten Pronomen erhalte, lese ich die Vertrautheit aufgrund der eigenen Sprache und Regeln heraus. Die Verwendung selbstgewählter Namen und Pronomen lässt sich als Anerkennung des Subjekts verstehen. Durch die Verwendung entsteht Sichtbarkeit. Darüber hinaus richtet sich diese eigene Sprache auch an den Zielen Teilhabe und Sicherheit aus. Ausschließende und diskriminierende Begriffe werden vermieden, was soziale Teilhabe und Sicherheit anstrebt.

6.1.1.4 Verkolektivierung durch Sicherheit

Dass die Räume Sicherheit versprechen, legt nahe, dass die Teilnehmenden Angst haben. Sara Ahmed (2004) widmet in *The Cultural Politics of Emotions* ein ganzes Kapitel den Angst-Politiken, *The Affective Politics of Fear*, und zeigt auf, wie der amerikanische Sicherheitsdiskurs rund um Terrorabwehr Angst produziert. Ahmeds Analysen sind nur teilweise auf queere Räume übertragbar, jedoch gibt es auch Parallelen. Sie stellt heraus, dass sich die sprachliche Verknüpfung der Begriffe Terror und Islam in der Rechtfertigung einer rassistischen Einwanderungspolitik sowie der Angsterzeugung gegen für muslimisch gehaltene Körper äußert. Folglich stehen Angst und Sicherheit in einer Wechselwirkung. Dies lässt sich auch für queere Räume konstatieren, jedoch funktioniert dieser Zusammenhang anders als im hegemonialen Raum, da sich in queeren Räumen Subjekte treffen, die sonst im hegemonialen Raum nicht intelligibel sind. Auch arbeitet Ahmed Verflechtungen von Körper und Raum heraus: Welche Körper beängstigend sein sollen und welche Körper wie viel oder wenig Raum einnehmen, ist nicht zufällig. Beispielsweise nimmt sich der ängstliche Körper zurück und nimmt weniger Raum ein, denn wir ziehen den Kopf ein und die Schultern hoch, wenn wir Angst haben. Der Begriff des Rückzugsraums gibt bereits erste Anhaltspunkte darauf, dass sich hierin Subjekte aufhalten, die Angst vor etwas haben.

Angst scheint jedoch vor allem dem angstbesetzten Körper anzuhaften, d.h. im öffentlichen/hegemonialen Raum z.B. dem Schwarzen Körper oder Körper of Color.¹⁴ Dieses Anhaften von Angst führt dazu, dass der weiße Körper schließlich aus Angst die Straßenseite wechselt. An diesem Beispiel zeigt sich der enge Zusammenhang von Stereotypenbildung und affektiver Besetzung sowie die affektive Übermittlung und folglich Reproduktion von Rassismus durch Affekte. Angst reguliert und begrenzt manche Körper durch die Bewegung oder Ausbreitung anderer und diese Regulierung der Körper im Raum führt zur ungleichen Verteilung von Angst (vgl. Ahmed 2004: 69–70). Welche Körper gesellschaftlich als Bedrohung porträtiert werden, ist kein Zufall. Vielmehr betrifft dies nicht selten rassifizierte oder als anders marginalisierte Körper. Schlechte Gefühle

14 Im queeren Raum trifft diese Angstanhaftung nicht selten den cis Mann mit traditionell maskuliner Männlichkeitsperformance jeglicher Hautfarbe. Wie sich noch zeigen wird, stellt sich die rassifizierte Angstanhaftung jedoch auch in queeren Räumen hierarchisiert da.

bleiben an manchen Körpern eher als an anderen haften, was Audre Lorde (1984) in ihrer Analyse der Reaktionen auf ihr Schwarzsein deutlich macht: Schwarzen Menschen wird mit Angst, Ekel und Hass begegnet.¹⁵ Von eben solchen Reaktionen ihr gegenüber berichtet mir beispielsweise auch eine trans* Person. Nirmal Puwar (2004) fasst diese affektiv vermittelte Abneigung gegenüber als anders markierten Körpern mit dem Begriff des Space Invaders, was ich im nächsten Abschnitt untersuche (6.1.2). Diese als Bedrohung wahrgenommenen Körper können schnell zur Zielscheibe aggressiver Entladungen werden, was sich u.a. in tätlichen Übergriffen gegen sie äußern kann. Dann haben marginalisierte Körper Angst vor der Entladung dieser Angst und so erscheinen Safer Spaces als Rückzugsraum aufgrund von Angst vor der Angst. Angst als Antizipieren von Schmerz kann damit zur Bewegungseinschränkung von als anders markierten Körpern in öffentlichen Räumen führen und auch kann Angst zum Bindeglied von Kollektiven werden.

Mit Ahmeds Gedanken lassen sich teilweise Prozesse in queeren Räumen beschreiben, jedoch gibt es auch gravierende Unterschiede ihrer Analyse hierzu. Viele Menschen mit Praktiken von Un_Bestimmtheit bringen queere Räume mit hervor. Einige haben mir von Diskriminierungserfahrungen erzählt und dass versucht wird, dagegen einen sichereren Raum herzustellen. Den queeren Raum lese ich in diesem Sinne als Vorgehensweise gegen antizipierten Schmerz. Die Raumproduktion stellt damit die Anerkennung der – vielleicht sogar spezifischen – Verwundbarkeit ihrer Subjekte dar. Einer Bewegungseinschränkung aufgrund von Angst tritt die Produktion queerer Räume folglich durch die Schaffung eigener Räume bzw. der Raumeignung entgegen. Vor diesem Hintergrund lässt sich das am Anfang dieses Teilkapitels eingeführte Zitat von Esra erneut lesen: »I'm ruling here [lacht]. But I think, in a non-queer space I'm not like this.« Die Mobilität der Körper, die in heteronormativeren Räumen eingeschränkt wird, weitet sich in queeren Räumen aus. Es entstehen mehr Lebensmöglichkeiten für Subjekte mit Praktiken von Un_Bestimmtheit und folglich Handlungsfähigkeit mit transformativem Potenzial. Das Ausüben von Awareness- und Policing-Praktiken kann zudem auch als bestärkend erlebt werden, auch hier kann affektives Empowerment entstehen (vgl. 4). Hier scheinen diejenigen Körper richtig platziert, die sich in anderen Räumen weniger Raum nehmen dürfen – eine These, die das folgende Teilkapitel aufgreift und diskutiert. Esras Aussage kann jedoch auch anders interpretiert werden, denn sie beschreibt ihren Gefühlszustand in Abhängigkeit vom Raum: Queere Räume lassen sie sich stark fühlen. Dies deutet darauf, dass gefühlte Handlungsfähigkeit durch die queere Raumproduktion entsteht (vgl. 5) und ob Handlungsfähigkeit gefühlt wird, erscheint folglich abhängig von Raum und Affekten. Insbesondere da die Gefühle eines Subjekts im Raum mit den Affekten im Raum in Verbindung stehen, zeigen sich Affekte im Raum als ein wichtiges Element für die Frage nach Handlungsfähigkeit.

Während Angst bzw. das Antizipieren von Schmerz durchaus als ein Mitgrund für die Entstehung queerer Räume gelesen werden kann, widersprechen queere Räume jedoch dem von Ahmed offengelegten Mechanismus der Identifizierung mit dem Kollektivkörper. Ahmed stellt fest, dass die verstärkte Identifikation beispielsweise mit der Nation

15 Siehe hierzu auch Bargetz (2020: 366), Ahmed (2010: 215), Hemmings (2005: 561).

zur Ausbreitung der sich identifizierenden Körper im Raum entgegen der vorherrschenden Angst führt. Angst stellt damit die Basis des nationalen Verkolektivierungsprozesses dar, eine These, die bereits in Staatstheorien von Machiavelli oder Hobbes auftritt, worauf Ahmed selbst verweist (vgl. 2004: 71). Dieser Mechanismus hat die Verteidigung der Nation zur Folge und rechtfertigt den Krieg gegen den fetischisierten imaginären Anderen als beängstigenden, d.h. angstbesetzten Körper (vgl. Ahmed 2004: 79). Ein solcher Verteidigungsmechanismus ist durchaus in queeren Räumen zu beobachten, wobei es nicht der imaginär Andere ist, wie er vom hegemonialen Diskurs ausgeschlossen wird, sondern schließen sich in queeren Räumen diejenigen ein, die im hegemonialen Diskurs als imaginär Andere konstituiert werden – ausgeschlossen werden soll stattdessen die Heteronormativität. Es kommt schließlich zum Ausschluss all derer, die den imaginierten Basiskonsens nicht teilen. Der Verteidigungsmechanismus funktioniert in queeren Räumen daher ähnlich und zugleich doch anders.

Erstens basiert die Angst vor schmerzhaften Erfahrungen nicht auf Stereotypisierungen und Vorurteilen, sondern auf realen Verletzungen und Ausschlüssen. Es findet folglich keine Projektion von Ängsten auf das Marginale statt und so verhält sich die beschriebene Form der Fetischisierung des imaginär Anderen im queeren Raum nicht wie im hegemonialen Raum. Jedoch ist an dieser Stelle einzuräumen, dass die Position des imaginär Anderen durchaus von der Personifizierung der privilegiertesten Subjektpositionierung eingenommen wird: Es lassen sich Ansätze einer Stereotypisierung des *weißen*, ableisierten, bürgerlichen cis Mannes in Safer Spaces finden. Insbesondere wenn Personen mit dieser gesellschaftlich privilegiertesten Position als unreflektiert wahrgenommen werden, personifiziert sich aus der Kritik der Vormachtstellung einer gesellschaftlichen Position ein klares Feindbild, das zur Ablehnung und zum Ausschluss des cis Mannes führt. Dies kann jedoch strukturell nicht zur Marginalisierung beziehungsweise zur hegemonialen Fetischisierung dieser Position als dem imaginär Anderen führen, da die strukturelle Vorherrschaft dieser Positionierung noch immer gesellschaftlich wirksam ist. Lediglich in queeren Räumen kann diese Positionierung marginalisiert werden, jedoch nicht gesamtgesellschaftlich. Auch wenn der hegemoniale Raum ebenso konstitutiv für den queeren Raum ist, wirken bei der Konstitution der verschiedenen Räume daher unterschiedliche Mechanismen. Denn im hegemonialen Raum kann das Hegemoniale nicht durch das Marginale marginalisiert werden, im queeren Raum aber schon.

Zweitens gestaltet sich die Identifizierung der Teilhabenden queerer Räume mit dem Kollektivkörper hier anders als von Ahmed festgehalten. Die Identifizierung mit dem Kollektivkörper steht in queeren Räumen auf der Antizipation der Wiederholung von Diskriminierung und führt auf Grundlage des Basiskonsenses zum Ausschluss des Hegemonialen. Propagiert wird nicht die Subsumierung unter eine queere Identität, sondern proklamiert werden gleiche Forderungen. Das in diesen Räumen vorherrschende Queerverständnis steht einer Kollektiv-Identität entgegen, da queer als Kritik und Sammelbezeichnung fungiert (vgl. 5.2.1) – eine queere Gemeinschaft auf Grundlage der gleichen Identität wird in den betrachteten queeren Räumen aufgerufen und zugleich immer wieder infrage gestellt (vgl. 5.2.2). Explizit artikulierter Bezugspunkt der Gemeinsamkeit stellt die Kritik an der Marginalisierung aufgrund von nicht der Norm entsprechenden Körpern, Identitäten und Praktiken dar. Verkolektivierungsprozesse betrachteter queerer Räume basieren folglich explizit auf geteilter Kritik, jedoch implizit auf

der Anerkennung bestimmter Positionen als schützenswert und einer angenommenen geteilten, spezifischen Verwundbarkeit. Die implizite Anerkennung einer geteilten Verwundbarkeit ist gespeist von Angst vor dem antizipierten Schmerz durch Verletzungen und mündet gerade daher nicht selten in identitätspolitische Verkürzungen.

Dieser Angst vor dem antizipierten Schmerz stellen queere Räume ihre Produktion von Sicherheit durch z.B. die Herstellung von Bekanntheit, Sprache, Awareness- und Policing-Praktiken entgegen. Folglich steht die queere Gemeinschaft implizit auf der Anerkennung der spezifischen Verwundbarkeit der Subjekte. Die betrachteten Praktiken lösen den Zuhause-Effekt durch ihr Sicherheitsversprechen aus. Diese Praktiken stellen eine Atmosphäre her, die Bekanntheit und Vertrauen für diejenigen erzeugt, die an diese Atmosphäre von Sicherheit anschließen können. Affektiv werden so Verbindungen zwischen den Teilhabenden der Räume geschaffen, d.h., es finden affektive Verkollektivierungsprozesse statt. Saldanha (2007) beschreibt die daraus resultierenden affektiven Verbindungen der Körper als klebrig und undurchlässig, da dadurch Körperansammlungen regelrecht undurchdringlich erscheinen können (vgl. 6.1.2). Für diese Körperansammlung entsteht das Gefühl von Sicherheit basierend auf dem imaginierten Basis-konsens:

»Verbindungen schaffen, Austausch, loslassen, frei lassen, ähm ... für mich ist das ein sehr verbindendes Element. Ja, verbinden mit Leuten, wo ich das Gefühl habe, ich muss mich nicht rechtfertigen, wir teilen ähnliche Werte. Ich ... Für mich ist das ein sicherer Raum tatsächlich, wenn ich an solche Orte gehe.« (Saskia)

Betont wird in diesem Zitat die Vertrautheit und Verbundenheit aufgrund einer angenommenen Gleichheit. Diese Gleichheit erlaubt den Austausch ohne Rechtfertigung. Sie wird in diesem Zitat nicht als identitäre Gleichheit begründet, sondern als Teilen der gleichen Werte. Dieses Teilen der gleichen Werte interpretiere ich als Schutzmechanismus, denn es sorgt dafür, dass »ich (...) mich nicht rechtfertigen« muss und sorgt für die Sicherheit im Raum durch die Bekanntheit und das Vertrauen in das Befolgen der Regeln. Der Raum wird folglich sicherer, weil ein spezifisches Wissen und eine ähnliche Bewertung dieses Wissens geteilt wird, aber auch weil die Einhaltung durch Awareness-Praktiken, Sprache und Policing-Praktiken forciert wird.

Diese Form angenommener Gleichheit lässt sich als Gleichheit der Verwundbarkeit verstehen und ebenjenes Wissen über diese Verwundbarkeit. Denn erst das Wissen über die eigene Verwundbarkeit macht einen Raum, der vor Verletzungen schützt, nötig. Aus diesem Zitat lese ich indirekt das Eingeständnis der sozio-ontologischen Abhängigkeit. Die Produktion von Sicherheit in diesen Räumen deutet auf die Anerkennung der reziproken Verletzbarkeit. Mit Butler gedacht, geht die Abhängigkeit vom Anderen, die zugleich Verletzbarkeit bedeutet, aus der Subjektwerdung hervor, d.h. daraus, dass wir sozial verfasste Körper sind (vgl. Butler 2005: 37; vgl. 2.2). Dabei räumt sie ein, dass verschiedene Positionen unterschiedlich verletzbar (und betrauerbar) sind (vgl. Butler 2010). In diesem Sinne lässt sich die Erfahrung und Anerkennung der gegenseitigen Abhängigkeit (als eine Dimension unseres eigenen Seins) als eine Möglichkeit für ge-

fühlte Handlungsfähigkeit verstehen.¹⁶ Die Produktion von Safer Spaces versteht sich nicht nur als eine solche Anerkennung, sondern versucht der Verletzung eine affektive Atmosphäre entgegenzusetzen, die Körpern anhaften und so auch Wirkung über den queeren Raum hinaus haben kann. Einen Raum zu haben, um sich sicher zu fühlen, nicht nur um sich zu entspannen, sondern um sein zu können, schafft eine Geborgenheit, die verbindet – auch über queere Räume hinaus. Awareness-Praktiken, Sprache und Policing-Praktiken dienen in diesem Sinne der Herstellung von Sicherheit, worin Potenzial für verschiedene Formen von Handlungsfähigkeit, für die gefühlte sowie die kollektive, verortet werden kann. Zugleich handelt es sich aber auch um Praktiken der Grenzziehungen, was diese Räume schützt und seine Teilhabenden verbindet.

Kollektive Handlungsfähigkeit wird in den betrachteten Safer Spaces hergestellt in der Verschränkung der Phänomene Awareness-Praktiken, einer eigenen Sprache sowie den Policing-Praktiken und der daraus entstehenden Produktion von Sicherheit. Hierbei entstehen scene-interne Normen wie z.B. eine Sprachnorm, die der hegemonialen Sprache zuwiderläuft und den Raum darüber als queer herstellt. In solcher Normproduktion wie auch in der Produktion der Atmosphäre von Sicherheit erkenne ich transformatives Potenzial. Awareness-Praktiken, scene-interne Sprache und Policing-Praktiken versuchen eine scene-interne Bestimmtheit über Sichtbarkeit, Teilhabe und Sicherheit zu schaffen. In diesem Sinne könnten diese Praktiken auch als Praktiken von Bestimmtheit verstanden werden, da sie aus Sicht der Teilhabenden queerer Räume Bestimmtheit über Sichtbarkeit, Zugang und Sicherheit in den Räumen herstellen. Sichtbar werden in dieser Raumproduktion die sonst Unsichtbaren, indem Ihre Selbstbezeichnungen und die sonst unsichtbare Heteronormativität benannt werden. Zugang erhält, wer sich gemäß dem imaginierten geteilten Basiskonsens verhält und die richtige Sprache spricht. Sicherheit stellt sich über Praktiken und erzeugte Gefühle her. Wer im hegemonialen Raum sonst nicht intelligibel ist, hat in diesen queeren Räumen die Möglichkeit, anerkannt zu werden.

Zusammengefasst lässt sich sagen, dass um aus der Anordnung von Menschen, Dingen und Handlungen tatsächlich einen Raum werden zu lassen, der schließlich von Subjekten mit Praktiken von Un_Bestimmtheit als Zuhause, als Safer Space, empfunden wird, ist eine Atmosphäre von Sicherheit nötig. Hierfür zeigen sich unter anderem die Praktiken zur Schaffung von Awareness-Strukturen sowie die Herstellung einer scene-internen Sprachnorm durch Policing-Praktiken als entscheidende Teile davon. Diese Praktiken gehen mit einer scene-internen Normenproduktion einher, deren Grundlage sich im imaginierten Basiskonsens findet. Solche Praktiken erzeugen Gefühle von Sicherheit, Bekanntheit und Vertrautheit, kurz: den Zuhause-Effekt. Diese Sicherheit zeigt verbindende Effekte für die anwesenden Praktiken und Körper, was sich daran zeigt, dass sich die Subjekte hier zuhause, zugehörig und bestärkt fühlen. Daraus lässt sich ableiten, dass einerseits durch die Atmosphäre von Sicherheit für bestimmte Subjekte gefühlte Handlungsfähigkeit in Safer Spaces entsteht. Aufgrund der scene-

16 Ein ähnlicher Gedanke ist zu finden bei Garcés (2010: 169). Garcés spricht von der widerständigen Handlungsfähigkeit und hat ein anderes Verständnis von Handlungsfähigkeit. Ich stimme ihr jedoch in diesem Punkt zu.

spezifischen Norm- und Affektproduktion zeigt sich andererseits auch transformatives Potenzial über diese Räume hinaus, so dass sich die Produktion von kollektiver Handlungsfähigkeit ableiten lässt.

6.1.2 Affektiv vermittelter Ausschluss

Die Produktion des Zuhause-Effekts durch eine Atmosphäre von Sicherheit hat nicht nur einen verbindenden Charakter. Einerseits wird in Safer Spaces Sicherheit produziert, es wird sich nun aber zeigen, dass die selben Affekte andererseits ebenso repressiv, ausschließend und abschreckend wirken können. Affekte im Raum lösen temporär Gefühle von Sicherheit für die Einen, aber ebenso Gefühle des Unwohlseins für die Anderen aus. Dass der ausschließende Charakter für all diejenigen intendiert ist, die dem imaginierten Basiskonsens und insbesondere der Kritik an Heteronormativität, Zweigeschlechtlichkeit und Diskriminierung nicht zustimmen, ist selbstredend. Auch finden Ausschlüsse per definitionem statt, dann nämlich, wenn die Safer Spaces sich an bestimmte Identitäten richten wie FrauenLesbenTransInterNonbinary-Räume (FLTI*, FLINTA*) bzw. an alle, die keine cis-männliche Position einnehmen. Jedoch entstehen im Prozess der Raumproduktion auch Ausschlussmechanismen, die der Zielsetzung der Safer Spaces zuwiderlaufen. Für die Frage nach Handlungsfähigkeit und explizit für kollektive Handlungsfähigkeit in queeren Räumen ist diese Frage nicht unerheblich. Denn entsteht kollektive Handlungsfähigkeit in der Raumproduktion, sind diese Ausschlussmechanismen ein Teil ihrer Herstellung. Im Folgenden gehe ich der Widersprüchlichkeit der Affektproduktion in Safer Spaces nach, indem ich den Blick darauf richte, wann sich wer deplatziert fühlt. Denn ich verstehe das im Folgenden betrachtete Gefühl der Deplatzierung als Gegenpol zum Zuhause-Effekt.

6.1.2.1 Undurchlässigkeit von Körperansammlungen

Die Analyse des Materials hat immer wieder darauf gedeutet, dass die Anwesenheit von Körpern, die als nicht der hegemonialen Norm entsprechend wahrgenommen werden, zwei verschiedene Effekte hat. Es scheinen undurchlässige Ansammlungen von Körper zu entstehen, an deren affektive Verbindung andere Körper nur schwer anknüpfen können. Spezifische Körper scheinen aneinanderzuhaften und undurchlässig zu werden (vgl. Saldanha 2007: 50). Dies wird nun näher ausgeführt.

»Ich fühl' mich in FLT*-Räumen nicht wohl. [...] [D]as war einmal bei einer Veranstaltung, wo ein Transmann den Workshop gegeben hat. [...] [A]ber ansonsten war, soweit ich weiß, kein Transmann da.« (Kenny: 161). Weiter im Interview erklärt mir Kenny, dass er sich wie der Hahn im Korb fühlte. Er berichtete mir im Interview von Unwohlsein in FLT*-Safer Spaces, obwohl dies explizit Räume für ihn sein sollen. Der sonst schützende Charakter des Raumes wirkt sich hier – obwohl unintendiert – scheinbar abschreckend auf Kenny aus. An dieser Stelle sei erwähnt, dass die Frage, inwieweit trans* Menschen Zugang zu Frauen-Lesben-Räumen erhalten, eine stark umkämpfte in feministischen Frauen-Räumen war und ist.¹⁷ Inwieweit solche Auseinandersetzungen bei

17 In queeren Räumen in Berlin kam es in den vergangenen Jahren bzw. Jahrzehnten immer wieder zu Auseinandersetzungen um das Thema der Öffnung von Frauen-Lesben-Räumen für trans* Men-

der Gefühlsproduktion mitschwingen, kann hier jedoch nicht weiter untersucht werden. Entscheidend an dieser Stelle ist, dass Kenny sein Gefühl auf die anwesenden bzw. abwesenden Körper und Identitäten zurückführte. Seine Aussage, sich wie der Hahn im Korb zu fühlen, deutet darauf, dass er sich als unzugehörig empfand und dass dies anders bei der Anwesenheit mehrerer trans* Personen wäre. Nicht unangebrachtes Verhalten wird hier problematisiert, sondern wer anwesend ist. Während sich Kenny im FrauenLesben-Trans*Safer Space unwohl fühlt, kann aber zugleich ein Geborgenheitsgefühl beispielsweise bei einer lesbischen cis Frau entstehen, die vielleicht zur gleichen Zeit am Tresen sitzt. Dies zeigt, dass die affektive Aufladung im queeren Raum unterschiedliche Gefühle bei verschiedenen Subjekten bzw. bei unterschiedlichen Identitäten zur gleichen Zeit hervorrufen kann.

Dieses Unwohlsein oder Unbehagen kenne ich selbst sehr gut und hierbei meine ich nicht die Unsicherheit, die mich beim ersten Betreten eines mir unbekanntes Raumes beschleicht. Diese Unsicherheit, die hier nicht gemeint ist, erfuhr ich beispielsweise, als ich erstmalig den Garten des *Wagenplatzes am Karpfenteich* besuchte. Ich war bereits zuvor aufgeregt und beim Betreten schließlich verunsichert, da ich allein kam und mich nicht auskannte. Beim Betreten fielen mir die Blicke der Anderen auf, die mich beim Hereinkommen scheinbar prüften, vielleicht ob sie mich kennen oder ob ich hier richtig bin. Als ich vorbeiging wurde ich kurz angeblickt, jedoch nicht eindringlich gemustert, dennoch verunsicherte mich dies. Aber diese Unsicherheit ging an diesem Tag schnell vorbei. Anders erging es Kenny. Er sprach nicht diese Art von Unsicherheit an. Viel schwerer greifbar beschrieb er ein Unbehagen, das sagen will, hier fehl am Platz zu sein oder dass irgendetwas nicht stimmt. Ein solches Gefühl hatte ich auf dem Geburtstag von *TriQ*¹⁸, denn ich war mir im Unklaren, ob dies ein Raum auch für mich war, schließlich definiere ich mich nicht explizit als trans* oder inter* (sondern als nicht-binär). Ich war zwar mit zwei trans* Personen gekommen (und der Beziehung der einen Person, wir waren also zu viert), und die Einladung des Geburtstags richtete sich ganz klar an Trans*, Inter* und Freund_innen, dennoch hatte ich das Gefühl, nicht hineinzupassen. Ein solches Unbehagen kann viele Gründe haben, wie etwa Nicht-Passen oder Reibungen meines Habitus mit dem Feld bzw. fehlendes implizites oder Körperwissen.¹⁹ Jedoch schienen die Anwesenden unterschiedliche Klassenhintergründe zu haben, zumindest deutete ihr unterschiedlicher Kleidungsstil und Habitus darauf hin und auch war mir der Raum nicht unbekannt. Schließlich hatte ich bei *TriQ* schon verschiedene Treffen und Veranstaltungen besucht und selbst durchgeführt. Ich traf dort sehr viele mir bekannte Personen. Mein Gefühl lässt sich folglich weder mit Unsicherheit aufgrund des Unbekannten noch mit Reibung meines Habitus mit dem Feld begründen.

schen z.B. im Sportkontext oder im Kontext von Frauentreffs oder -bars. Der Begriff TERF wurde aus dem englischsprachigen übernommen und bezeichnet *trans-exclusionary radical feminists*, eine Bezeichnung, die in den betrachteten queeren Räumen in Berlin aus solchen Auseinandersetzungen hervorgegangen ist und der eine stark negative Konnotation anhaftet. Siehe zum Thema exemplarisch: <https://jungle.world/artikel/2020/13/der-streit-ums-frausein> (Zugriff 11.08.20).

18 *TransInterQueer e.V.*, siehe den entsprechenden Glossareintrag. Der Geburtstag des Vereins fand in den Räumlichkeiten von *TriQ e.V.* in Kreuzberg statt.

19 Siehe zum Begriff Körperwissen (bzw. Wissen des Körpers) Keller/Meuser (2010: 10).

In einem Interview mit Lila heißt es dagegen über einen anderen queeren Raum²⁰, der ebenso als Safer Space fassbar ist, auch wenn er nicht explizit als solcher markiert wird: »Aber es ist [...] ein Ort, [...] wo es trotzdem so eine besondere Atmosphäre gibt. [...] Ja, das mag ich.« Obwohl der Raum nicht als queerer Raum oder Safer Space gelabelt ist, fühlt sie sich als transweibliche Person dort sehr wohl. Lila führte dazu weiter aus, dass der Raum sich für sie weniger ausschließend anfühlt als andere queere Räume, denn dort könne sich selbst die heterosexuelle cis Frau wohl fühlen, wenn sie einen cis Mann küsst, was nicht in allen queeren Räumen der Fall ist.²¹ Lila nimmt diesen Raum folglich als weniger normativ bzw. ausschließend wahr und führt dies auf das fehlende Label zurück. Dies bestätigt, dass konkrete Erwartungen an das Label ›Safer Space‹ geknüpft sind und zudem, dass diese Erwartungen einen affektiven Effekt auf die Raumproduktion haben können.

»Es bringt ja niemanden was, wenn du an die Wand schreibst: ›Rassismus gibt es hier nicht oder Rassismus wird hier nicht toleriert.« Das tut ja erst einmal nichts. Also wie sich ein Ort anfühlt für Leute oder was da passiert, kann man nicht durch die Form von Wandtexten oder Ansagen ersetzen. Also das hat erst einmal relativ wenig Einfluss. Also wenn ich irgendwo reingehe und da steht dran, wir tolerieren Transphobie nicht, heißt das trotzdem nicht, dass ich mich dann da gleich wohl fühle. Und ich kann dann da problemlos auf die Toilette gehen. Wenn sich das nicht so anfühlt, dann ist da ein größeres Problem da, was man nicht durch so leere Versprechen lösen kann. [...] Wir tolerieren keinen Rassismus und wenn dann aber trotzdem nur weiße Leute drinsitzen, dann bringt das vielleicht einer Schwarzen Person jetzt auch nicht unbedingt so viel. Wer sagt von sich, rassistisch sein zu wollen? [...] Also so dieses würde da niemand mit stolz von sich behaupten.« (Lila)

Für Lila ist es wichtig, wer sich im Raum aufhält und welche Atmosphäre sie fühlt. Nur schwer beschreiben kann sie, was es genau ist, was sie sich wohl fühlen lässt oder nicht. Sie brachte aber schließlich selbst ein Beispiel und verweist damit indirekt darauf, dass es eine große Rolle für sie spielt, welche Körper den Raum besetzen. Es klingt an, dass sie davon ausgeht, dass sich eine Schwarze Person wohler fühlt, wenn weitere Schwarze Personen im Raum sind. Daraus lässt sich schließen, dass die affektive Aufladung des Raums für verschiedene Körper unterschiedliche Gefühle bewirken kann. Der gleiche Raum kann sich für bestimmte Subjekte sicher anfühlen und zur gleichen Zeit für andere nicht, darauf verweist auch das Roestone Collective in ihrem Aufsatz zu Safe Spaces (2014): »a single physical space can be considered safe by and/or for some people, but unsafe for others of a different gender, race, sexuality, class, age or other identity.« (The Roestone Collective 2014: 1349) Es sind folglich nicht nur Aussagen, Normen und Praktiken, sondern es sind ebenso der eigene Körper und die Körper der Anwesenden von Gewicht.

20 Aus Gründen der Anonymisierung kann hier der Name des Raumes nicht genannt werden.

21 Hier wird sich auf Heterofeindlichkeit bezogen, die in bestimmten queeren Räumen durchaus anzutreffen ist.

Von ähnlichen Gefühlen berichtete mir Ru, wenn sie_er einen Raum betritt, in dem auch andere Menschen mit *Be_Hinderung*²² oder mit diversen Körpern anzutreffen sind. Der Begriff ›divers‹ meint hier Körper, die von der hegemonialen (abled/nicht behindert, weiß, cis) Norm abweichen. Ru erklärte, dass sie_er mit eigenen Forderungen, die seine_ihre körperlichen Bedürfnisse betreffen, häufig auf Unverständnis und Ahnungslosigkeit bei Menschen ohne *Be_Hinderung* trifft, so dass sie_er stets viel erklären oder sogar sich situativ rechtfertigen muss. Daher fühlt es sich für sie_ihn besser an zu wissen, dass noch mehr Menschen mit *Be_Hinderung* anwesend sind, da dann mit mehr Verständnis zu rechnen ist und heterogenere Körper im Raum präsenter und sichtbarer sind. Einerseits ruft die Präsenz verschiedener Körper die mögliche Heterogenität körperlicher Befähigungen ins Gedächtnis und andererseits geht Ru von ähnlichen Diskriminierungserfahrungen aufgrund heterogener Körper aus. Diese Annahme über spezifisches, körperbezogenes, diskriminierungssensibles Wissen produziert bei Ru Gefühle von Sicherheit. Ihre_seine Erwartung an den Raum verändert sich durch die Präsenz von anderen heterogeneren Körpern.

In diesem Sinne erklärte mir beispielsweise auch Cat, dass die Anwesenheit von anderen Schwarzen Personen, People of Color oder Women of Color (BPoC)²³ viel Bedeutung dafür hat, wie sich die Atmosphäre in einem Raum für sie anfühlt. Im Interview spricht sie von der Atmosphäre einer Party allgemein. Eine Party-Atmosphäre wird für sie unter anderem stark davon bestimmt, inwieweit die Veranstalter_innen auf Diversität des Line-Ups achten, da dies Einfluss auf das Publikum hat. Cat spricht von einem Partykollektiv, das sich für die Sichtbarkeit weiblicher Künstler_innen einsetzt, dabei jedoch nur gelegentlich BIPoC und noch seltener Schwarze Frauen auf die Bühne einlädt. Für Cat ist die Atmosphäre auf einer Party entscheidend und diese wird für sie davon geprägt, wer kommt, was für sie wiederum damit im Zusammenhang steht, mit welcher Djane Werbung gemacht wird. Im weiteren Gespräch erklärt mir Cat aber explizit, dass es ihr nicht darum geht, eine Gleichheit aller PoC und Schwarzer Menschen oder deren Erfahrungen zu propagieren, denn jede Person mache verschiedene Erfahrungen entsprechend ihrer Herkunft, Sozialisation usw. und hat daher auch jeweils eigene sozial-strukturelle Positionierungen. Und doch lässt sich aus Cats Erzählungen herauslesen, dass es für sie sehr wohl einen sehr großen atmosphärischen Unterschied macht, ob sie die einzige Schwarze Person auf der Party ist oder nicht – ähnlich auch was Kenny hinsichtlich anderer trans* Menschen, Ru bezüglich Menschen mit *Be_Hinderung* erzählte und was auch ich selbst gut kenne: Ein Gefühl der Deplatzierung stellt sich ein, wenn ich beispielsweise nur von Menschen fern meines Klassenhintergrunds und Geschlechtsausdrucks umgeben bin.

Nicht zu verachten sind Netzwerk-Effekte: Z.B. ein Line-Up voller lateinamerikanischer Künstler_innen spricht oft auch ein Publikum aus Lateinamerika und welches mit Affinität zu entsprechender Musik an (z.B. *¡Mash Up! Partys*). Wird für eine Party

22 Mir sind im Feld verschiedene Selbstbezeichnungen diesbezüglich begegnet (z.B. disabled, behindert, *be_Hindert*, mit Behinderung, mit anderen Fähigkeiten, anders befähigt), ich verwende die von der Person selbstgewählte.

23 Im vorliegenden Fall beziehe ich mich auf Cats englische Selbstbezeichnung als Black Woman, was ich ins Deutsche übersetzt habe.

beispielsweise ein Bühnenprogramm allein mit westlicher Musik²⁴ angeboten, wird dies auch ein Publikum anziehen, das eine Affinität zu westlicher Musik hat. Dass beispielsweise auf *¡Mash Up! Partys*, die sich musikalisch verstärkt an brasilianisches und lateinamerikanisches Publikum richten, ein vergleichsweise hoher Anteil von BIPOC anzutreffen ist, wundert daher nicht.²⁵ Folglich lassen sich Netzwerk-Effekte aufzeigen, die sich entlang rassifizierter Kategorisierungen reproduzieren. Besonders in Berlin, wo sich aufgrund der Größe der Stadt Subkulturen kleinteilig ausdifferenzieren, lässt sich feststellen, dass bestimmte queere Räume überwiegend weißes Publikum anziehen und sich zudem queere Räume etablieren, die überwiegend von BIPOC besucht werden. Beispielsweise wurde das Tante Horst in dem Jahr vor der Schließung von einem queeren BIPOC-Kollektiv geführt und zog viele BIPOC an oder so hat sich seit ein paar Jahren das *Cutie-BIPOC-Festival* entwickelt, das sich nur an BIPOC-Menschen richtet. Gründe hierfür sind mannigfaltig und Netzwerk-Effekte sind einer davon, wie Charles Nero (2006) nachweist. Nero fragt, warum schwule Viertel in US-Amerika überwiegend weiß bleiben und betrachtet *housing*-Prozesse am Beispiel der Entwicklung einer schwulen Nachbarschaft in New Orleans. Er kommt zum Schluss, dass sich weiße Netzwerk-Strukturen als solche selbst reproduzieren, unter anderem aber nicht nur aufgrund von mono-nationaler Freundeskreise (z.B. sind Beschäftigte der betrachteten Real Estate-Firma überwiegend schwule weiße Amerikaner), sondern auch aufgrund der medialen Images und Stereotypen-Produktion von queeren BIPOC in Filmen und Serien.²⁶ Wie bereits Bourdieu (1984) darlegte, ist Geschmack sozial bedingt und sozialisiert. Es wundert daher kaum, dass bestimmte Rhythmen ein gewisses Publikum ansprechen und das Line-Up maßgeblich auch über die Diversität des Publikums mitbestimmt. Wird in weiß dominierten queeren Räumen folglich nicht explizit auf Diversität (z.B. des Orga-Teams bzw. der Macher_innen und des Line-Ups) geachtet, bleiben die Räume mit hoher Wahrscheinlichkeit weiß. Für Menschen wie Cat werden dadurch solche Räume unattraktiv.

Einen ähnlichen Segregierungs-Effekt hat auch Arun Saldanha (2006, 2007), jedoch am Falle der Psytrance-Kultur in Indien (Anjuna, Goa), untersucht. Saldanha stellt fest, dass nicht die Hautfarbe bzw. *race*²⁷ allein entscheidend ist für die dort entstehende Segregation auf Partys,²⁸ sondern er arbeitet Faktoren heraus wie Praktiken zur Her-

24 Unter westlicher Musik fasse ich vor allem die Musik, die in den mächtigsten Industriestaaten am populärsten ist. Dem liegt ein Verständnis des Konstrukts einer westlichen bzw. weißen Kultur zugrunde, das sich an Stuart Halls Analysen der identitären Konstruktion durch Abgrenzung von Kultur orientiert (Hall 1995a).

25 Der hohe Anteil geht aus eigenen Beobachtungen hervor und versteht sich relational zu anderen queeren Partys.

26 Zudem zeigt Nero (2006) rassistische Dynamiken und die Produktion von stereotypen Bildern von Schwarzen Menschen in Medien auf.

27 »The fact that bodies involved in psychedelics can be Swedish, Israeli, Japanese, Indian, Canadian, or Zimbawean does not make psychedelics less white. What is significant is that these bodies are most probably white.« (Saldanha 2007: 6) ›Rasse‹ betrachtet Saldanha als dynamische Ordnung mit Deleuze/Guattaris Begriffen der Assemblage und der Maschine: »Race is machinic.« (2007: 189)

28 Eine der Hauptmerkmale der Psy-Kultur in Goa ist der internationale Charakter, denn die Besucher_innen kommen aus verschiedenen Regionen und Ländern wie Japan, Malesien, Israel, Russland, Deutschland, England, Mexico, Brasilien, der Karibik, Indien etc. Es stellt sich eine räumli-

stellung von subkulturellem Kapital und visuelle Ökonomien (z.B. Style), die vor allem für indische Menschen schwerer zugänglich sind. Saldanha spricht von der Klebrigkeit (*stickiness*) und Undurchlässigkeit (*viscosity*, Saldanha 2007: 50ff.) von Körperansammlungen, um die Relationalität von Körpern zueinander zu beschreiben. Wenn sich bereits in einem Eck z.B. eines Clubs vor allem weiße Körper angesammelt haben, lässt sich dies nur schwer verändern. Die Körperansammlungen von sich ähnlichen Körpern scheinen undurchdringbar zu sein. Die Körper kleben regelrecht aneinander, was affektiv vermittelt ist, denn Affekte kleben an den Körpern und können sich zu Aggregationen aufaddieren (vgl. Saldanha 2010: 2418f.). Ähnliche Körper finden sich nicht nur leichter, sondern bleiben zudem dementsprechend örtlich und zeitlich segregiert: »When bodies become sticky, they collectively acquire surface tension and become relatively impenetrable by other bodies.« (Saldanha 2006: 174) Saldanha führt solche rassifizierten Dynamiken auf Trance-Partys in Anjuna nicht allein auf ›Rasse‹ zurück, sondern er beginnt seine Analyse damit und kommt schließlich zur komplexen Kombination von Körpern und Interaktionen und den daraus resultierenden visuellen Ökonomien²⁹ (inkl. subkulturellem Kapital), die für die Segregation ursächlich sind.

Hier findet sich folglich ein ähnlicher Effekt wie in queeren Räumen wieder. Saldanhas Überlegungen können kontextuell durch andere Merkmale wie körperliche Befähigung und Geschlechtsausdruck ergänzt werden, denn auch diese Merkmale haben Effekte von *stickiness*, wie sich in meinem Material zeigt. Wie ›Rasse‹ können auch Geschlecht(-sausdruck), Körper (z.B. Befähigung, Entsprechung der geltenden Schönheitsideale) und Klasse (z.B. Habitus, Geschmack entsprechend sozialer Milieus) als Ungleichheitsachsen verstanden werden, entlang derer sich auch affektive Hierarchien zwischen Körpern entwickeln und die sich örtlich und zeitlich anziehen und ordnen. Saldanha spricht von der visuellen Ökonomie, die die Undurchlässigkeit der Körperansammlung organisiert, was sich aber nicht allein an der Sichtbarkeit spezifischer körperlicher Merkmale (wie Gender, Hautfarbe, Befähigung) festmachen lässt. Diese Undurchlässigkeit der Körperansammlung ist schwer greifbar und oftmals unbewusst und körperlich bzw. affektiv vermittelt. Ein Körper betritt den Raum und fühlt sich willkommen oder nicht. So können sich nicht-hegemoniale oder heterogenere Körper aufgrund der Mehrheit von weißen, abled, cis Körpern unwillkommen oder unwohl fühlen. Mit Saldanha lässt sich die Undurchlässigkeit von Körperansammlungen erklären. Im Safer Space scheint es die sichere Atmosphäre zu sein, die diese Undurchlässigkeit

che und zeitliche Trennung auf Partys zwischen *locals* und *foreigner* her, die jedoch nicht allein am ethnischen Hintergrund festzumachen ist. Beispielsweise befinden sich während der Dunkelheit auch viele indische Gäste auf der Tanzfläche, während die Rave-Tourist_innen eher bei Helligkeit am Tag tanzen. Auch scheinen bestimmte Orte in einem Club für *locals* oder *foreigner* reserviert zu sein (vgl. Saldanha 2007: 182ff.)

- 29 In Anlehnung an Deleuze/Guattaris Begriff der *faciality* versteht Saldanha unter visuellen Ökonomien ein materielles System, das aufgrund der rassischen, sexuellen, nationalen, sozio-ökonomischen Verteilung sowie subkulturellem Kapital über die soziale Wertigkeit von Körpern bestimmt: »A ›visual economy‹ is a material system, one could say a machine, that pigeonholes bodies watching each other into ideal categories, becoming finer in its resolution as actual bodies defy categories.« (Saldanha 2006: 175)

organisiert. Ableiten lässt sich daraus im Gegenzug auch die affektiv vermittelte abstoßende Wirkung für nicht-passende Körper, wie sie Kenny, Ru und Cat beschreiben. Diese affektiv vermittelte Wirkung lässt sich mit dem Begriff des »Space Invaders« (Puwar 2004) fassen, worauf ich nun näher eingehe.

6.1.2.2 Space Invader

Wie machtvoll der zugleich ausschließende Charakter vor allem auch für diejenigen sein kann, für die solche Räume gedacht sind, veranschaulicht ein weiteres Beispiel aus meiner Studie. Karl berichtet mir, dass er in Deutschland aufgewachsen ist und trotzdem als PoC wahrgenommen wird, – auch in queeren Räumen. Obwohl Karl sich lange Zeit in queeren Räumen aufgehalten hat, fühlte er sich nach seiner Transition dort nicht mehr willkommen. Karl berichtet mir in einem Interview zunächst von verschiedenen rassistischen Diskriminierungen außerhalb queerer Räume, sogar von physischen Attacken auf der Straße und transfeindlichen sowie rassistischen Diskriminierungen in Ämtern. Seitdem nimmt er Freund*innen zu Ämtern mit, die im Falle von erneut auftretenden bürokratischen Ungereimtheiten als Zeug_innen fungieren könnten.³⁰ Queere Safer Spaces waren lange für ihn wichtige Räume, um Bestärkung und Unterstützung zu erfahren. Dies veränderte sich jedoch mit seinem zunehmend besser werdenden männlichen Passing. Er erzählt mir, dass, seit er ein sehr gutes Passing hat, d.h. von anderen als Mann wahrgenommen wird, er kaum noch Zeit in solchen Räumen verbringt, weil er sich dort zunehmend deplatziert fühlt. Daher hatte er sich entschieden, sich zunehmend zurückzuziehen. Er hatte im Interview Schwierigkeiten, dieses Gefühl der Deplatzierung zu erklären oder konkrete Vorfälle zu benennen, die für dieses Gefühl verantwortlich sind und vermutet, dass Rassismus und Transphobie verantwortlich sind.

Um den Zusammenhang der Kategorien Geschlecht, »Rasse«, Klasse und Körper besser für die Analyse fassen zu können, beziehe ich mich im Folgenden auf Nirmal Puwar, die dieses Gefühl des Deplatziertseins oder auch den Umstand, dass bestimmte Körper in öffentlichen Räumen nicht bzw. anders wahrgenommen oder ausgeschlossen werden, in ihrer Studie *Race, Gender and Bodies Out of Place* (2004) untersuchte. Das Gefühl der Deplatzierung fasst sie mit dem Begriff des Space Invaders. Puwar nutzt dieses Konzept, um Gefühle von Women of Color in Führungspositionen in Institutionen konzeptionell zu fassen, denn ihnen wird das Gefühl gegeben, in den *weißen* Raum einzudringen (vgl. Puwar 2004: 144). Noch immer fühlen sich Women of Color in Führungspositionen meist deplatziert, da die hegemoniale *weiße* männliche Norm noch immer die hegemonialen Institutionen durchdringt. Demgemäß werden diejenigen BIPOC nicht gehört, die nicht in diese somatischen Normen passen³¹: »These subtle codes [dress, speech, style of interacting] are signs of discriminating practices through which the exclusivity of these social spaces is constituted. As forms of social measurements they are vital to the formation and reproduction of social boundaries.« (Puwar 2004: 151) Die universelle Norm macht Puwar am unmarkierten Körper fest, für den die Strukturkategorien Klasse, »Rasse« und

30 Eine Praktik, die auch als ein Beispiel für Netzwerk-Praktiken gelesen werden kann (vgl. 4.1.5).

31 Puwar stellt fest, dass Erwartungen auseinandergehen: *weiße* Frauen sollen ihre Kleidung und Verhalten von der männlichen Norm abgrenzen, dagegen wird BIPOC Anpassung nahegelegt (vgl. Puwar 2004: 150).

Geschlecht irrelevant zu sein scheinen, da er als neutral gelesen wird und ihm daher die privilegierte Position zukommt, so dass für diese Körper stets ein Platz im Raum reserviert zu sein scheint (vgl. Puwar 2004: 57). Während folglich der *weiße* Männerkörper unsichtbar ist, bleibt der nicht-*weiße* Körper sichtbar. Körper von BIPOC scheinen daher in einem Paradox gefangen zu sein, denn sie sind mit Sichtbarkeit und Unsichtbarkeit zugleich belegt: Einerseits sind sie im *weiß* dominierten Raum stets sichtbar als von der Norm abweichend, andererseits sind sie oftmals unsichtbar, wenn es um die Anerkennung ihrer Fähigkeiten und Kompetenzen geht (vgl. Puwar 2004: 58).

Dieses Gefühl der Deplatzierung bei Subjekten mit markierten Körpern lässt sich mit Puwar, die sich auf Frantz Fanon bezieht, mit dem Blick auf Schwarze Menschen und People of Color begründen. Allein der Blick von *weißen* auf Schwarze Menschen ohne Aussprache oder Kommunikation hat eine Spezifik: »It is the look he [Fanon] observes as taking place, often without verbal communication, in everyday spaces in the city (bars, cafés and trains), as well as more enclosed institutional spaces (lecture halls, doctor's surgeries and psychiatric hospitals).« (Puwar 2004: 41) Dieses spezifische Angeschautwerden kann eine fixierende Wirkung haben und gefangen nehmen, denn der Blick entfaltet die Kraft der rassistischen Episteme: Der Blick »is imprinted in the body« (ebd.). Puwar analysiert diesen Blick, der die Präsenz des Schwarzen Körpers entnormalisiert und den Körper als unzugehörig markiert. Insbesondere wenn die Schwarzen Körper oder die Körper von PoC in einem Raum nicht erwartet werden, wie dies in den von Puwar betrachteten Führungsetagen der Fall ist, kommt es zu einer Desorientierung des *weißen* Blicks, da nicht nur die Präsenz des Körpers den Erwartungen widerspricht, sondern darüber hinaus die Art der Positionierung³² nicht dem Bild des imaginär Anderen entspricht, worüber sich das Selbst konstituiert (vgl. Puwar 2004: 42). Die etablierte Ordnung wird folglich irritiert. Das, was zuvor nur draußen war, scheint nun im Raum zu sein und birgt die Gefahr, andere vom Innen ins Außen zu verdrängen. Folglich wird der unbekannte Körper als Bedrohung wahrgenommen. Dann sprengen diese anderen Körper die konventionellen Grenzen und werden als Monster, als Space Invader, wahrgenommen:

»The dissonance caused by the arrival of women and racialised minorities in privileged occupational spaces unleashes shock and surprise. Their entry causes disorientation and terror. The threat they are seen to pose amplifies their presence. As »space invaders« they represent a potential organisational terror. They are thus highly visible bodies that by their mere presence invite suspicion and surveillance.« (Puwar 2004: 54)

Mit Puwar lässt sich folglich das Gefühl der Deplatzierung mit dieser beschriebenen Dissonanz von Erwartungen und präsenten Körpern erklären. Affekt kann in diesem Sinne als eine weitere Dimension des Blickes verstanden werden (vgl. Woodward 2015: 134). Kath Woodward stellt in *The Politics of In/Visibility* heraus, dass Affekte Teil im Prozess von Sehen und Gesehen werden sind, denn der Blick ist spürbar. Affekte übertragen etwas von einer Person (oder einem Ding) zur anderen und sind folglich wichtig beim Erfahren von Blicken.

32 Stereotype Bilder von BIPOC weisen ihnen Positionen im Service und bei Arbeiten im Niedriglohnbereich wie Putzen und Zimmerservice zu.

Ihre Ergebnisse bezieht Puwar aus Betrachtungen von Arbeitsplätzen in Institutionen, von denen queere Räume abzugrenzen sind, da es sich bei letzteren weder um Institutionen dreht, wie sie Puwar betrachtet, noch um Räume, die von *weißen* Männerkörpern dominiert werden. Dennoch soll hier Puwars Konzept des Space Invaders als Folie dienen, um diese bestimmte Form des Sich-deplatziert-Fühlens besser analytisch greifen zu können. Puwars Ergebnisse sind auch bei anderen Abweichungen von Körpernormen gültig, denn so hätte eine sichtlich be_hinderte Person als Führungskraft ebenso mit Widerständen zu kämpfen. Körperliche Merkmale auch wie Alter, Befähigungen und Schönheit spielen folglich eine sehr wichtige Rolle für die affektive Aufladung, die Undurchlässigkeit der Körperansammlung und dafür, wie sich dies in den Körpern niederschlägt. Dieses Konzept nimmt die Wahrnehmung, das Sichfühlen der Befragten zum Ausgangspunkt und lässt von dort aus auf vorherrschende Normen, auf Ungleichheitsstrukturen, Hierarchisierungen, (subtile) Diskriminierungsmechanismen schließen und ist daher für die Analyse von Handlungsfähigkeit von Nutzen. Zwar nimmt Puwar in ihrer Studie vor allem Women of Color in den Fokus, in meiner Untersuchung haben sich jedoch ähnliche Mechanismen ebenso für *weiße* und nicht-*weiße* trans* Personen und bei einer *weißen* Person mit Be_Hinderung gezeigt. Körper, die als das Andere markiert sind, werden nicht erwartet, ihre Präsenz widerspricht den Erwartungen – dies gilt auch für queere Räume.

Von Erlebnissen, die auf Hierarchisierungen in Safer Spaces deuten, erzählt mir Ada im Alter von 42 Jahren, die mit zunehmendem Alter beginnt, queere Räume zu meiden, weil sie sich weniger willkommen fühlt: »Also ich mit meine[m] Alter, wenn ich dort hin komme, ich fühle mich sofort wie ein Dinosaurier, ich habe das Gefühl, ich passe nicht mehr rein.« Von diesem Gefühl der Deplatzierung erzählen mir auch Menschen, die sich als bi- oder pansexuell beschreiben oder als zu dick oder zu dünn wahrgenommen werden. Bei einem Bi- und Pan³³-Stammtisch wird mir davon erzählt, dass allgemein in queeren Räumen Bi-/Pansexualität häufig als »nicht richtig radikal« oder nicht als queer genug empfunden würde und dass das Aufhalten entsprechender Menschen in gewissen queeren Räumen weniger Zustimmung erfährt. Altersdiskriminierung, Bi-/Pan-Feindlichkeit oder Diskriminierung von Körpern jenseits von herkömmlichen Schönheitsnormen existieren ebenso in queeren Räumen. Auch queere Räume sind geprägt von Hierarchisierungen entlang der Ungleichheitsachsen, jedoch folgen diese oftmals eigenen Regeln bzw. vermischen sich hegemoniale und scene-interne Normen.

Dass der Space Invader aber nicht nur mit Erwartungen bricht, sondern ihm darüber hinaus negative Affekte anhaften können, lässt sich gut mit Sara Ahmeds (2011) Konzept des_der Killjoys fassen. Betritt ein anderer Körper den Raum, kann dieser Körper die Atmosphäre des Raumes verändern. Ahmed führt hierfür das Beispiel der Schwarzen Feministin an, die in den Raum mit *weißen* Feministinnen kommt. Bei Betreten werden die *weißen* Feministinnen angespannt. Doch nicht nur scheinen sich die Körper der Feministinnen anzuspannen (»become tense«), der Raum scheint sich mit dieser Spannung (»tension«) zu füllen und diese wird von einem spezifischen Ort ausgehend lokalisiert:

33 Pansexuell bezeichnet die sexuelle Orientierung auf Menschen egal welchen Geschlechts. Im Gegensatz zu Bisexualität – ein Begehren, das sich auf zwei Geschlechter bezieht – geht Pansexualität von der Existenz vieler Geschlechter jenseits der Zweigeschlechtlichkeit aus.

Die Spannung wird dem eintretenden Körper zugeschrieben (Ahmed 2011: 36). Ahmed erklärt solche Situationen damit, dass die Vorstellung, eine Killjoy zu sein, d.h. die gute Stimmung verderben zu wollen und verbundene negative Assoziationen, dem Körper der Schwarzen Feministin anhaften. »The body of color is attributed as the cause of becoming tense, which is also the loss of a shared atmosphere. As a feminist of color you do not even have to say anything to cause tension.« (Ahmed 2011: 36) Der eintretende Körper wird von Beginn an als Eindringling und Störer der gemeinsam gefühlten Atmosphäre wahrgenommen, als Eingriff in die vorherige Harmonie, denn die Veränderung der Atmosphäre deutet auf Uneinigkeit. Dann wird der eintretende Körper als Quelle der Spannungen und als Killjoy verstanden.³⁴ Dieser Körper kann die Undurchdringlichkeit der Körperansammlung nicht durchbrechen. Denn letztendlich bricht der Schwarze Körper mit der *weißen* Norm und dieser Normbruch wird affektiv übertragen, er wird fühlbar.

6.1.2.3 Ausschluss durch Sicherheit

Sich als ähnlich wahrnehmende Körper (z.B. aufgrund der visuellen Ökonomie von Hautfarbe, Geschlechtsausdruck, Befähigungen, Style, Codes) scheinen leicht aneinanderkleben zu können. Die Mechanismen, die Saldanha, Puwar und Ahmed beschreiben, durchdringen folglich die Räume, die von sich ähnlichen Körpern dominiert werden. Im Safer Space hat sich gezeigt, dass sich kollektive Praktiken von Un_Bestimmtheit wie Sprache, Awareness- und Policing-Praktiken entlang des Basiskonsenses verbinden und verschränken, mit dem Resultat von beinahe undurchlässigen Körperansammlungen, die zudem auch einer visuellen Ökonomie zu folgen scheinen. Diese Undurchlässigkeit ist erfahrbar, wie sich an den Beispielen zeigte. Sie lässt sich affektiv vermitteln und lässt ihre Teilhabenden sicherer fühlen, bringt zugleich aber auch Space Invader hervor. Daraus lässt sich eine besondere Rolle von Körpern festmachen, die als anders wahrgenommen werden: Wie in hegemonialen Räumen können diese Körper auch im Safer Space Insider und Outsider zugleich sein, denn obwohl sie sich an den Basiskonsens halten, können sie sich nicht affektiv verbinden.

In queeren Räumen finden sich andere, sonst nicht-hegemoniale Normen wie etwa die Wertschätzung traditioneller Formen von Weiblichkeit und die Abwertung von hegemonialen Formen von Männlichkeit oder auch von Sexualitäten, die als nahe an der hegemonialen Norm verstanden werden (wie z.B. Bi-Sexualität). Zudem handelt es sich bei den betrachteten queeren Räumen oftmals um *weiß* dominierte Räume. Der Umstand, dass sich Karl mit besserem Passing zunehmend wie ein Space Invader fühlt, deutet auf die Wirksamkeit unterschiedlicher Normen zugleich hin. Karls Gefühl im queeren Raum verändert sich mit seiner Transition, was auf die Hegemonie von szene-internen Normen wie etwa die Abwertung seiner Männlichkeit hinweist. Es ist davon auszugehen, dass hier verschiedene Normen zugleich wirken: zum einen die Abwertung spezifischer Männlichkeitsdarstellungen in queeren Räumen, denn so wird in den betrachteten queeren Räumen häufig die Männlichkeitsdarstellung abgelehnt, die in der Öffentlichkeit gemeinhin hegemonial ist, folglich die Form von Männlichkeit, die zu einem sehr guten

34 Puwar stellt heraus, dass für diese Körper eine solche Alleinstellungsposition im Raum oftmals die Last der Repräsentation bedeutet, z.B. für alle Frauen, trans* oder People of Color zu stehen, häufig geht damit aber auch Infantilisierung und starke Überwachung einher (vgl. Puwar 2004: 11).

Passing führt. Zum anderen wirken auch in den betrachteten Räumen vergeschlechtlichte Zuschreibungen, mit denen People of Color belegt werden, wie etwa stereotype Bilder von männlichen People of Color als sexistisch oder frauenfeindlich. Das Zusammenspiel verschiedener Normen führt mit Karl schließlich zum Ausschluss einer trans* Person of Color, einer Person, für die solche Räume gedacht sind. Das Erstaunen und die Irritation durch seinen Zutritt werden affektiv vermittelt, was sich für Karl als Ablehnung anfühlt. Für die Anwesenden kann er hingegen als Killjoy gelesen werden. Diese Affekte laden die Atmosphäre auf, was Betroffene bei Betreten eines Raumes spüren (können). Ausschluss kann affektiv erfahrbar und vermittelt sein. In queeren Räumen scheint es – wie im hegemonialen Raum ohnehin – keinen Ort zu geben, dessen Artikulation Karl entspricht (vgl. Spies 2013) und diese Leerstelle und folglich Dissonanz von Erwartung und Erfahrung spürt er.

Erneut zeigt sich, dass auch in queeren Räumen Hierarchien und Ausschlüsse wider den Basiskonsens entstehen. Valentine/Skeleton (2003) bringen diesen Charakterzug queerer (schwul-lesbischer) Räume auf den Punkt: »Vulnerable social groups are not just marginalized/oppressed, but can also marginalize and oppress each other.« (Valentine/Skelton 2003: 863) Hierarchisierungen durchziehen alle Räume und machen nicht vor queeren Räumen halt. Für Karl bedeutet dies letztendlich den Rückzug aus queeren Räumen.

Szene-interne Normen, die z.B. durch Awareness- und Policing-Praktiken forciert werden, reichern in Safer Spaces affektive Atmosphären an, was sich im Falle Ahmeds Ausführung im Körper der Schwarzen Feministin oder eben in Karls Körper als Gefühl, ein Space Invader zu sein, materialisiert. Karl spürt zwar eine Wirkung der Affekte, die seinem Körper anhaften, er kann sie aber nicht lokalisieren. Andere im Raum lokalisieren die auftretende Spannung jedoch in seinem Körper. Dies äußert sich vermutlich in Blicken Karl gegenüber und transportiert sich affektiv. Karl fühlt diese Normen – vielleicht sogar ohne davon zu wissen. Dieses Beispiel zeigt, dass Normen und Affekte miteinander verbunden sind: Affekte laden sich normativ auf und Normen werden affektiv übermittelt. Solche affektiven Strukturen lassen sich als Atmosphäre fassen: Affekte verbinden sich, führen zu affektiven Bewegungen und schließen sich zu affektiven Strukturen zusammen, was sich wieder in Körper und Handlungen materialisieren kann. Diese verschiedenen Phänomene verschränken sich und produzieren auch unintendierte Ausschlüsse. Daher spricht Saldanha auch von einer Aggregation von Affekten. Aggregationen sind zwar schwer greifbar, doch können sie sich normativ aufladen, was schließlich von Körpern gefühlt wird. Dies hat sich bei Karl vor einigen Jahren im Gefühl von Zuhausesein und Geborgenheit ausgedrückt, als er ein weiblich bzw. lesbisches Passing hatte. Mit männlichem Passing schlägt es sich schließlich in Gefühlen von Unwohlsein und ein Space Invader zu sein nieder, denn der Körper passt nicht mehr in die szeneninternen Normen der betrachteten queeren Safer Spaces. Die Undurchlässigkeit der Ansammlung der Körper (Saldanha) kann daher auch auf die Normativität und ihre affektive Vermittlung der betrachteten Räume zurückgeführt werden – spürbar wird sie in der Atmosphäre.

Gefühle der Deplatzierung oder des Zuhause-Effekts stellen sich im Unwissen darüber ein, mit welchen Identitäten sich die jeweils anderen Anwesenden identifizieren. Sichtbar und spürbar sind lediglich die Körper, ob diese Körper von Körpernormen

abweichen und ob sie sich vom eigenen Körper unterscheiden oder sich ähneln. Von der Verbundenheit, die aus dieser gegenseitigen Körperwahrnehmung und der Feststellung ähnlicher körperlicher Normabweichungen hervorgehen kann, leitet sich die Erwartung über ähnliche Erfahrungen aufgrund ähnlicher körperlicher Normabweichungen ab. Nicht nur werden ähnliche Erfahrungen aufgrund bestimmter Abweichungen des Körpers von hegemonialen Körpernormen angenommen, auch können Affekte diese Informationen transportieren. Affekte und die durch sie übermittelten Informationen haften den Körpern an und können den Raum entsprechend aufladen. Bezeichnend ist, dass mir Menschen von solchen Gefühlen der Deplatzierung berichten, die auch in queeren Räumen in Berlin meist die Minderheit darstellen und deren Körper folglich auch von der dort hegemonialen Körpernorm abweichen. Gesamtgesellschaftliche Körpernormen wirken ebenso in queeren Räumen, auch wenn hier häufiger damit gebrochen wird als beispielsweise auf öffentlichen Straßen und Plätzen.

6.1.3 Kollektive Handlungsfähigkeit in Safer Spaces

An der Produktion von Sicherheit in den Safer Spaces sind nicht nur auf dem imaginierten Basiskonsens stehende, kollektive Praktiken von Un_Bestimmtheit beteiligt, sondern auch spezifische Körper sowie scene-interne Normen und Codes, die gemeinsam eine visuelle Ökonomie (Saldanha 2007) bilden. Der Zuhause-Effekt ist die Besonderheit, die einen Raum erst zum Safer Space macht, aber auch ein Grund dafür, dass diese Räume Ausschlüsse wider den Basiskonsens hervorbringen. Nichtsdestotrotz schafft diese Raumproduktion einen Rückzugsraum, in dem die Subjekte Teilhabe, Sicherheit und Sichtbarkeit erfahren können. Nicht nur der Raum lädt sich affektiv auf, vielmehr stellt sich der Raum erst durch diese besondere affektive Atmosphäre her. Die anwesenden Körper produzieren die Affekte und nehmen sie auf. Körper affizieren und werden affiziert. Affekte reagieren und resonieren³⁵ miteinander. So scheinen Körper unter bestimmten Umständen affektiv miteinander zu schwingen. Durch die affektive Aufladung kleben die Körper aneinander, sie werden »sticky« (Saldanha 2006: 174) und ihre Ansammlung wird undurchlässig für andere Körper wie für Space Invader (Puwar 2004) oder Killjoys (Ahmed 2011). Damit kann die Produktion des Zuhause-Effektes neben dem *Queering Space* und dem *Queering Economies* als dritte Taktik in der Dynamik des queeren Raumes verstanden werden. Die Verschränkung verschiedener kollektiver Praktiken von Un_Bestimmtheit mit Phänomenen wie Körper, Normen, Codes, Affekten und mit einer gemeinsamen Logik, hier der visuellen Ökonomie, die dem imaginierten Basiskonsens folgt, zeigt sich raumproduzierend.

In der Raumproduktion, in dieser Produktion von Sicherheit, die in dieser komplexen Dynamik entsteht, kann gefühlte sowie kollektive Handlungsfähigkeit verortet werden, denn diese Atmosphäre zeigt eine verbindende Wirkung für spezifische Praktiken sowie anwesende Körper und bringt den Raum als Safer Space hervor. Die Atmosphäre bietet den Nährboden dafür, dass sich anwesende Subjekte bestärkt und sicher fühlen, dass die Körper aneinanderkleben können, Schutz geben und gefühlte Handlungsfähigkeit entsteht. Sie wird durch kollektive Praktiken von Un_Bestimmtheit affektiv herge-

35 Siehe zum Resonanz-Begriff 6.2.1.

stellt, d.h., diese Praktiken stehen affektiv in Verbindung – sie folgen der Produktion von Sicherheit, was zur Undurchlässigkeit dieser Körperansammlung beiträgt. Diese spezifische Atmosphäre des Safer Spaces entsteht durch die Verbindung von kollektiven Praktiken von Un_Bestimmtheit, die dem geteilten imaginierten Basiskonsens folgen, wie etwa Praktiken zur Schaffung einer Awareness-Struktur, Sprache und Policing-Praktiken sowie Praktiken der anwesenden Körper (mit ähnlichen Diskriminierungserfahrungen), Praktiken szenespezifischer Normen und Affekte sowie deren Hierarchisierungseffekte. Affekte bzw. die Atmosphäre von Sicherheit zeigen sich in Safer Spaces als Bindeglied der verschiedenen Praktiken, Körper und Normen. Dies deutet darauf hin, dass die Produktion von kollektiver Handlungsfähigkeit in queeren Räumen an die affektive Atmosphäre des Raumes und die verbindende Wirkung von Affekten für spezifische Körper gekoppelt ist. Der Raum transformiert sich zum Safer Space und erweitert die Lebensmöglichkeiten für sonst marginalisierte Subjekte. Hierin verorte ich kollektive Handlungsfähigkeit mit transformativem Potenzial. Kollektive Handlungsfähigkeit entsteht in den betrachteten Safer Spaces durch die Produktion von Sicherheit innerhalb einer komplexen Dynamik.

Jedoch eröffnet die räumliche Aneignung durch die Produktion von Atmosphären nicht für alle Subjekte Lebensmöglichkeiten. Denn die Analyse hat gezeigt, dass solche Atmosphären zugleich normativ, repressiv und ausschließend wirken bzw. damit wiederum Lebensmöglichkeiten für andere verschließen können. Dies wird in queeren Räumen dann sichtbar, wenn Ausschlüsse von Subjekten entstehen, für die Safer Spaces eigentlich ein Raum sein sollten. Die Produktion von Sicherheit in Safer Spaces geht mit Hierarchisierungen und Ausschlüssen einher, was auch Bestandteil in der Produktion kollektiver Handlungsfähigkeit ist. **Auf die Frage, wie kollektive Handlungsfähigkeit hergestellt wird, antwortet dieses Kapitel: durch die spezifische affektive Raumproduktion, die Sicherheit vor Verletzungen verspricht, Raumeignung sowie Bestärkung für die teilnehmenden Subjekte bedeutet und mit Grenzziehungen bzw. auch affektiv vermittelten Ausschlüssen einhergeht.** Vor allem die Herstellung des Zuhause-Effektes schafft Bestärkung, was wiederum einen Nährboden für gefühlte Handlungsfähigkeit darstellen kann (vgl. 4). Doch bedeutet dies im Umkehrschluss auch, dass die Produktion von kollektiver Handlungsfähigkeit eine spezifische Atmosphäre benötigt, durch die Subjekte sich wohlfühlen können? Diese Frage wird im Folgenden aufgegriffen.

6.2 Affekte rund um den transgenialen CSD

Im Folgenden frage ich nach der Rolle von Affekten in der Entstehung von Handlungsfähigkeit in Praktiken von Un_Bestimmtheit am *Transgenialen CSD* (*tCSD*). Während das nun folgende Teilkapitel sich zunächst auf den verbindenden Effekt der affektiven Aufladung durch Praktiken am *tCSD* fokussiert, betrachtet das darauffolgende Teilkapitel den trennenden Charakter für kollektive Praktiken durch die affektive Aufladung rund um den *tCSD*.

Zunächst betrachte ich in 6.2.1 eine zentrale Szene am *tCSD*, bei der die Betonung des *being different* (vgl. 4.1.1) ausgeführt wird. Am *Transgenialen CSD* entsteht ein hetero-

topter Moment, indem sich der öffentliche Raum durch die präsenten Körper angeeignet wird. Die betrachtete Praktik stellt nur eine von vielen dar, doch an ihr lässt sich die Rolle von Affekten für Handlungsfähigkeit exemplarisch veranschaulichen. Handlungsfähigkeit entsteht am *tCSD* durch die aufgeladene ritualisierte Aneignung des öffentlichen Raumes und eröffnet diesen Raum für solche subjektiven Praktiken von Un_Bestimmtheit und gefühlte Handlungsfähigkeit. Hierdurch entsteht ein affektives Archiv, das auch später noch in Narrationen oder körperlich in Praktiken wieder abgerufen wird und folglich auch kollektive Handlungsfähigkeit mit transformativem Potenzial über diese Räume hinaus ermöglicht. Es zeigt sich, dass der heterotope Moment subjektive Praktiken von Un_Bestimmtheit und durch »affektive Resonanz« (vgl. 6.2.1) auch kollektive Handlungsfähigkeit begünstigen kann.

Im Falle des *tCSD* änderte sich dieses affektive Archiv im Zuge von Auseinandersetzungen von positiven zu negativen Konnotationen dieser Veranstaltung, womit die hierbei entstehende Angstbesetzung von Narrationen kurz nach den Auseinandersetzungen erklärt werden kann. Daher gebe ich danach (6.2.2) Einblicke in ebendiese Auseinandersetzungen und Diskussionen rund um den *tCSD* in den Jahren 2013 und 2014, die vor allem zeigen, wie Affekte dementsprechend auch ein Vakuum in einer Szene herstellen und verstärken können, das zum gegenteiligen Effekt führt und Praktiken nicht verbindet, sondern eine Atmosphäre von Verunsicherung produziert, die nicht zum Bleiben einlädt.

Auf dieser Demonstration sind mir die verschiedensten Affekte begegnet, die sich in bestimmten Momenten, bei Redebeiträgen, Performances oder beim Folgen der Parade über die Menge hinweg auszubreiten scheinen und die sich in Gefühlen von Wut und Empörung über Stolz und Ausgelassenheit hin zu Freude und Energiegeladenheit zeigen. Nicht zuletzt handelt es sich um eine Demonstration, die ungleiche Machtverhältnisse in der Gesellschaft anprangert. Hier werden Gefühle von Stolz und Bestärkung Gefühlen von Scham, Trauma und Alleinsein, die aufgrund gesellschaftlicher Stigmatisierung des Anderen mit queeren Lebensweisen assoziiert sind,³⁶ entgegengesetzt. Die Arbeit am Gefühl der Teilnehmenden ist dieser Veranstaltung folglich intrinsisch.

Dass die Möglichkeit der Affizierung durch solch ein Event Risiko und Potenzial zugleich ist, steht außer Frage. Auch wenn Butler in ihren Anmerkungen zu einer performativen Theorie der Versammlung die Proteste am Tahir-Platz vor Augen hatte, bringt sie die zwei Seiten dieser Medaille auf den Punkt:

»Gruppen, die plötzlich in großer Zahl zusammenkommen, können ebenso eine Quelle der Hoffnung wie der Furcht sein, und so begründet es ist, sich vor den Gefahren der Handlungen des Mobs zu fürchten, gibt es auch gute Gründe dafür, in unvorhersehbaren Versammlungen ein politisches Potenzial zu erkennen.« (Butler 2016: 7)

36 Lisa Blackman spricht von »unhappy affects«, die aufgrund von Stigmatisierung und Ausgrenzungserfahrungen queeren Lebensformen nicht nur zugeschrieben werden, sondern auch Teil des »becoming-other« werden und rekurriert damit auf Butlers Arbeiten zur Rolle von Melancholie und Verlust für die Subjektivierung (Blackman 2011: 188ff.). Sara Ahmed betrachtet Unglücklichsein von Queers (»unhappy queers«) in der Literatur (Ahmed 2010: 88–120).

Theoretiker_innen warnen vor den Gefahren einer Überbetonung des stärkenden Potentials von Affekten, weil darüber nicht nur herrschaftsförmige Instrumentalisierung von Gefühlen ausgeblendet, sondern auch delegitimierende (z. B. rassifizierende) Zuschreibungen dethematisiert und dadurch verstärkt werden können und dennoch unsichtbar bleiben (vgl. Bargetz 2014: 118; Ahmed 2014). Es gilt daher, diese Ambivalenz von Affekten nicht auszublenden.

Die Geschichte sowie das Format des *tCSD* sind bedeutend, um die Affektivität während und um diese Demonstration in Berlin zu verstehen, daher gehe ich zuvor darauf ein. In vielen Großstädten weltweit wird jährlich am letzten Juniwochenende den Riots von 1969 gedacht, die nach einer Razzia der queeren Bar *Stonewall Inn* auf der *Christopher Street* in New York begannen und als Meilenstein queeren Protests gelten. Paraden oder Demonstrationen, die unter dem Namen *Christopher Street Day*, *CSD* oder *Gay Pride* bekannt sind, erinnern an die Ereignisse vor rund 40 Jahren (vgl. Huber 2013: 113). In einigen deutschen Städten wie Berlin, Köln oder Leipzig entwickelten sich zudem alternative Demonstrationen, die sich als systemkritischer verstehen als die meist viel größeren *CSD*-Paraden.

In einem Interview erzählen mir zwei Aktivist_innen, Sigi und Hart, die sich selbst als sogenannte »alte Hasen« der betrachteten queeren Räume sehen, von der Geschichte des *tCSD* und ihren Erfahrungen in den ersten Jahren. Die folgende Zusammenfassung stützt sich hierauf sowie auf den Blog des *tCSD* 2006–2013 (vgl. *Transgenialer CSD* 2013). Der alternative *Christopher Street Day* in Berlin-Kreuzberg fand in den Jahren 1998–2013 unter dem Namen *Transgenialer Christopher Street Day* (*Transgenialer CSD* oder *tCSD*) statt und ist im Feld noch immer als *Kreuzberger CSD* bekannt, da der erste dieser Umzüge unter diesem Namen stattfand (später benannte er sich mehrmals um, vgl. *X*CSD* 2016). Traditionell findet eine Demonstration von mehreren Tausend Teilnehmenden statt, die in Kreuzberg am Heinrichplatz mit einem Bühnenprogramm und einem nachbarschaftlichen Straßenfest endet. Geschichtlich geht der *Transgeniale CSD* auf den *Rattenwagen* zurück, der 1997 beim *CSD* mitfuhr. Die Mitfahrenden kritisierten die Einführung einer Wagengebühr durch die Demoleitung auf der kommerzieller werdenden Parade durch eine Performance auf dem *Rattenwagen*: Mitfahrende wühlten symbolisch im Dreck, dabei sollen auch Teilnehmende der Demonstration beworfen worden sein. Der *Rattenwagen* wollte aber nicht nur gegen die Kommerzialisierung ein Statement setzen, auch kommentierte die Performance auf dem Wagen ein Zitat des damaligen CDU-Fraktionsvorsitzenden Klaus-Rüdiger Landowsky: »Es ist nun einmal so, dass dort wo Müll ist, Ratten sind, und dass dort, wo Verwahrlosung herrscht, Gesindel ist. Das muss in dieser Stadt beseitigt werden.« (vgl. Zimmermann 2013; Böcker/Steinhoff 1997) Auf dem Wagen stand eine Badewanne mit Blumenerde und Wasser, mit dem herumgespritzt wurde. Nachdem umstehende Autos Spritzer abbekamen, wurde am Nollendorfplatz der *Rattenwagen* als nicht mehr zur Demonstration zugehörig deklariert und ein paar Straßen weiter mit dem dazugehörigen Menschenandrang von der Polizei abgespalten (vgl. *Transgenialer CSD* 2013). Ein_e damalige_r Mitorganisator_in des ersten *Kreuzberger CSD* erzählte mir lachend, dass es zum »Angriff mit Fächer und Perlenketten« kam. Schließlich ging es als Spontandemonstration nach Kreuzberg über die Oranienstraße zum Heinrichplatz. Ein Jahr später wurde schließlich erstmals der *Kreuzberger CSD* auf der Oranienstraße (vom Oranienplatz zum Heinrichplatz) veranstaltet. Dieser sehr kur-

ze Weg von rund 600 Metern hatte zur Folge, dass letztendlich die ganze Oranienstraße zum Straßenfest wurde, mit Bauchtanz, großen Mao-Transparenten und einem großen Banner über der Straße, auf dem zu lesen war: »Die Kreuzberger Orientalen begrüßen die internationalen Lesben und Schwulen«. Dazu wurden Parolen in verschiedenen Sprachen gerufen wie beispielsweise auf Türkisch: »Meine Tochter ist lesbisch – find ich super.« Die ersten Jahre der Kreuzberger Demonstration wurden noch vor allem von schwulen Männern getragen, erst im Laufe der Jahre wurde der *Kreuzberger CSD* zunehmend diverser, schloss mehr Lesben und trans* Personen ein, nannte sich *Transgenialer CSD* und wurde schließlich zum Symbol für die ganze Bandbreite verschiedener Identitäten und Sexualitäten mit unterschiedlichen Hintergründen. Der *tCSD* verstand sich folglich von Beginn an als Kritik der Kritik und war verwurzelt in einer deutsch-türkischen Nachbarschaft.

Während der große *CSD* in Berlin heute noch immer vor allem Schwule und Lesben vertritt und sich dem Vorwurf stellen muss, eine Veranstaltung von Deutschen für Deutsche zu sein³⁷, verstehen sich die alternativen *CSD*-Paraden in Kreuzberg als diverser hinsichtlich geschlechtlicher, sexueller, identitärer und kultureller Kategorien und sind bemüht um die Teilhabe verschiedener Gruppierungen innerhalb queerer Szenen. Während der Feldforschung setzte sich das Organisationsteam zusammen aus Einzelpersonen, Vereinen und Netzwerken, die sich selbst als trans* und inter* Menschen, nicht-binär-geschlechtliche, genderqueere, genderfluide, bi- und pansexuelle Menschen sowie Menschen mit und ohne Be_Hinderung und unterschiedlicher kultureller und nationaler Hintergründe verstehen und sie vertreten und ansprechen. Da die teilnehmenden Beobachtungen vor allem in den Jahren 2014–2017³⁸ vorgenommen wurden und sich dieses Event während dieser Jahre selbst *Transgenialer CSD (tCSD)* nannte, verwende ich im Folgenden diese Bezeichnung. In den Jahren nach Auseinandersetzungen innerhalb der queeren Strukturen 2013 rund um den *tCSD* (hierzu komme ich gleich) gab es verschiedene Demonstrationen mit geänderten Namen wie *Ein CSD in Kreuzberg* (2014), *Kreuzberger CSD* (2015) und *X*CSD* (2016) (vgl. *X*CSD* 2016). In den Jahren 2017 und 2018 gab es keine, 2019 und 2020 verschiedene kleinere Demonstrationen und es bleibt abzuwarten, ob sich eine neue Struktur verstetigt. Zwar wurde mehrmals versucht, den *tCSD* unter anderen Namen wieder aufleben zu lassen, dies wurde jedoch von weiteren internen Auseinandersetzungen (um die Themen Rassismus und Antisemitismus) begleitet. Wie der *tCSD* begann, so endete er letztendlich auch: Im Zentrum steht die Frage nach der Repräsentanz, das heißt danach, wer sich mit welchen Inhalten an diesem Tag die Straße nehmen darf.

Eine der Besonderheiten, durch die sich der *tCSD* auszeichnet, stellt das Format dar, das verschiedene Komponenten beinhaltet, wodurch sich die Straße angeeignet wird: politische Demonstration und Feier zugleich. Meist wird der Tag begonnen mit einer Kundgebung, auf der verschiedene politische Gruppen Redebeiträge verlesen und Musik gespielt wird, dann setzt sich der Demonstrationzug in Bewegung und bekommt

37 Siehe exemplarisch die Ablehnung von Judith Butler des Zivilcouragepreises am *CSD* 2010 in Berlin. Im Vorfeld kam es zu rassistischen Äußerungen der Veranstaltenden, die Butler stark kritisierte <https://www.youtube.com/watch?v=BV9dd6r361k> (Zugriff 11.07.20).

38 Zudem sind eigene Erfahrungen aus den Jahren 2011–2013 eingeflossen.

den Charakter einer Parade. Meist fahren verschiedene bunt geschmückte Wägen mit, von welchen Redebeiträge, Musik und Alkohol in die Menge getragen werden. Kostüme, Glitzer und Konfetti, künstlerischer Straßenprotest in verschiedenen Formen gehören genauso zum Bild wie Momente des Gedenkens, Erinnerns und Mahnens. Es wird getanzt, gefeiert, diskutiert, gedacht und informiert. Nach mehrfachem Halten für kurze Kundgebungen trifft der Demonstrationzug in der Oranienstraße in Kreuzberg ein, wo bereits verschiedene Informations- und Essensstände von Vereinen und der Nachbarschaft die Straße zieren. Am Ende der Demonstration wird sich auf der Oranienstraße/Ecke Heinrichplatz versammelt, wo eine Freiluftbühne schon bereitsteht. Das Bühnenprogramm präsentiert verschiedene Reden, Shows, Performances, Bands und DJanes und bildet das örtliche Ende des Straßenfestes, das über die Jahre angewachsen war. In den späten Abendstunden mit zunehmendem Alkoholpegel verwandelt sich die Kundgebung vor der Bühne zur öffentlichen Feier auf der Oranienstraße.

Dieses über die Jahre ritualisierte Event ist nicht einfach als Reaktion auf ein gesellschaftliches Ereignis oder als Gedenkveranstaltung zu verstehen, sondern es etablierte sich dieser Tag als einer der wichtigsten für queere Szenen in Berlin und formte über die Jahre einen eigenen Charakter. Es wurde der Tag, um sich auf der Straße selbst zu feiern, um die Straße an einem Tag im Jahr zu erobern, um sichtbar zu werden und einen heilenden Effekt entgegen bisheriger Verletzungen zu generieren. Diese Demonstration geht weit über die Problematisierung von Homo- und Trans* feindlichkeit hinaus, denn die Kritik an gesellschaftlichen Macht- und Herrschaftsverhältnissen gehört stets zum Topos. Vor dem Hintergrund des Anlasses dieser Demonstration, dem Gedenken der Riots und dem Anprangern von Diskriminierung und sozialer Ungleichheit wundert es kaum, dass die Atmosphäre beim und um den tCSD affektiv aufgeladen ist. Die affektive Ebene ist für dieses Event zentral, denn sie ist ein sehr wichtiger Grund für die Anziehung und das regelmäßige Zustandekommen dieses Tages.

6.2.1 Affektive Verbindungen

Die Demonstration wird angeführt vom Lautsprecherwagen, einem LKW, auf dem eine Anlage platziert ist, die auf beiden Seiten wechselnde Musik in Richtung der Menschenmassen pustet. In den Jahren zuvor folgten noch zwei bunt geschmückte Trucks, ein Traktor und diverse Bollerwägen. Dieses Jahr ist es nur ein weiterer LKW und kleine Bollerwägen, dazwischen und drumherum viele Menschen, schwarz gekleidet oder in bunten Kostümen, mit Perücken, Pailletten oder im *Fummel*. Ich fahre den Lautsprecherwagen und habe von hier einen guten Blick auf die Straße. Allen voran tanzt fröhlich eine Person mit Bart und knalligem Make Up in einem Bauchtanz-Outfit mit Glöckchen an den Hüften. Ihren Hüftschwung empfinde ich als gekonnt und anmutig. Ich treffe Hazel, die tanzende Person, später wieder, wir unterhalten uns kurz und sie erzählt mir davon, dass das Outfit und der Song eine sehr bekannte Figur im türkischen Pop der 1970er und 80er Jahre zitiert. Das Outfit ist traditionell türkisch und sonst vor allem Frauen für den Bauchtanz vorbehalten. Während die Demonstration langsam weiterrollt, steht eine Gruppe Jugendlicher am Straßenrand und scheint sich über die Tänzerin zu echauffieren. Diese tanzt sich an die Gruppe heran, lacht freundlich und sexy, wirft ihnen Kuschhändchen zu und macht schließlich eine Bewegung mit ihrem

Hintern, die eindeutig ein sexuelles Versprechen versendet. Ich sehe den Jugendlichen den Schrecken an. Dagegen freuen sich Personen darüber, die ich der Demonstration zurechne. Doch einer der jungen Männer geht auf das Angebot ein und stimmt in die Tanzbewegungen ein. Gemeinsam schwingen sie ihre Hüften für eine kurze Zeit. Die Gruppe am Straßenrand und die Umstehenden applaudieren zunächst im Rhythmus, dann aus Jubel. Ich staune.

Diese zusammenfassende Beschreibung basiert auf eigenen Aufzeichnungen und dient im Folgenden beispielhaft der Analyse des *tCSD* als ritualisierter heterotoper Moment. Die nun folgende Analyse stellt die verbindende Affektivität dieses Events ins Zentrum und zeigt die Bedeutung dieser für am *tCSD* entstehende Handlungsfähigkeit auf. Dass Szenen wie diese ermöglicht werden, gehört zu diesem besonderen Charakteristikum des *tCSD*: Die Versammlung von Körpern im öffentlichen Raum verändert die Bedeutung des Raumes und schafft eine Atmosphäre, die situativ eine Sogwirkung entfalten lässt, von der Körper ergriffen werden können. Der heterotope Moment eröffnet die Ausführung von subjektiven Praktiken von Un_Bestimmtheit öffentlich auf der Straße und schließlich die Produktion gefühlter Handlungsfähigkeit.

Die beschriebene Momentaufnahme vermittelt einen Eindruck des *Transgenialen CSD* und Hinweise auf das besondere Charakteristikum dieses Tages. An meiner Irritation lässt sich meine Erwartung ablesen, dass die Jugendlichen sich nicht mitreißen lassen, sondern sich vielmehr über das Auftreten der Performerin lustig machen und ihr womöglich aggressiv entgegentreten. Mit dieser Erwartung wird gebrochen und mein Erstaunen führt meine Erwartung als Vorurteil vor. Auf den zweiten Blick verwundert dieser Bruch mit meinen Erwartungen weniger, einerseits weil die Jugendlichen schließlich neugierig am Straßenrand stehen und andererseits richten sich viele Blicke auf sie, als Hazel sie antanz und im Zentrum der Aufmerksamkeit der Menge steht. Wie eine Prüfung fragt Hazels Geste die Jugendlichen herausfordernd, ob sie mutig genug sind, sich dem Treiben anzuschließen (bzw. das Treiben öffentlich abzulehnen). Nach kurzem Zögern lässt sich der junge Mann schließlich affizieren. Denn nicht nur folgt er der Aufforderung, auch hat er sichtlich Spaß dabei.

Hazel zitiert mit ihrer Performance eine populäre türkische Figur, interpretiert und deutet diese für sich um. Ihre Darstellung kann als Praktik der Betonung des *being different* (vgl. 4.1.1) gelesen werden, da sie mit ihrem Outfit im deutschen, queeren Kontext und Auftreten die Zuschreibung des Andersseins für sich positiv wendet, hegemoniale Kategorien überschreitet, dieses Stigma des Andersseins selbstbewusst überhöht, sie sich performativ in Szene setzt und mit dieser Inszenierung als Einzelperson die Demonstration anführt. Die gesellschaftliche Zuschreibung des Andersseins erfährt Hazel auf mehrfache Weise, was sie in dieser Performance ebenso auf mehrfache Weise aufgreift. Erstens greift sie die Weiblichkeitsdarstellung einer Pop-Ikone auf, deutet sie im temporären queeren Raum um und kombiniert zweitens hegemoniale Weiblichkeit mit Symbolen hegemonialer Männlichkeit (vgl. Connell 2012), denn sie trägt ein Bauchtanz-Outfit und einen Bart. Drittens zitiert sie Elemente türkischer Kultur, die im deutschen Kontext zur Rassifizierung führen können, interpretiert sie um und wendet sie für sich bestärkend. Mir fallen die Selbstsicherheit und Gelassenheit auf, mit der Hazel sich bewegt und auf die Jugendlichen zugeht. Durchaus ist sie keine Anfängerin im Gebiet der

Performances, so dass ihre Sicherheit auch in ihrer Erfahrung begründet sein kann. Dennoch hat der beschriebene Moment eine Anziehungskraft, was sich im Jubel und Applaus der zusehenden Menge äußert. In der beschriebenen Situation entsteht folglich gefühlte Handlungsfähigkeit, was Hazel in diesem Moment auszustrahlen scheint. An dieser Momentaufnahme lässt sich aber auch die Entstehung kollektiver Handlungsfähigkeit durch die Raumeignung und die Herstellung des queeren Raumes ablesen. Darauf komme ich nun.

6.2.1.1 Ritualisierte heterotope Momente und affektive Resonanz

Dass eine solche Szene am *tCSD* möglich ist, wird dadurch begünstigt, dass es sich um einen temporär anderen Raum handelt, um einen heterotopen Moment, denn ein solcher Moment begünstigt die affektive Resonanz. Mit Foucault kann die Heterotopie als ein Raum verstanden werden, der nie außerhalb der Gesellschaft steht, der aber zur Stabilisierung hegemonialer Normen beiträgt, wohingegen die Utopie andere Orte sind, außerhalb aller Orte (vgl. Foucault 1992b: 39). In der Heterotopie ist erlaubt, was sonst untersagt ist. Kurzzeitig werden in der Heterotopie eigene Normen etabliert, eine eigene Logik, die jedoch nicht die herrschende Ordnung tatsächlich bedroht. Vor allem wenn mit dem Geschehen die herkömmliche Zeit gebrochen wird, kann die Heterotopie ihre volle Funktion entfalten (vgl. Foucault 1992b: 43). Darüber hinaus bildet die Heterotopie immer ein System von Öffnung und Schließung, sie ist isoliert und durchdringt zugleich, so dass der Eintritt in den heterotopen Moment zugleich als Austritt aus der gesellschaftlichen Wirklichkeit wahrgenommen wird (vgl. Foucault 1992b: 44). Mit dieser Beschreibung lässt sich der *tCSD* sehr gut als heterotoper Moment auf der Straße verstehen. Die Straße während des *tCSD* wird von den Teilnehmenden als eigener Raum erfahren, in dem die Regeln gelten, die sonst nur in queeren Räumen zu finden sind.

Dieser Vorstellung der Heterotopie lässt sich mit Alexandra Ommerts These in ihrer Studie zum Ladyfest-Aktivismus entgegenstellen, dass es sich bei queer-feministischen Räumen um Orte der politischen Artikulation und Selbstverständigung handelt (vgl. Ommert 2016: 44). Daher zieht sie den Begriff der Gegenöffentlichkeit dem der Heterotopie vor. Jedoch unterscheidet der Begriff ›Gegenöffentlichkeit‹ die Existenz einer gesellschaftlichen Öffentlichkeit und eine Opposition, die ihr entgegensteht. Der Begriff impliziert folglich eine Dichotomie, die nicht einhaltbar ist, da sich verschiedene Diskurse stets durchdringen und hegemoniale Normen auch in marginalen Räumen – wenn auch verändert, aber dennoch – wirken. Wird Öffentlichkeit als politische Arena verstanden, in welcher Diskurse um die Hegemonie ringen, so ist von einer Vielheit von Öffentlichkeiten auszugehen, die sich gegenseitig beeinflussen und durch sich hindurch wirken. Zudem legt der Begriff der Gegenöffentlichkeit eine Trennung der politischen Öffentlichkeit und der privaten Gegenöffentlichkeit nahe, eine Problematik der Binarisierung von öffentlichen und privaten Bereichen, die in vielen feministischen Diskursen kritisiert wird, da beide Sphären sich stets durchdringen. Das Private ist politisch. Daher versuchen feministische Debatten diese Trennung zu unterlaufen und diese Polarisierung zu durchqueren, worauf Ommert selbst hinweist und daher vom Aktivismus spricht, der sich auf politische Praktiken konzentriert und in beiden Sphären stattfindet (ebd.). Praktiken stellen folglich eine Gegenöffentlichkeit her, können aber der privaten Sphäre wie auch der politischen Sphäre zugeordnet werden (ebd.). Um nicht diesem Bi-

narismus von privatem und öffentlichem Bereich zu unterliegen, spreche ich nicht von der Gegenöffentlichkeit, sondern vom Gegendiskurs, der durch die Praktiken im queeren Raum entsteht.

Im Falle des *tCSD* spreche ich im Anschluss an Ommerts Überlegungen von Praktiken der Rauman eignung, die den öffentlichen Raum temporär als queeren Raum und heterotope Momente herstellen, die Diskurse erzeugen, die nicht in diesen Momenten und diesem temporären Raum verhaftet bleiben. Die betrachteten Praktiken stellen einen Gegendiskus her, den ich nicht als abgelöste Sphäre verstehe, jedoch als Opponent zum hegemonialen Diskurs – beides steht in Relation und Wechselwirkung zueinander. Wenn am *tCSD* sonst nicht-intelligible Körper den öffentlichen Raum besetzen, entsteht ein privater Raum im Öffentlichen, die Grenzbereiche bleiben verschwommen, was diese Trennung ad absurdum führt. Der *tCSD* ist privat und öffentlich zugleich. Er ist ein heterotoper Moment mit Ausstrahlungskraft, die sich erfüllen lässt. Den Begriff des heterotopen Moments ziehe ich jenem der Heterotopie vor, da es sich beim *tCSD* um Momente handelt, deren temporärer, dynamischer Charakter zentral ist. Die Affektivität einer Demonstration ist kaum konstant oder stabil, sondern kann durch viele Faktoren schnell beeinflusst werden und sie kann auch zur gleichen Zeit an verschiedenen Punkten der Demonstration unterschiedlich sein.

Der *tCSD* ist keine einmalige Veranstaltung, sondern etablierte sich als wiederkehrendes Ereignis, so dass von einer Ritualisierung gesprochen werden kann. Rituale sind ein erfahrbarer Ausdruck der Konventionen von Gemeinschaften und sind gekennzeichnet durch die ständige Wiederholung (vgl. Julmi 2018: 117). Die stete Wiederholung führt zur Verdinglichung der Organisationsstruktur, denn sie führt zur Verstetigung des Organisationsprinzips als solches. Hierbei beziehe ich mich auf Cathrine Bell, die Rituale als machtvolle Verdinglichung sozialer Struktur versteht, als »objectification of structures and structuring schemens« (Bell 1992: 206). Trotz des wechselnden Organisationsteams fand die Demonstration unter dem Label *Transgenialer CSD* 16 Jahre mit gleichbleibendem Charakter statt. Während sich die tragenden Personen auswechselten, bestand die Struktur weiter; diese sowie der Ablauf des Tages hat sich folglich verstetigt und wurde zum Selbstläufer. Damit kann der *tCSD* als das Musterbeispiel eines Rituals der betrachteten queeren Szenen in Berlin verstanden werden. Als Ritual trägt der *tCSD* zur Verstetigung queerer Strukturen bei, er ist Treffpunkt für bekannte und Anziehungspunkt für neue Gesichter. In Ritualen wird darüber hinaus die Atmosphäre einer sozialen Situation, einer Gemeinschaft oder Szene aktualisiert, daher bezeichnet Christian Julmi Rituale als »Techniken der Aktualisierung der gemeinschaftlichen Atmosphäre« (Julmi 2018: 117f.). Nicht nur besitzen Rituale deshalb eine gemeinschaftsstiftende Funktion, auch kann diese gemeinschaftliche Atmosphäre eines Rituals auf die Stimmung einer Gemeinschaft nach dem Ritual oder, wie im Falle des *tCSD*, einer Szene wirken. Dies bedeutet, dass einerseits eine in einem Ritual erzeugte gemeinschaftliche Atmosphäre in einer Gemeinschaft oder Szene eingesetzt und zur Manipulation sozialer Situationen instrumentalisiert werden kann, was beispielsweise Risiken unkontrollierbarer Ausschreitungen (der wütende Mob) mit sich bringt, wie es von Fußballspielen bekannt ist. Andererseits kann das Ritual auch affektiv genutzt werden, um bestärkende oder heilende Effekte freizusetzen.

Darüber hinaus hat die Heterotopie mit dem Ritual ein System von Öffnung und Schließung gemeinsam, das auch affektiv vermittelt wird und was unwillkommene Körper sich fehl am Platz fühlen lässt – wie sich in der Figur des »Space Invaders« (Puwar 2004) bereits zeigte (6.1.2). Heterotopien wie Rituale haben eine attraktive Wirkung auf die Teilnehmenden, aber sie wirken ausschließend oder abstoßend für Außenstehende (oder für diejenigen, die nicht Ziel des Rituals sein sollen). Die Atmosphäre innerhalb dieses Raumes kann folglich eine integrierende oder abgrenzende Wirkung entfalten (vgl. Julmi 2018: 118). Der *tCSD* kann als ritualisierter heterotoper Moment begriffen werden. Auch wenn die Forderung nach gesellschaftlichem Einschluss die Grundlage der Durchführung darstellt, so kann die situative Atmosphäre am *tCSD* eine integrierende wie auch abgrenzende Wirkung erzeugen. Affektiv ausgeschlossen werden alle, die nicht anschlussfähig an diese Atmosphäre sind. Die integrierende Wirkung kann an dem zu Anfang dieses Teilkapitels beschriebenen Beispiel nachvollzogen werden, wenn sich der Jugendliche mitreißen lässt.

Die Bedeutung dieser Demonstration für die Teilnehmenden ergibt sich nicht nur insbesondere aus ihrer Geschichte, sondern auch aus den affektiven Effekten dieser Ansammlung von Körpern. Aufgrund der jährlichen Wiederholung des *tCSD*, der stets am Heinrichplatz in Kreuzberg stattfand, erhielt dieser Ort eine besondere Bedeutung, denn Menschen verbinden mit Orten von Ritualen die Bedeutungen, die diese Orte durch Rituale erhalten haben. Folglich schreibt sich die Bedeutung für die Teilnehmenden auch in die Orte ein. Die Orte des *tCSD* – insbesondere der wiederkehrende Ort Oranienstraße – wurden zum Archiv von queeren Szenen. Um den *tCSD* entstand ein affektives Archiv, das von affektiven Effekten geprägt war. Dies zeigt sich daran, dass, wenn Teilnehmende an diese Orte denken oder wenn sie an ihnen vorübergehen, sie sich an Situationen, Gefühle und Begegnungen erinnern. Die Bedeutung lebt folglich affektiv in Erinnerungen und Narrationen wieder auf. Durch solche Bedeutungseinschreibungen werden Plätze in der Stadt zu Erinnerungsorten, wie Straw formuliert: »The city becomes a repository of memory.« (2002: 254) Das temporäre Queeren von Raum am *tCSD* schreibt sich folglich auch örtlich in den Stadtraum ein.³⁹ Über solche Effekte entsteht kollektive Handlungsfähigkeit mit transformativem Potenzial, die auch über den ritualisierten heterotopen Moment hinausgeht. Dieser städtische Aufbewahrungsort kann Erinnerungen an die Affektgeladenheit und die Praktiken wiederaufleben lassen, so dass diese Einschreibung in den Stadtraum Potenzial für weitere Affizierungen birgt.⁴⁰ Dass negative Aufladungen auch zum Verschwinden solcher Räume führen können, zeigt sich im nächsten Abschnitt (6.2.2).

Am *tCSD* entsteht ein temporärer Raum für sonst nicht-intelligible Subjekte, ein Raum, in dem subjektive Praktiken der Un_Bestimmtheit wie des *being different* ermöglicht und wertgeschätzt werden. Praktiken wie geschlechtliche »VerUneindeutigung«

39 Ähnliches beschreibt auch Kerryn Drysdale (2015) für die Dragking-Szene in Sydney, wie die Treffpunkte und Szeneorte auch den angrenzenden Raum an Ort und Stelle verändern, d.h. ein Queering stattfindet, wenn kollektives Investment bestimmte Orte prägt und Orte als queere etabliert.

40 Drysdale zeigt insbesondere, dass die wiederkehrenden Narrationen die Affektgeladenheit stabilisieren können und für die Ausweitung queerer Szenen sorgen wie auch fehlende Narrationen bis zum Verschwinden führen.

(Engel 2002) und Drag – die ebenso als Praktiken der Un_Bestimmtheit verstanden werden können, da auch diese Praktiken mit der sozio-ontologischen Un_Bestimmtheit der Subjekte umgehen – genießen Sichtbarkeit und gehören zum gewöhnlichen Bild dieser Demonstration. Dieser ritualisierte heterotope Moment auf der Straße schafft die Möglichkeit, solche Praktiken einzuüben, sie weiterzutragen, zu kopieren und zu wiederholen. Rituale haben die Macht, durch ihre Wiederholungen über längere Zeit Normen zu etablieren, die einerseits über die performten Praktiken entstehen und andererseits sich in den Praktiken widerspiegeln. Durch den Prozess der Ritualisierung entstehen praktische Protokolle und Verhaltensnormen, die in Bewegungsabläufe eingebettet sind. Diese scene-interne Normen und Praktiken können am tCSD eingeübt und in alltägliche Formen von Praktiken integriert werden.⁴¹ Ungewohnte Zustände, die auf verborgene Dispositionen zurückgreifen, bleiben vorübergehend, solange sie nicht reproduziert werden, das heißt, sie können sich unter bestimmten Umständen auch stabilisieren.⁴² Solche Umstände sehen Thomas Alkemeyer und Paula Irene Villa in der »kollektiven Resonanz« beispielsweise eines Fußballspiels (Alkemeyer/Villa 2010: 330) – dann, wenn das kollektive Geschehen einen eigentümlichen Sog produziert und die individuellen Körper zu adäquaten Aktionen stimuliert (Alkemeyer/Villa 2010: 328ff.).

Daran angelehnt spreche ich von der **affektiven Resonanz** und verstehe darunter ein **Mitschwingen von Körpern mit Affekten**. Die affektive Resonanz meint damit die affektiv animierte Ausführung von Praktiken, das heißt, wenn Praktiken von anderen aufgegriffen und mimetisch weitergetragen werden. Auch fasst dieser Begriff, wenn Körper mit Affekten mitschwingen, auf sie resonieren, ohne dass dies zur Ausführung ähnlicher Praktiken führt, woraus jedoch eine gemeinsame Stimmung entsteht. Den Resonanzbegriff verwende ich damit im Anschluss an Alkemeyers/Villas Überlegungen als ein Mitschwingen gleicher und heterogener Elemente.⁴³ In diesem Mitschwingen zeigt sich

41 Diesen Mechanismus beschreibt Drysdale für die DragkingSzene in Sydney und beruft sich dabei auf Will Straws Ausarbeitung zu Szenen und Ritualen (vgl. Straw 2002: 255–256, zit.n. Drysdale 2015: 350).

42 Alkemeyer/Villa (2010) sprechen vom »somatischen Eigensinn«, der ein Produkt sozialer Praktiken darstellt. Sie gehen davon aus, dass der Körper nie völlig vergesellschaftet oder beherrscht sein kann, sondern sprechen von der partiellen Unverfügbarkeit des Körpers: »An diesem Eigensinn des sozialisierten, gebildeten Körpers muss jeder Versuch seiner totalen kollektiven wie individuellen Verfügung scheitern.« (Alkemeyer/Villa 2010: 327) Dies zeigen sie am Beispiel des Fußballspielers auf, dessen Körper bestimmte Techniken trainiert und einverleibt hat und dennoch von situativen Bewegungen im Spiel selbst irritiert sein kann. Diese partielle Unverfügbarkeit stellt eine Basis für Neues dar, denn ungewohnte Zustände können entstehen.

43 Im deutschen, soziologischen Diskurs ist derzeit vor allem Hartmut Rosas Resonanzbegriff viel rezipiert, von dem ich mich jedoch abgrenze. Rosa fasst Resonanz als Modus der Weltbeziehung des Subjekts zur Welt, als »Art des In-Beziehung-Tretens von Subjekt und Welt« (Rosa 2016: 331). Die Resonanz gliedert er in drei Dimensionen, die durch gesellschaftliche Veränderungen der Moderne geprägt sind: die Beziehung des Subjekts zum Gegenüber, zur Dingwelt und zur Welt als Ganze (vgl. Rosa 2016: 331). Damit legt Rosa eine Analyse der Moderne vor und fokussiert allgemeine gesellschaftliche Prozesse. Resonanz als Subjekt-Welt-Beziehung zeichnet er als Gegenstück zur Entfremdung (was sich in der Theorietradition der Kritischen Theorie versteht). Auch wenn sich durchaus Parallelen zwischen Rosas Resonanzbegriff und dem hier vorliegenden aufzeigen lassen (z.B. nehmen auch für Rosa Anerkennung (jedoch im Anschluss an Axel Honneth) und Gefühl eine Rolle für Resonanzerfahrung ein), ist seine Verwendung dennoch eine völlig andere. Denn sie

besonders das Sein als Mit-Sein mit anderen (vgl. 2.2), denn Körper und Praktiken der einen resonieren oder intra-agieren mit Körpern, Praktiken und Affekten, mit anderen und der entstehenden Atmosphäre.

Der *tCSD* als ritualisierter heterotoper Moment eröffnet Potenzial einer solchen affektiven Resonanz für Praktiken von Un_Bestimmtheit insbesondere durch die Affektivität des heterotopen Moments wie in der anfangs beschriebenen Szene. Aus dieser Szene mit Hazel lese ich eine solche affektive Resonanz heraus. Die Affizierung stellt dann den Trigger dar, auf welchen der Körper reagiert, sich dem gefühlten Sog hingibt und Praktiken ausführt, die unter anderen Umständen ungewohnt erscheinen mögen. Folgen wir dieser These, lässt sich daraus schließen, dass Affekte den somatischen Eigensinn (Alkemeyer/Villa 2010) des Körpers anstoßen oder irritieren und folglich die Möglichkeit für weitere ähnliche Praktiken eröffnen und diese sogar initiieren können. Der Körper kann auf Affizierungen reagieren, noch bevor der Anstoß dieser Reaktion bewusst verarbeitet wird. Die Atmosphäre des heterotopen Moments lässt sich in der Ansteckung des Zuschauers ablesen. Sie wird über solche Mechanismen situativ verkörpert bzw. schreibt sie sich in den Körper des Zuschauers ein. Über solche Mechanismen erzeugt dieser ritualisierte heterotope Moment eine besondere Bedeutung nicht nur für die Teilnehmenden, sondern auch für die Umstehenden. Es entsteht ein Raum durch und für Praktiken der Un_Bestimmtheit und zugleich regt dieser Raum dazu an, solche Praktiken zu vollziehen. Die Effekte sind augenscheinlich: **Subjekte, die Praktiken der Un_Bestimmtheit vollziehen, erfahren Bestärkung und der *tCSD* erhält eine besondere Bedeutung für die Teilnehmenden. Der ritualisierte heterotope Moment begünstigt die affektive Resonanz mit dieser besonderen Atmosphäre.**

6.2.1.2 Affektive Umarbeitung von Othering-Prozessen

Doch was stellt diese besondere Affizierung dar, mit der eine affektive Resonanz entsteht? Im Folgenden argumentiere ich, dass der heterotope Moment am *tCSD* eine Atmosphäre produziert, die viele der Teilhabenden als bestärkend wahrnehmen, da z. B. durch Praktiken wie das Betonen des *being different* affektives Empowerment entsteht und über die Ansammlung vieler Praktiken eine Stimmung eines Ernst-genommen-Werdens, was Othering-Prozessen entgegensteht und diese affektiv umarbeitet.

Nicole Saam spricht über partizipative Verfahren von Großgruppen von einer »Stimmung der Partizipation« und hat dabei beispielsweise *Open Space*, eine Zukunftskonferenz, oder *Real Time Strategic Change*, eine Zukunftswerkstatt, vor Augen (vgl. Saam 2018: 148). Obwohl Saam mit Bezug auf phänomenologische Theorien einen anderen Gegenstand und andere Szenen betrachtet, lässt sich ihre Ausarbeitung zur Stimmung gut auf den Kontext des *tCSD* übertragen. Als Stimmung einer Situation versteht sich hier, wie die Atmosphäre einer Situation von Subjekten wahrgenommen wird. Nach Saam basiert die Stimmung einer Situation auf der typischen Bedeutung, die die Situation für die Teilnehmenden hat (vgl. Saam 2018: 160; 164). Die Stimmung einer Situation ist dann eine Atmosphäre, deren Aufgeladenheit mit der Bedeutungszuweisung dieser Situation durch die Teilnehmenden in Verbindung steht.

ist im Sinne einer Gesellschaftsanalyse wesentlich umfassender. Mein Resonanzbegriff umfasst dagegen das spezifische Ereignis der affektiven Resonanz als Mitschwingen.

Subjekte erinnern und rekonstruieren die Stimmung einer Situation, wenn sie auf eben eine solche ähnliche Art von Situation treffen, wie die an deren Stimmung sie sich erinnern und die sie wiedererkennen (vgl. Saam 2018). Beispielsweise erlernen wir, in eine bestimmte Stimmung zu kommen, bestimmte Gefühle zu haben, wenn wir diese Gefühle mit gewissen Dingen assoziieren.⁴⁴ Affekte haften sich auch Erinnerungen an und leben erneut auf, wenn entsprechende Assoziationen auftreten. Doch auch wenn dieser Mechanismus als ideologieproduzierend kritisch hinterfragt werden muss, lässt sich auch transformatives Potenzial darin erkennen. Dem *tCSD* kann aufgrund vorheriger Erfahrungen auf dieser Demonstration eine bestimmte Stimmung anhaften.

Die Stimmung einer Situation schreibt sich in den Wissens- und Gefühlsvorrat von Subjekten ein, was sich einerseits durch Assoziationen wieder abrufen lässt und andererseits aber nicht bedeutet, dass sich Subjekte stets mitreißen lassen. Über die Stimmung kann sich leicht hinweggesetzt werden, insbesondere dann, wenn die typische Bedeutung nicht der eigenen Erinnerung an eine ähnliche Situation entspricht, beispielsweise wenn eine Situation mit anderen Assoziationen als ebendiese Situation verbunden ist. Vor dem Hintergrund von Saams Ausführungen lässt sich mein Erstaunen dahingehend deuten, dass ich nicht von einer geteilten typischen Bedeutung der Situation für die Teilnehmenden der Demonstration und für die Jugendlichen ausging. Die anfängliche Reaktion der jugendlichen Gruppe, ihr Echauffieren, bestätigt, dass sie der Situation eine andere Bedeutung beimaßen als die Teilnehmenden der Demonstration. Eine geteilte Stimmung auf dem *tCSD* lässt sich mit Saam so verstehen, dass die Teilnehmenden der Demonstration sie als solche antizipieren – als Parade, um sich selbst zu feiern – und ihre Gefühle dementsprechend daran anpassen beziehungsweise, dass sie sich gut fühlen, weil durch die ihnen bekannte Situation, d.h. durch diesen ritualisierten heterotopen Moment, ihr Gefühlswissen abgerufen wird. Subjekte, die den *tCSD* bereits mehrmals besucht haben, konnten die Stimmung bereits in ihren Wissensvorrat aufnehmen und mussten dies nur abrufen.

Doch wie lässt sich das Umschwenken des einen Jugendlichen von der Belustigung hin zum Mittanzeln erklären? Saam kommt mit ihrem Konzept der »Stimmung der Partizipation« zum Schluss, dass es letztendlich die Hoffnung ist, gehört zu werden, die die Ausrichtung von Teilnehmenden in einer Situation auf ein gemeinsames Handeln unterstützt (vgl. Saam 2018). Die Vorstellung, gehört zu werden und dass die eigene Meinung als Beitrag in einen Prozess einfließt, stärkt die Motivation zur Teilnahme. Letztendlich benennt Saam die Stimmung der Partizipation als Hoffnung ernst genommen zu werden (vgl. Saam 2018: 164). In einem partizipativen Entscheidungsverfahren wird davon ausgegangen, dass die Meinungen der Partizipierenden mit in den Planungs- und Entscheidungsprozess einfließen und den Prozess mitstrukturieren, wodurch die Beteiligten Wertschätzung erfahren. Dieser Umstand produziert die Hoffnung auf ebenjene

44 Mit Sara Ahmed lässt sich das Beispiel der happy objects nennen, das die affektive Anhaftung anders formuliert (vgl. Ahmed 2010). Ahmed stellt heraus, dass in einer Gesellschaft Dinge zirkulieren, die Glück versprechen, denen das Glücksversprechen anzuhaften scheint, so dass sich unser Glücksempfinden nach diesen happy objects ausrichtet und wir diese anstreben (vgl. Ahmed 2010). In diesem Sinne können Affekte bestimmten Dingen, Konzepten oder auch Situationen anhaften und Affekte verknüpfen diese mit Vorstellungen und Werten (vgl. Ahmed 2010: 29).

Wertschätzung und darauf, letztendlich gehört zu werden. Hoffnung wird dann zum aktivierenden Faktor und regt gemeinsames Handeln an, insbesondere wenn sie eine geteilte Hoffnung darstellt. Auf die beschriebene Momentaufnahme am *tCSD* übertragen, lässt sich festhalten, dass die Hoffnung auf Wertschätzung den Jugendlichen anspornt, sich dem gemeinsamen Handeln anzuschließen, d.h. an Hazels Performance zu partizipieren. Vielleicht hätte der Jugendliche sich ohne Hazels Angebot nicht getraut. Die Situation, dass viele Blicke auf sie gerichtet sind, bekräftigt diese Interpretation, denn diese Situation verspricht Wertschätzung für ebenjenes Verhalten des jungen Mannes und gegebenenfalls vielleicht auch Ablehnung, hätte er sich nicht darauf eingelassen.

Dass diese Situation Wertschätzung für einen jungen Mann verspricht, der mit einer Dragqueen im öffentlichen Raum sexualisiert tanzt, ist vor allem aufgrund der queeren Raumeignung möglich. Für einen Zeitraum von ein paar Stunden besetzen queere Körper am *tCSD* den öffentlichen Raum, eignen ihn sich an und lassen die Straßen temporär zum queeren Raum werden. Der öffentliche Raum wird in diesem Moment anders hervorgebracht. An diesem Beispiel lässt sich nachvollziehen, was eine temporäre queere Raumeignung des öffentlichen Raumes bedeuten kann: Das gesellschaftliche Machtverhältnis zwischen sozialen Positionen verändert sich temporär innerhalb dieses Raumes, so dass die scene-internen Normen kurzzeitig die geltenden werden. Der öffentliche Raum folgt einer veränderten Logik und öffnet sich für Praktiken anders, als dies sonst der Fall ist. Darüber hinaus kann sich der Raum durch die Anwesenheit vieler Menschen mit Affekten füllen, die potenziell in der Menschenmasse geteilt und verstärkt werden – es entsteht eine gemeinsame Stimmung bzw. kollektive Gefühle, das heißt Gefühle, die zwischen dem Kollektiv und dem Individuum vermitteln und die Menschenmasse als einen gemeinsamen Körper erscheinen lassen (vgl. Ahmed 2014: 186). Entsteht ein solcher Körper bzw. affektive Resonanz, potenziert sich die Möglichkeit der gemeinsamen Affizierung der Körper auf der Straße. Eine Sogwirkung entsteht. Sara Ahmed stellt treffend heraus, dass es sich hierbei nicht nur um Gefühle für das Kollektiv handelt, wie sie im Sinne Durkheims aus der Dichte der Sozialität hervorgehen und den sozialen Körper (d.h. die Gesellschaft) zusammenhalten (vgl. Durkheim 1994 [1912]: 289; zit. n. Ahmed 2014: 188). Zugeneigte Gefühle anderen gegenüber, das heißt frühere Eindrücke und Spuren, die Körper anderer hinterlassen, bringen Menschen dazu, ihre Gefühle auf das Kollektiv auszurichten und dieses Ausrichten bringt das Kollektiv erst hervor (vgl. Ahmed 2014: 186). ›Kollektiv‹ versteht sich in dieser Arbeit als serieller Zusammenschluss auf Grundlage gleicher Forderungen (vgl. 2.5). Vor dem Hintergrund der Stimmung am *tCSD* zeigt sich darüber hinaus ebenso eine gemeinsame Ausrichtung von Gefühlen im heterotopen Moment. Dies bedeutet auch, dass die Gegenseite dieser kollektiven Affizierung der affektive Ausschluss darstellt, wie im Kapitel 6.1.2 exemplarisch mit der Figur des *Space Invader* diskutiert.

Eine Ansammlung auf der Straße wird folglich dann zum temporären gemeinsamen Körper, wenn die Gefühle der Subjekte eine gemeinsame Ausrichtung erfahren. Ahmed (2014) beschreibt dieses gemeinsame Ausrichten vor allem kritisch, wenn sich positiv auf ein gemeinsames Objekt der Begierde gerichtet wird – die Nation wäre ein solches Objekt – oder aber wenn Gefühle wie Wut oder Angst auf ein gemeinsames Objekt, ein Feindbild, projiziert werden – wofür nicht selten der die Fremde, also das Andere oder Marginale herhalten muss. Dann entsteht der Kollektivkörper affektiv auf Basis des ge-

meinsamen Gefühls der Gleichheit und schließt das aus, was als ungleich wahrgenommen wird. Entscheidend für das Urteil über Gleichheit oder Ungleichheit sind dabei die Assoziationen, die aufgrund vorheriger Eindrücke abgerufen werden. Meine Assoziationen im eingeleiteten Beispiel – geprägt von Vorurteilen – zeigten sich zunächst anders als die von Hazel.

Die Szene des Jugendlichen, der aufgefordert wird zu partizipieren und für einen Moment Teil des Geschehens zu werden, widerspricht einer Kollektivbildung auf Grundlage des Ausschlusses des Marginalen. Dass er eingeladen wird mitzutanzten, kann als Wirksamkeit der scene-internen Norm der Zugänglichkeit gedeutet werden. Diese Norm fordert den Einschluss von allen, die Heteronormativität kritisieren. Wird der Jugendliche als Sympathisant wahrgenommen – schließlich steht er am Straßenrand –, trifft diese Forderung auch auf ihn zu. Es lässt sich nur vermuten, dass er nicht mitgetanzt hätte, wenn er nicht sympathisieren würde. Im queeren heterotopen Raum soll nicht das Marginale des hegemonialen Raumes ausgeschlossen werden. Dagegen erhalten im queeren Raum all diejenigen Zutritt, die im hegemonialen Diskurs als das Andere ausgeschlossen sind und dem imaginierten Basiskonsens (vgl. 5.2) folgen. In diesem Sinne lässt sich diese Szene auch als diesbezügliche Probe lesen, so dass die Reaktion des Jugendlichen über einen möglichen Ein- oder Ausschluss entscheiden lässt. In queeren Räumen wie am *tCSD* wird folglich ein gesellschaftlich hegemonialer Ausschlussmechanismus umgekehrt, jedoch nicht aufgelöst.

Zu den Zielen des *tCSD* gehört die Sichtbarwerdung queerer Körper im öffentlichen Raum und das Sich-selbst-Feiern. Verknüpft wird die Produktion von Sichtbarkeit folglich mit der Affektproduktion der Bestärkung, des gemeinsamen Sich-stark-Fühlens; nicht die Wut, Empörung oder Angst ist das treibende Gefühl in diesem heterotopen Moment. **Wodurch sich der *tCSD* von anderen affektiv aufgeladenen Protesten unterscheidet, ist die dadurch entstehende affektive Umarbeitung von Othering-Prozessen.** Solchen Othering-Prozessen stehen Praktiken wie das *being different* entgegen. Eine solche Umarbeitung entsteht durch das Verfolgen der Forderung nach dem Erscheinen in der politischen Arena, nach Repräsentanz, und daran geknüpft der Hoffnung sichtbar zu sein, gehört zu werden bzw. ernst genommen zu werden. Diese Umarbeitung kann im heterotopen Moment für Subjekte affektives Empowerment (vgl. 4.2.2) herstellen. Affekte im Raum schlagen sich in Gefühlen im Körper nieder und zugleich kann der Gefühlszustand der Subjekte andere Körper affizieren und den Raum durch eine spezifische Atmosphäre erfüllen. So können Gefühle wie das Begehren von Anerkennung oder die Hoffnung ernst genommen zu werden Menschen gemeinsam auf die Straße bringen und die daraus entstehende Stimmung zu weiteren Affizierungen – wie der Bestärkung – führen. Es entsteht eine Atmosphäre, die auch das Umschwenken oder Einlenken einzelner Personen begründen kann. Wenn der öffentliche zum queeren Raum wird und sich die Atmosphäre mit Affekten der Bestärkung auflädt, dann entsteht gefühlte wie auch kollektive Handlungsfähigkeit mit transformativem Potenzial. Dies wird sichtbar daran, dass nun der öffentliche Raum einer queeren Logik folgt, Hazel sich selbstbewusst die Straße nimmt und auch die Grenzbereiche wie die Zuschauer_innen auf der Straße affiziert werden. Im öffentlichen Raum sonst nicht denkbare Praktiken werden nun möglich.

6.2.1.3 Körperliche Einforderung

Lu, eine Interviewpartnerin, erzählt mir von ihrem ersten Besuch auf dem *tCSD*. Sie hat ihren Besuch als eine bestärkende Erfahrung wahrgenommen, obwohl sie allein war:

»Ich hab mich einerseits allein gefühlt, weil ich niemanden kannte. Und andererseits ... ich war wirklich ganz ganz frisch und [hatte] noch gar nicht so viel Diskriminierungserfahrungen im Sinne von Ereignissen. Aber trotzdem hatte ich das Gefühl von ja, jetzt bin ich hier und zeige denen da draußen mal, wo die Harke hängt. Wie nennt man das denn. Vielleicht Genugtuung oder so. Ja, das war schon Empowerment für mich. Ja, passt schon zu meinem Coming-Out-Prozess.« (Lu)

Auf die Frage danach, wie ihr erster Besuch auf der Demonstration für sie war, beschreibt sie ihn als eine Art Statement, als Genugtuung, als Akt des Widerstandes und Bestärkung zugleich. Interessant ist, dass sie zunächst hervorhebt, dass sie noch keine Diskriminierungserfahrungen gemacht hatte, aber sich »trotzdem« bestärkt gefühlt hat. Dies deutet darauf, dass Lu selbst ihre Bestärkung damit begründet, an diesem Tag gegen Verletzungen von anderen aufzustehen und sich gegen Diskriminierung allgemein zu wehren. Diskriminierungserfahrungen scheinen sie zu diesem Zeitpunkt kurz nach ihrem Coming Out als sichere Zukunft zu bedrohen. Lu antizipiert eine Drohung, gegen die ihr Besuch am *tCSD* eine Gegenwehr darstellt, was bei Lu im Moment des *tCSD* Erleichterung verursacht.

Doch Lus Gefühlslage lässt sich nicht allein innerhalb ihrer Biografie und vor der Folie ihrer Erfahrungen interpretieren. Bereits das gemeinsame In-Erscheinung-Treten scheint diese bestärkende Wirkung zu haben. Dies lässt sich mit Butler erklären. Butler liest solche Proteste als eine verkörperte Form des Infragestellens hegemonialer Vorstellungen des Politischen (vgl. Butler 2016: 17). Insbesondere wenn Körper in Erscheinung treten, die besonders gefährdet sind, weil sie keinen Ort im hegemonialen Diskurs einnehmen, ist die Präsenz dieser Körper bereits ein Eingriff in den hegemonialen Diskurs. Der *tCSD* kann in diesem Sinne als Paradoxie gelesen werden, denn es wird das im öffentlichen Raum sichtbar, was sonst in die Zonen der Unbewohnbarkeit verwiesen ist. »Die Paradoxie liegt auf der Hand, und doch ist das, was wir bei den Versammlungen der Gefährdeten beobachten können, eine Form des Handelns, welche die Bedingungen zum Handeln und zum Leben einfordert.« (Butler 2016: 26) Das gemeinsame Erscheinen nicht-intelligibler Körper im öffentlichen Raum, diese Inszenierung pluraler Existenzen liest Butler als körperliche Forderung nach möglichen Existenzweisen und lebbar Positionen und spricht ihr performative Wirkung zu, denn die Körper fordern mit ihrer Anwesenheit ihren Anspruch ein, in der öffentlichen Sphäre zu erscheinen. Die symbolische Repräsentanz wird physisch eingefordert. An diesem In-Erscheinung-Treten zeigt sich die Verschränkung verschiedener Ebenen, denn die Körper, d.h. die materielle Ebene, wirken nicht nur diskursiv in hegemoniale Diskurse um Geschlecht, Identität und Sexualität, sondern darüber hinaus greifen die Körper symbolisch in die politische Arena der Repräsentanz ein. Diese performative Wirkung des gemeinsamen In-Erscheinung-Tretens, des »Jetzt bin ich hier«, lässt sich als Einforderung lesen und äußert sich für Lu als bestärkendes Gefühl.

Mit Sabine Hark lässt sich Lus Gefühlslage als hervorgerufen durch die Teilnahme an temporären queeren Räumen mit der stattfindenden Raumeignung begründen.

Hark hat dabei die *Gay Games* 1998 in Amsterdam vor Augen, bei welchen Regenbogenfahnen die Straßen zierten und queere Lebensweisen in der ganzen Stadt präsent waren (vgl. Hark 2004: 223). Das Gefühl der Bestärkung begründet Hark analog zu Butlers Argumentation mit der Erfahrung, metaphorisch einmal nicht in der Fremde zu sein, temporär sichtbar und intelligibel zu sein und folglich den öffentlichen Raum mitzubestimmen, mitformen zu können nach den eigenen Bedürfnissen, die den sonst heteronormativen Raum zeitweise herausfordern. Dann lässt sich die Besetzung des öffentlichen Raumes durch sonst nicht-intelligible Körper als eigenwillige Interpretation von Raum lesen, als diskursive Verschiebung, die temporär den mentalen Raum, die Vorstellung des Raumes bestimmt: »*Queer space* wird vor diesem Hintergrund zu einer Funktion von Wünschen und Begehren, die sich vergegenständlichen: Eine Lesart von Raum, in der *queerness*, wenn auch unter Umständen nur für wenige kurze Momente, die heterozentrische Norm und die dominante soziale Erzählung von Raum und Landschaft überformt.« (Hark 2004: 223, Herv. i. O.) Kollektive Handlungsfähigkeit mit transformativem Potenzial entsteht in dieser Besetzung des öffentlichen Raumes, im Queeren von Raum, d.h. durch das In-Erscheinung-Treten besonders gefährdeter Körper. Materiell-diskursive Phänomene, Forderungen, die Körper, der Raum, die Affekte intra-agieren mit subjektiven und kollektiven Praktiken.

Vor diesem Hintergrund erscheint die gemeinsame Ausrichtung der Gefühle nicht einfach als Hoffnung, gehört und ernst genommen zu werden, sondern setzt noch einen Schritt weiter vorne an: aus der Unsichtbarkeit herauszutreten und hegemoniale Sichtweisen für einen Moment zu erschüttern. Denn wer nicht repräsentiert wird, kann auch nicht ernst genommen oder gehört werden, weil er_sie nicht sichtbar ist. Das besondere Charakteristikum des *tCSD* setzt an ebendiesem Punkt an: Hier versammeln sich Körper, die Praktiken von Un_Bestimmtheit ausführen; Körper, die mit der sozio-ontologischen Un_Bestimmtheit umgehen, sie produzieren und für einen heterotopen Moment einen Ort im hegemonialen Diskurs besetzen. Die temporäre Aneignung des öffentlichen Raums lässt sich als Taktik lesen, um mit der sozio-ontologischen Un_Bestimmtheit umzugehen, ihr für einen Moment entgegentreten. Nicht allein die Hoffnung auf eine bessere Welt stellt das Begehren der gemeinsamen Ausrichtung dar, sondern das Begehren eines Ortes, der nicht in den Zonen der Unbewohnbarkeit liegt. Dieses Begehren stellt eine gemeinsame Forderung dar, die körperlich durch die gemeinsame Präsenz im öffentlichen Raum gestellt wird.

Das Durchführen des *tCSD* als Produktion des queeren Raumes beinhaltet damit nicht nur die mentale Ebene, sondern verschiedene Raumdimensionen (vgl. 2.7): Raumaneignung verändert die Vorstellung, die wir uns von einem Raum machen und damit unsere Wahrnehmung der Möglichkeiten von Handeln im Raum, sie prägt den physischen Raum durch die Besetzung des Raumes durch sonst nicht sichtbare Körper und sie bringt den sozialen Raum mit veränderten Machtverhältnissen hervor. Es fühlen sich diejenigen bestärkt, die im heteronormativen Raum fehl am Platz sind. Queere Raumkonstitution kann in diesem Sinne als »Transformation von heteronormativ strukturierendem sozialem und physischem Raum zum Zweck der Unterstützung und Schaffung von Möglichkeiten« (Hark 2004: 223) verstanden werden, jedoch nicht nur für die Möglichkeiten von queerer Gemeinschaft, wie von Hark vorgeschlagen, sondern darüber hinaus finden sich hier **Potenziale für gefühlte und kollektive Handlungsfähigkeit**. »Der

Charme liegt in der großen Zahl«, hebt Hark hervor (vgl. Hark 2004: 228). Aufgrund der Vielheit der präsenten Körper wird auch die Umgebung in den Prozess der Raumaneignung einbezogen, der temporäre queere Raum dehnt sich aus und bringt eine relative Sicherheit für die Körper auf der Straße mit, denn die große Anzahl stellt die Bedingung für die Abwehr sozialer Repression dar. Die Masse der Körper eröffnet einen eigenen Raum, in dem es möglich wird, sich selbst zu feiern und früheren Verletzungen Gefühle von Stärke entgegenzustellen. Hierbei schließe ich mich bell hooks an, wenn sie schreibt, dass es Räume braucht, um Perspektiven zu eröffnen, mit Hilfe derer gesellschaftliche Veränderungen vorstellbar werden. Sie plädiert für Räume, »to redeem and reclaim the past, legacies of pain, suffering, and triumph in ways that transform present reality« (hooks 2002 [1989]: 205). Sie schreibt marginalen Räumen die Möglichkeit zu, dass sich verletzte Subjekte darin wiederherstellen, wieder heilen können und ihre Subjektivität bestätigen und stärken können. Einen solchen Raum kann der *tCSD* darstellen.

6.2.2 Affektive Abstoßungen

Trotz der über 15-jährigen Versteigerung des *tCSD* gibt es diese Demonstration seit den szenen-internen Auseinandersetzungen in und nach dem Jahr 2013 nicht mehr in dieser Form, auch wenn seit 2014 unterschiedliche Demonstrationen im Juni/Juli mit ähnlichen Idealen in Berlin zu finden sind. Cetin/Voß führen das Verschwinden des *tCSD* auf die Diskussionen über neuen Rassismus innerhalb des Organisationsteams zurück (vgl. 2016: 117), eine Diskussion, die jedoch nicht nur in einem kleinen Kreis geführt wurde. Die vielen Statements⁴⁵ des Organisationsteams und anderer Gruppierungen erzählen eine Geschichte heftiger Debatten, die letztendlich in queeren Szenen über mehrere Jahre andauerten und queere Netzwerke spaltete. Es ist kein Zufall, dass ausgerechnet rund um den *tCSD* aufgeladene Debatten geführt wurden, schließlich handelte es sich um einen der wichtigsten Tage im Jahr für queere Szenen. An diesem Tag sollte sichtbar werden, wer sonst nicht sichtbar ist. Jedoch wurde im Jahr 2013 auf der Bühne der »Soli-Party« des *tCSD* – d.h. einer Party, um Geld für diesen Tag zu sammeln – nicht das sichtbar, was die Besucher_innen erwarteten. Nicht nur queere Lebensweisen präsentierten sich an diesem Abend, sondern es wurde in einer Performance deutlich, dass in queeren Räumen auch das passiert, wogegen sie sich richten und was in den darauffolgenden Auseinandersetzungen als rassistisch angeklagt wurde. Eine Dragqueen präsentierte ein Lied von Marlene Dietrich mit Originaltext. Der Text enthielt Begriffe, die aus heutiger Sicht eindeutig als rassistische Schimpfwörter markiert sind. Viele Besucher_innen waren entsetzt, reagierten empört, die Dragqueen wurde ausgebuht und das Organisationsteam entschuldigte sich für das Versäumnis, die Texte vorher nicht kontrolliert zu haben.⁴⁶

Dies war der Beginn langanhaltender Streitigkeiten, für die dieser Vorfall zwar der Auslöser war, im Zuge derer aber eine grundsätzliche Auseinandersetzung mit der Funktionsweise und Struktur von Alltagsrassismus in queeren Szenen gefordert wurde und

45 Siehe Statements zum Vorfall <https://transgenialercsd.wordpress.com/> (Zugriff 4.1.20).

46 Siehe hierzu Statements auf <http://transgenialercsd.blogspot.de/2013/06/03/3-juni-2013-stellungnahme-zur-kritik-an-der-tcsd-orgagruppe/> (Zugriff 08.10.21).

in der auch die Frage im Mittelpunkt stand, was als rassistisch verstanden wird und was ein adäquater Umgang mit rassistischem Verhalten sein kann. Für die Bedeutung dieses Vorfalles spielten sicherlich verschiedene Faktoren eine Rolle, die sich jedoch nur vermuten lassen: Dieser Vorfall passierte in einem szenebekanntem queeren Raum im Vorfeld eines bedeutenden Tages, des *tCSD*, zentral auf der Bühne während einer Show, in einem Raum, der von vielen Besucher_innen als Safer Space betrachtet wurde. Beteiligte an den Diskussionen betrachteten eine diesbezügliche Auseinandersetzung ohnehin als lange überfällig. Als zentrale Kritik an das Organisationsteam wurde formuliert, dass das Team mehrheitlich aus *weißen* Menschen besteht, sich über eine solche Zusammensetzung rassistische Strukturen reproduzieren und Ausschlüsse von BIPoC entstehen. Die Debatten wurden inhaltlich, moralisch und affektiv geführt.

Wenn ich in meinen Interviews nach diesen Auseinandersetzungen rund um den *Transgeneralen CSD* fragte, wussten tatsächlich ausnahmslos alle sofort, was ich meine. Dies wundert nicht, wenn die anschließende Dimension der Debatten in Betracht gezogen wird. Denn die Diskussionen rund um die Themen Rassismus, *Critical Whiteness* und kulturelle Aneignung blieb bei weitem nicht allein in queeren Szenen verhaftet. Im Anschluss fanden bundesweit in linken Szenen Debatten statt – nicht nur über die genannten Inhalte, sondern vor allem über die Art der Debattenführung – auch auf bundesweiten E-Mail-Listen, in sozialen Netzwerken und Online-Plattformen, worüber schließlich auch Tagesmedien (z.B. *TAZ*, *die Zeit*) berichteten, was auf die Relevanz des Themas auch im öffentlichen Diskurs deutet.⁴⁷ Im Zentrum dieser weiteren Diskussionen standen zum einen insbesondere »Sprechverbote« (LaLove 2017) wie z.B. die Bitte, diskriminierende Sprache (z.B. rassistische Schimpfwörter wie beim besagten Vorfall) nicht im Alltag zu verwenden, sowie zum anderen die Affektgeladenheit dieser Auseinandersetzung. Diese Art von Auseinandersetzung findet zwar immer wieder in all den betrachteten Räumen statt und hält diese Räume in Bewegung und am Leben. Das Besondere an diesen Streitigkeiten ist jedoch, dass der *tCSD* dieses Mal damit zum Erliegen gebracht wurde. Die Diskussionen haben sich mit einer besonderen Vehemenz über Jahre gezogen, blieben nicht in queeren Szenen verhaftet und die Art der Austragung verletzte nicht nur die Gemüter, sondern hatte für einige den Rückzug oder Ausschluss aus queeren oder linken Strukturen zur Folge.

Vor diesem Hintergrund wird schnell klar, dass die Verhandlung von Ein- und Ausschluss, Sichtbarkeit und Sicherheit auch in diesen Auseinandersetzungen ganz zentral

47 In diesem Kontext ist auch der vieldiskutierte Sammelband *Beißreflexe. Kritik an queerem Aktivismus, Autoritären Sehnsüchten, Sprechverboten* (LaLove 2017) zu nennen, ein Buch, das als Reaktion auf die genannten Auseinandersetzungen in queeren Szenen in Berlin entstand, das zum Zeitpunkt der Publikation in den betrachteten queeren Räumen den Streit erneut anfeuerte und das auch in Massenmedien aufgegriffen wurde. Siehe exemplarisch das Interview der Aktivistin Hengameh Yaghoobifarah (2017) in der *Siegessäule* vom 6.5.17 <https://www.siegessaule.de/magazin/3296-queerfeministin-hengameh-%C3%BCber-bei%C3%9Freflexe-ein-unsolidarisches-buch/> (Zugriff 30.05.20), ein Kommentar von Peter Rehberg (2017) in der *Zeit* vom 16.6.17 <https://www.zeit.de/kultur/2017-06/beissreflexe-judith-butler-queer-sexualitaet-gender> (Zugriff 30.05.20) und von Tobias Brück (2017) in der *Taz* vom 29.5.17, <https://taz.de/Kritik-an-der-queerfeministischen-Szene/!5409774/> (Zugriff 4.1.20).

ist. Vor dem Hintergrund des Verschwindens des *tCSD* als Folge langanhaltender Auseinandersetzungen stellt sich die Frage, welche Rolle die produzierten Affekte in der Entstehung von Handlungsfähigkeit in queeren Räumen spielen. Das affektive Archiv um diesen Tag scheint sich verändert zu haben. Wie sich bereits zeigte, können Affekte Stimmungen aufgreifen, diese verstärken und weitertragen. Im Folgenden analysiere ich die Wahrnehmung der Atmosphäre rund um diese Auseinandersetzungen.

6.2.2.1 Wahrnehmung von Angst und Wut

Die Gefühlslage meiner Interviewpartner_innen in den Narrationen um diese Demonstration veränderte sich stets merklich, wenn ich das Thema von der Beschreibung eines vergangenen Besuchs der Demonstration auf die Auseinandersetzungen lenkte. Häufig sprachen wir über vermutete Gründe für die Auseinandersetzungen oder tauschten uns oberflächlich über Haltungen und verschiedene Positionen aus. In Gesprächen erzählten mir Interviewte von ihrer Wahrnehmung der Streitigkeiten, wie sie sich fühlen oder wie es ihnen selbst damit geht. Auf meine Frage, ob sie etwas von den Diskussionen rund um den *tCSD* mitbekommen haben, reagierten einige meiner Interviewpartner_innen mit einer völligen Abwehrhaltung und wollten darüber gar nicht reden: »Ich habe ein bisschen davon gehört, aber ich wollte mich nachher nicht erinnern. [lacht]« (Ebru) oder »Oh nee, dazu will ich nichts sagen. [...] Nee, das gehört ... das will ich jetzt echt nicht im Interview ...« (Kenny). Dies zeigt, dass es sich um ein sensibles Thema handelt. Die Gründe für die Aussparung dieses Themas sind sicherlich vielfältig. Mir wurde sogar mit Verwunderung darüber begegnet, dass ich mich traue, dieses Thema in meine Arbeit einzubeziehen, da es doch so heikel sei.

Anhaltspunkte dafür, dass solche Reaktionen mit der Affektivität in den Auseinandersetzungen zusammenhängen könnten, geben zwei weitere Zitate:

Red: »Ich finde es sehr schwierig, wenn es so doll eine Ebene bekommt, auf der man gar nicht mehr miteinander reden kann. Und ich fand, es war ziemlich doll alles. Es war ziemlich doll gegenseitige Anfeindung und sehr, sehr aufgeladen. Irgendwie hatte ich das Gefühl, es gab danach auch lange ein Klima, dass viele Leute Angst hatten, sich zu bewegen und zu sprechen und Sachen zu machen. Also auf beiden Seiten. Also so hab ich das wahrgenommen.«

Lu: »Und ich hab ein Gefühl von sehr viel Perfektionismus. Also den Anspruch zu haben, perfekt diskriminierungsfrei zu sein.«

Im ersten Zitat beschreibt Red die Auseinandersetzungen mit Begriffen wie »gegenseitige Anfeindung« und als »sehr, sehr aufgeladen«, was den Schluss zulässt, dass diese Diskussion von vielen Uneinigkeiten und rauem Tonfall geprägt war. Solche Formulierungen erinnern mehr an einen persönlichen Streit mit erhitzten Gemütern als an eine sachliche Debatte. Besonders bemerkenswert ist die wiederkehrende Darstellung einer angespannten Atmosphäre in meinem Material und exemplarisch hier im vorangegangenen Zitat betitelt als Klima von Angst. Folgen wir der Wahrnehmung von Red, so haben sich zwei Seiten gebildet, die als sich entgegenstehend wahrgenommen werden und ein Vakuum entsteht, in dem keine Fehler erlaubt sind, ohne dass die Gegenseite dies tolerieren würde. Dieses Vakuum in queeren Räumen beschreibt im zweiten Zitat Lu damit, »perfekt diskriminierungsfrei« sein zu wollen. Die Betrachtung von berichteten Gefüh-

len bezüglich dieser Auseinandersetzungen lässt jedoch eine solche Zweiteilung nicht zu, denn in der Wahrnehmung der Gefühle von Angst und Wut besteht Einigkeit.

Aus dem Anspruch der perfekten Diskriminierungsfreiheit und dem entstehenden Vakuum lässt sich der Schluss ziehen, dass die gespannte Atmosphäre in enger Verbindung mit dem Thema der Diskussion steht. Die Debatte wurde ausgelöst von einem Vorfall, der im Feld von vielen als Diskriminierung verstanden wird, so dass dieser Vorfall als Angriff im eigenen Zuhause empfunden werden kann. Auch wenn die Darstellung der verschiedenen Positionen wesentlich differenzierter (als lediglich zwei Seiten) sein dürfte, erscheint das Thema der Angst vor Fehlern doch sehr häufig in meinem Material. Lu greift dieses Thema auf und versucht eine Erklärung für sich zu finden:

»Und ich glaub ganz persönlich bei mir: Diese Angst hat ganz viel mit Scham zu tun, also Scham über Privilegien und Privilegien zu haben. Und dass das halt total diese Verkrampfungen auslöst, bei mir zumindest. Und eben diese panische Angst, etwas falsch zu machen und dann komplett unten durch zu sein, voll ausgeschlossen zu werden, auch aus der queeren Community. Sehr viel Urteil, das ist schade.« (Lu)

Sie verbindet die Atmosphäre einerseits mit »panischer Angst«, die »Verkrampfungen« auslöst, andererseits sucht sie die Begründung dafür, dass sich diese Atmosphäre bei ihr als Angst niederschlägt in ihrer eigenen Scham. Dann würde die wiederholte Verkündung von Angst als Abwehrmechanismus dienen, um Scham über den eigenen internalisierten Rassismus zu verbergen. Wir können letztendlich festhalten, dass Lu eine angespannte Atmosphäre wahrnimmt und sie in diesem Zusammenhang von den Gefühlen Angst und Scham berichtet. Auffällig häufig äußerten sich die Befragten im Kontext der Auseinandersetzungen entweder besorgt, etwas Falsches zu sagen, oder sie waren sehr wütend über Geschehnisse und Positionen – oftmals beides zur gleichen Zeit. Viele berichteten mir auch direkt von Wut- oder Angstgefühlen, wenn sie Diskussionen Revue passieren ließen oder davon erzählten.

Eine solche Wahrnehmung der Atmosphäre in queeren Räumen steht den Beschreibungen von queeren Räumen als Schutzraum mit Wohnzimmer-Gefühl diametral entgegen. In meinem Material teilten diese Reaktionen Befragte mit unterschiedlichen Identitäten und Hintergründen; Wut und Angst nahmen alle wahr. Im Kontext der Aufforderung an queere Szenen, sich mit ihren eigenen rassistischen Strukturen auseinanderzusetzen, ließe sich vermuten, dass besonders Menschen Angst haben, etwas Falsches zu tun oder zu sagen, die nicht von Rassismus betroffen sind, wenn sie sich über ihren internalisierten Rassismus bewusst werden und sie noch keine veränderten Verhaltensmuster ausgebildet haben. Oder aber es könnten besonders von Rassismus betroffene Menschen Angst haben, weitere Diskriminierungen erleben zu müssen. Ungeachtet der Ursachen für Angst, berichteten mir in meinen Interviews Menschen mit und ohne Rassismuserfahrungen von ihrer Wahrnehmung der mit Angst und Wut geladenen Atmosphäre.

Beschrieben wird häufig – wie im vorangegangenen Zitat – die Annahme, keine Fehler machen zu dürfen. Daher spreche ich im Folgenden von einer repressiven Atmosphäre, die sich im Zuge der Auseinandersetzungen um das Thema Rassismus in queeren Szenen und deren Grenzbereichen entwickelte. Diese repressive Atmosphäre führt jedoch zu unterschiedlichen Gefühlen bei den Subjekten: Bei einigen führt sie zu Angst,

bei anderen zu Wut oder auch zu beidem – wie sich an der Betrachtung der folgenden Zitate zeigt. Die repressive Atmosphäre wird von einigen als beängstigend, verunsichernd und bedrohend empfunden. So beschreibt Lu die Atmosphäre wie folgt:

»Und dass es mich und wahrscheinlich viele andere ganz stark aufwühlt, verunsichert. Ich hab immer so das Gefühl, es herrscht ganz viel Angst, ganz ganz viel Angst. Ähm. Angst was falsch zu machen.« (Lu)

Während dieser Auseinandersetzungen scheinen queere Räume von Angst erfüllt zu sein. Auch Horacio erzählt mir von seiner Angst und antwortet auf meine Nachfrage nach diesbezüglichen Gründen:

»ich habe Angst ... weil ... ich merke, dass ich ... diese Erwartungen der anderen Leute ... vielleicht macht mir viel Druck und dass ... ich habe Angst davor und ich habe auch Angst, Leute zu enttäuschen und ich finde, [...] wie ich bis jetzt ein paar queere Räume entdeckt habe, die Strukturen sind sehr fest, und wenn man einen Fehler macht, du bist automatisch gestreift oder so.« (Horacio)

Ähnlich wie Lu beschreibt Horacio einen Druck, den er in queeren Räumen spürt, alles richtig machen zu müssen und sich genau an vorgegebene »Strukturen« halten zu müssen. Dies könnte zunächst als Auswirkung von rigiden szenen-internen Normen verstanden werden, dann wären Fehler gleichzusetzen mit einem Brechen mit dem Basiskonsens. Solche Beschreibungen von starker Angst stehen in den Interviews jedoch stets in Verbindung mit den benannten Auseinandersetzungen. In dieser Atmosphäre scheint eine fehlende Fehlertoleranz eine für die Teilhabenden dieser Räume unbekannte Qualität anzunehmen. Horacios Angst geht damit einher, dass klar ist, dass diese Forderung der Fehlerfreiheit nicht erfüllbar ist. Denn später kommt er darauf zurück und erklärt:

»ich finde das ist ein bisschen ... es gibt ... wie ein Protokoll, es gibt viel Angst, es gibt wie eine, like, persecutory paranoia, dass man immer alles richtig und sehr sehr sehr klar ... also ok, man muss viel aufpassen [...] ich hatte diese Angst, dass I would be like, blamed for something that I cannot change.« (Horacio)

An diesem Zitat lässt sich eine Atmosphäre ablesen, deren Wirkung sich stark vom Zuhause-Effekt unterscheidet. Horacio beschreibt mir seine Wahrnehmung von dieser Atmosphäre als repressiv, denn sie führt bei ihm dazu, sich beobachtet zu fühlen. Er hat Angst, für etwas beschuldigt zu werden, das er nicht ändern kann und spielt damit auf die Thematisierung von gesellschaftlichen Privilegierungen an auch über das Thema Rassismus hinaus. Als »persecutory paranoia« beschreibt er diesen Zustand, in dem die Angst vor Beschuldigungen oder des Ausschlusses aus diesen Räumen deutlich wird. Horacio, der als queerer PoC selbst homofeindliche und Rassismuserfahrungen machen muss, hat Angst vor Vorwürfen aufgrund seiner gesellschaftlichen Privilegierung als cis Mann mit akademischem Hintergrund. An dieser Angst lässt sich die inhaltliche Kritik in dieser Diskussion ablesen, die verschiedene gesellschaftliche Privilegierungen entlang von Ungleichheitsachsen (z.B. Geschlecht, Klasse, »Rasse«, Sexualität, Körper) ins Visier nimmt und die Reflexion über Privilegien fordert. Obwohl die betrachteten queeren Räume für Subjekte wie Horacio sein wollen, führt die affektive Atmosphäre im Zuge dieser Debatte dazu, dass er sich nicht willkommen fühlt.

Dem kann ein anderes Zitat entgegengestellt werden, das die repressive Atmosphäre ebenso wahrnimmt und anerkennt. Jedoch liest sich aus Adas Interview vor allem auch Wut heraus – darüber, dass andere Angst verspüren. Sie äußert den Verdacht, dass die Proklamierung von Angstgefühlen, die argumentativ wie in Horacios Zitat auf die repressive Atmosphäre zurückgeführt werden, als politische Taktik genutzt wird:

»Deswegen habe ich das Gefühl, dass, ja diese Diskussion [...] hat bestimmte Leute animiert, aber die ... ich denke [für] viele waren [sic, war es] auch eine Ausrede. ›Oh, die Diskussion ist so aggressiv, da kann ich mich gar nicht mit auseinandersetzen ...‹ Ja, ich finde die Diskussion auch sehr aggressiv, aber trotzdem, ne? Ich habe keine andere Möglichkeit. Und es gibt Leute, die wirklich äh, z.B. richtig Schwarz sind, es gibt Migration [sic, Migrant_innen], also die können wirklich die Diskussion nicht ignorieren, weil die leben damit jeden Tag. [...] eigentlich merke ich, dass es eine große Allergie gibt, über diese Themen zu reden, und, ja, es kann gut sein, dass viele Leute Angst haben, diese Themen anzusprechen.« (Ada)

Dieses Zitat rechtfertigt die repressive Atmosphäre zunächst indirekt, wenn sie sagt: »Ich finde die Diskussion auch sehr aggressiv, aber trotzdem, ne? Ich habe keine andere Möglichkeit.« Damit verweist Ada darauf, dass sie als PoC sich dem Thema Rassismus nicht entziehen kann. Dass andere Menschen dies mit dem Verweis auf die Aufgeladenheit der Diskussion versuchen zu tun, macht Ada »richtig sauer auf die Szene« (190). Adas Rechtfertigung der Atmosphäre lese ich auch aus ihrem Verweis darauf, dass das Berichten über Angst eine Ausrede sei, um von den Inhalten der Diskussion (wie etwa Vorwürfe, Rassismus internalisiert zu haben) durch die Kritik an der Vortragsweise abzulenken. Adas Vorwurf geht darauf zurück, dass Mechanismen von Alltagsrassismus häufig auf internalisierte Angst von *weißen* vor Schwarzen Menschen basieren, da das koloniale Bild des bedrohenden, aggressiven Schwarzen Mannes noch immer weit verbreitet ist in Gesellschaften des globalen Nordens.⁴⁸ Dieses Zitat deute ich dahingehend, dass sich die Atmosphäre in Adas Gefühlen nicht in Angst, sondern in Wut und Empörung zeigt. Ihre Empörung scheint sich auf diejenigen zu richten, die Angst äußern, da sie solche Äußerungen als internalisierten Rassismus versteht.

Gefühle von Angst und Wut scheinen sich gegenseitig zu verstärken und die repressive Atmosphäre zu (re-)produzieren. Einerseits führte der Vorfall zu viel Wut und Unverständnis darüber, wie ein solcher Bruch mit dem Basiskonsens öffentlich (auf der Bühne) passieren konnte. Andererseits entsteht unter anderem auch durch die angespannte Diskussionsführung Angst vor weiteren Diskriminierungen bzw. davor, Fehler zu machen. Berichtete Gefühle von Angst, Wut und der Anspruch der (kaum erreichbaren) Diskriminierungsfreiheit stehen im engen Zusammenhang. Während der Anspruch im imaginierten Basiskonsens festgeschrieben ist und eine Leitlinie für alle darstellt (vgl. 5.2), sind Befragte wütend, dass der Basiskonsens gebrochen wurde oder haben Angst, dass ihnen vorgeworfen wird, ihn zu brechen. Die Wut der einen kann zur Angst des anderen führen und so kann die Angst des einen zur Wut der anderen führen. Dies lässt sich dahingehend interpretieren, dass Angst besteht, andere zu verletzen oder verletzt zu werden und dass vorherige Verletzungen in dieser Drohung wiederaufleben.

48 Siehe zur Kontinuität kolonialer Bilder und Vorstellungen im Alltagsrassismus Kilomba (2008).

Des Weiteren lassen sich im Interview von Ada Hinweise darauf finden, dass die repressive Atmosphäre die Verbindung von Praktiken von Un_Bestimmtheit hemmt. Obwohl Ada die Möglichkeit der Instrumentalisierung von Affekten in Betracht zieht, kommt sie dennoch auch zum Schluss, dass im Falle der Auseinandersetzungen um *Critical Whiteness* und kulturelle Aneignung die repressive Atmosphäre in queeren Räumen insgesamt einer konstruktiven Auseinandersetzung zuwiderläuft:

»Ich finde manchmal sehr problematisch, wie die Diskussion geführt wird, wegen Ton und wegen Aggressionspegel sozusagen, wo bestimmte Ideen sehr wichtig sind, aber die gehen verloren [...] und wo eigentlich fast niemand mehr Bock hat, ich selber keinen Bock mehr habe.« (Ada)

Die repressive Atmosphäre hemmt die Motivation der Subjekte an der Auseinandersetzung und letztendlich auch, an der Produktion queerer Räume teilzunehmen. Ada beschreibt, dass die Kritik sich durch die zu starke Nutzung von Affekten wie Angst (produziert z.B. durch Anschreien) selbst diskreditiert, denn aufgrund der Aggression scheint das Interesse, sich an diesen Diskussionen zu beteiligen, zu sinken. Die Atmosphäre demotiviert und läuft affektiven Resonanzen der Praktiken von Un_Bestimmtheit entgegen.

6.2.2.2 Merkmale der Affektivität

In den angeführten Zitaten zeigen sich drei Merkmale von Affekten: erstens die Vieldeutigkeit von Affekten, zweitens ihre Kontingenz und drittens ihre Ambivalenz. Während sich erstens die Befragten über die Art der affektiven Aufladung einig sind und sich dies ebenso mit meinen Beobachtungen deckt, unterscheiden sich jedoch die Interpretationen der Atmosphäre und wie sich die Affekte auf den Gefühlszustand der Subjekte auswirken (Angst oder Wut). Affekte sind in der Hinsicht vieldeutig, dass sie von verschiedenen Subjekten und in unterschiedlichen Kontexten dementsprechend divers wahrgenommen und gedeutet werden können. Zudem können Körper unterschiedlich auf Affekte reagieren. Die Wirkung von Affekten auf Körper ist kaum kontrollier- oder vorhersehbar, denn sie können verschieden interpretiert werden und sich in verschiedenen Gefühlen im Körper niederschlagen.

Zweitens zeigt sich die Möglichkeit der Instrumentalisierung einer Angst-Atmosphäre in der Analyse: Die repressive Atmosphäre kann einerseits instrumentalisiert werden, um sich mit dem Verweis auf den aggressiven Tonfall der Auseinandersetzung zu entziehen, andererseits kann sie ebenso instrumentalisiert werden, um mit der Produktion von Angst zu erreichen, dass Menschen sich mit bestimmten Themen auseinandersetzen. Darüber hinaus kann eine solche Angst-Produktion aber auch eingesetzt werden, um zu verhindern, dass bestimmte Positionen an einer Debatte teilnehmen, um beispielsweise eine spezifische Position gezielt zu stärken. Diese Instrumentalisierungen von Affekten lassen sich mit dem Begriff der Kontingenz fassen. Kontingenz ist die Auswirkung von Affekten, wenn sie eine Funktion einnehmen. Während die Atmosphäre von vielen gleich gelesen wird, unterscheidet sich doch ihre Wirkweise je nach Dynamik und Kontext.

Das dritte Merkmal, die Ambivalenz, benennt die Rolle der Atmosphäre für kollektive Handlungsfähigkeit. Zwar scheinen sich Praktiken von Un_Bestimmtheit nicht zu

verbinden, vielmehr scheinen sie sich in diesem Beispiel abzustößen, was zum Ende des *tCSD* führt. Dennoch entsteht transformatives Potenzial und folglich Handlungsfähigkeit. Auf der einen Seite wird Handlungsfähigkeit über transformatives Potenzial definiert, so entsteht sie hier mit der Entstehung einer Atmosphäre, die Potenzial trägt, kollektive Prozesse zu verändern. Mit Massumi lässt sich dieses Potenzial in der Hoffnung verorten, da er Hoffnung jenseits der Konzepte Optimismus und Pessimismus verortet. Hoffnung wird dann nicht als auf wünschenswerten Erfolg hinstrebend definiert, sondern findet im Hier und Jetzt statt, was ein Denken vermeidet, das sich allein auf die Zukunft richtet und darüber zur Starre und Ohnmächtigkeit führt (Massumi 2015 [2002]: 2). Diese Denkweise lässt sich auch im Material nachzeichnen. Lu benennt diese Hoffnung deutlich, wenn sie sagt:

»Ich meine, alle emanzipatorischen Bewegungen sind nicht in Harmonie verlaufen. Der Feminismus war jetzt auch nicht gerade kuschelig ... Irgendwas wird schon passieren, irgendwas wird daraus erwachsen.« (Lu)

Auf der anderen Seite machte sich meine Studie auf die Suche nach spezifischem transformativen Potenzial, das die Erweiterung von Lebensmöglichkeiten bewirkt. Auch wenn der Beginn dieser Auseinandersetzungen sich in ebendieser Intention der Erweiterung von Lebensmöglichkeiten von marginalisierten Subjekten begründet, so führt die Betrachtung der Wahrnehmung dieser Auseinandersetzung zunächst zur Bezweiflung einer solchen Erweiterung. Subjekte mit Praktiken von Un_Bestimmtheit berichten in diesem Kontext nicht von gefühlter Handlungsfähigkeit oder Gefühlen der Bestärkung, sondern über Angst, Scham, Wut und »persecutory paranoia«. Das affektive Archiv um diesen ritualisierten Tag hat sich völlig verändert. Zudem interpretiere ich das Verschwinden des *tCSD* dahingehend, dass die repressive Atmosphäre einer Verbindung kollektiver Praktiken in diesem Falle entgegensteht. Stattdessen lassen sich die wahrgenommenen Gefühle und Affekte als zeitweilige Verengung von Lebensmöglichkeiten verstehen, wenn aus der Atmosphäre die Vermeidung des Besuchs von queeren Räumen resultiert und eine gemeinsame Organisationsform gehemmt wird. Jedoch kann diese Verengung von Lebensmöglichkeiten der aktuell Teilnehmenden der betrachteten queeren Räume auch später zur Erweiterung der Lebensmöglichkeiten anderer Subjekte werden, dann wenn solche Auseinandersetzungen zu Neujustierungen von Ein- und Ausschlüssen führen. Während der Auseinandersetzungen hat die repressive Atmosphäre zu Veränderungen kollektiver Praktiken geführt, woraus sich das Erliegen der ritualisierten Organisationsform des *tCSD* ableitet. Dieses Erliegen als endgültige Stagnation zu verstehen, würde übersehen, dass bereits dies eine Veränderung vormals ritualisierter Strukturen darstellt und folglich transformatives Potenzial enthält. Diese zwei Seiten der repressiven Atmosphäre werden hier als die Ambivalenz der Affekte bezeichnet.

6.2.3 Handlungsfähigkeit und versammelte Körper

Die Wahrnehmung einer Atmosphäre kann geteilt werden und folglich zu gleichen Gefühlen bei den Subjekten führen. Lässt sich ein Subjekt von einer Atmosphäre ergreifen und stellt es sich auf dieses wahrgenommene Gefühl ein, lässt es sich also affizieren, so

wird die Atmosphäre körperlich (bzw. leiblich) gefühlt.⁴⁹ Dies gilt auch für affektive Aufladungen von Auseinandersetzungen, auch wenn diese über einen gemeinsam geteilten Ort hinausgehen und keine Synchronizität aufweisen. Affekte können nicht nur Dingen, sondern auch Situationen, Diskursen und Erinnerungen anhaften. Im Abschnitt 6.2.1 hat sich gezeigt, wie sich durch die Affektivität während des *tCSD* Körper verbinden können und Gefühle der Bestärkung entstehen. Im heterotopen Moment entsteht gefühlte und kollektive Handlungsfähigkeit zugleich, die durch affektive Resonanz auch über diesen Raum hinauswirken können. Jedoch hängt die Wahrnehmung einer Atmosphäre stark von vorherigen Erfahrungen ab, denn Gefühle und ihre Interpretation sind kulturell-historisch eingebettet und welche Gefühle durch welche Affekte ausgelöst werden, steht in Verbindung mit assoziierten Erfahrungen. Gefühle können konditioniert sein. Vor dem Hintergrund der großen Bedeutung des *tCSD* und der Geladenheit des öffentlichen Raumes mit Gefühlen der Bestärkung, wundert es kaum, dass – wie sich im Abschnitt 6.2.2 zeigte – auch Affekte wie Angst und Wut in den eigenen Reihen große Reaktionen hervorrufen. Wie eine Welle affiziert die Atmosphäre von Angst und Wut die Körper. Es zeigt sich, dass die affektive Resonanz von Wut Angst sein kann und vice versa. Schnell kann in den Räumen, die Schutzräume für besonders bedrohte Subjekte sein wollen, eine repressive Atmosphäre entstehen, wenn vorherige Erfahrungen aufgrund auftretender Affekte (un-)bewusst wiederbelebt werden. Das affektive Archiv um den *tCSD* hat sich völlig geändert und letztendlich entfaltet die repressive Atmosphäre eine abstoßende Wirkung für Praktiken von Un_Bestimmtheit. Die Umbenennung des *tCSD* nach diesen Auseinandersetzungen kann vor diesem Hintergrund auch als Reaktion auf dieses affektive Archiv verstanden werden, als Marker des Anderswerdens dieses Raumes, was auch die Öffnung für Neues implizieren kann. Doch in der beschriebenen Momentaufnahme steht zunächst Abstoßung und das Auseinanderdriften der teilnehmenden Körper und Praktiken im Vordergrund.

Ähnlich verweist auch Julmi auf diese Wirkung von Atmosphären und begründet damit das Ausbleiben des Teilens von Perspektiven, denn er erkennt in der verbindenden Wirkung, der Attraktion, die Bedingung dafür, dass ein Austausch von Perspektiven stattfinden kann (vgl. Julmi 2018: 113). Mit Saam ließe sich konstatieren, dass die Atmosphäre kein Ernst-genommen-Werden, keine zur Partizipation einladende Stimmung zulässt. Während der Auseinandersetzungen um den *tCSD* wurde zwar viel diskutiert, jedoch lassen die betrachteten Zitate zweifeln, ob ein fruchtbarer Austausch von Perspektiven tatsächlich stattfand und ob einander zugehört wurde. Vielmehr scheint ein solcher Austausch durch Affekte gehemmt worden zu sein. Dies deutet einmal mehr auf die Kontingenz von affektiven Prozessen hin, denn auch wenn das Initiieren der Diskussionen den Austausch zum Ziel hatte, zeigen solche Prozesse doch, dass die affektive Resonanz unkontrolliert verläuft und Transformationsprozesse niemals eindimensional auf affektive Verkolektivierungsdynamiken reduzierbar sind. Treffend formuliert der Affekttheoretiker Rainer Mühlhoff: »Eine geteilte affektive Erfahrung bringt nicht eindeutig eine bestimmte Diskursivierung und Artikulation von Forderungen hervor, sie steht vielmehr in einem komplexen Wechselspiel mit den Prozessen diskursiver

49 Julmi spricht dann (unter Bezug auf Hermann Schmitz) von einer affektiven Betroffenheit (vgl. 2018: 117).

Aushandlung, die sich auch in kontraproduktive Richtungen entwickeln können.« (2018: 185f.) Die Wahrnehmung der gleichen Affekte muss folglich nicht zur Übereinstimmung der Interpretationen und der Kontextualisierungen entstehender Gefühle führen.

In den betrachteten queeren Räumen werden hegemoniale Normen in Frage gestellt und es wird Differenz jenseits hegemonialer Vorstellungen gelebt. Doch in diesen Räumen werden mit der Kategorie queer – die als Nicht-Identität konzeptioniert ist – ebenso Differenzen unter eine Kategorie subsumiert sowie hierarchisiert und dadurch werden in den eigenen Szenen marginalisierte Positionen unsichtbar (vgl. Schuster 2010: 294). Auch queere Räume sind von Machtverhältnissen gekennzeichnet und so finden Hierarchisierungen beispielsweise zwischen *weißen* und Queers of Color statt. Solche Hierarchisierungen werden in Auseinandersetzungen wie jenen rund um den *tCSD* thematisiert und verhandelt. Dass es dabei für alle um ihren Schutzraum und ihr Wohnzimmer geht, lässt sich an der Vehemenz ablesen, mit der diese Räume umkämpft werden. Es handelt sich um Räume, die das anerkennen wollen, was im hegemonialen Diskurs unsichtbar bleibt und es handelt sich um Subjekte, die auf spezifische Weise von Prekäresein und Prekarität gekennzeichnet sind. Doch trotz der Verschiebung und Ausweitung von Anerkennung in diesen Räumen wird stets ein Rest nicht anerkennbar bleiben, da sich das Hegemoniale stets über die Abgrenzung zum Marginalen definiert und »dieses Machtgefälle wird mit jeder Erweiterung jener Form von Anerkennung reproduziert. Obwohl die Anerkennung also in gewisser Weise ausgeweitet wird, bleibt das Feld der Nichtanerkennbaren paradoxerweise erhalten und weitet sich entsprechend ebenfalls aus.« (Butler 2016: 13) In Räumen, in welchen es Ziel ist, so wenig wie möglich zu diskriminieren, sind Vorfälle wie auf der »Soli-Party« vor dem *tCSD* 2013 besonders einschneidende Erlebnisse, denn es handelt sich um eine Verletzung im eigenen Wohnzimmer und folglich um einen doppelten Ausschluss.

Daraus lässt sich folgern, dass diese Hierarchisierungen stets in offenen Aushandlungen »als Teil eines zeitlich offenen demokratischen Kampfes behandelt werden müssen« (Butler 2016: 13). Queere Räume leben vom Werden, sind nie abgeschlossen und müssen sich »immer wieder der Verunsicherung stellen, die es bedeutet, die zahllosen Geschlechter, Begehrensformen und individuellen Differenzen zuzulassen und sich entfalten zu lassen« (Schuster 2010: 296). Sobald Grenzen gezogen werden, Grenzen zwischen einem Innerhalb und Außerhalb – wie dies mit der Produktion von queeren Räumen getan wird –, entstehen immer Ein- und Ausschlüsse. Basieren Räume auf der Infragestellung gesellschaftlicher Grenzziehungen, sind die Anfechtbarkeit und die wiederkehrenden Aushandlungen um diese Grenzziehung unvermeidbar. Auch wenn solche Auseinandersetzungen heikel sind und queere Räume daran ihr Ende nehmen können, so sind sie doch der Logik dieser Räume inhärent. Wird mit der scene-internen Norm, möglichst wenig zu diskriminieren, gebrochen, wird ebendiese Norm sofort an den Reaktionen auf diesen Normbruch sichtbar – Reaktionen, die nötig, affektiv stark aufgeladen und unumgänglich sind.

Im Abschnitt 6.2.1 (wie auch in 6.1.1) hat sich gezeigt, was sich im vorangegangenen 5. Kapitel (insbesondere in 5.4.4) bereits angedeutet hat: Praktiken und verschiedene Phänomene können sich verschränken, sich affektiv verbinden und bringen den Raum durch diese Affektproduktion als einen queeren hervor. Es hat sich gezeigt, dass Handlungsfähigkeit in kollektiven Praktiken von Un_Bestimmtheit entstehen kann. Dagegen

erscheint die affektive Verbindung von Praktiken in einer Atmosphäre fragwürdig, die kaum mehr einen konstruktiven Austausch erlaubt – dies zeigte 6.2.2. Dann scheint diese Verschränkung temporär zu zerfallen. In der Produktion einer repressiven Atmosphäre kann zwar durchaus Potenzial für transformative Prozesse und folglich Handlungsfähigkeit an sich verortet werden, dieses führte im Falle der betrachteten Auseinandersetzungen jedoch nicht zur Entstehung von gefühlter oder kollektiver Handlungsfähigkeit. Doch obwohl die repressive Atmosphäre in diesem Fall kollektive Handlungsfähigkeit, wie sie im vorhergehenden Kapitel beschrieben wurde, hemmt, lässt sich Potenzial für transformative Prozesse in solchen Auseinandersetzungen erkennen – der Charakter dieser Transformationen zeigt sich hier jedoch eher abstoßend als verbindend und auf den ersten Blick nicht als Lebensmöglichkeiten erweiternd. Ob und wie diese Veränderung des szenespezifischen Rituals neue Lebensmöglichkeiten hervorbringt, könnte die Frage einer Folgestudie sein. Denn dies kann auch als Öffnung für andere, neue Praktiken und Verschränkungen gelesen werden, als ein radikales Anderswerden des Raumes. Mit Theoretiker_innen wie Audre Lorde lassen sich die Auseinandersetzungen auch als Neubeginn verstehen. Lorde (1987) beschreibt Wut als eine Grundverfassung von ausgebeuteten und unterworfenen Subjekten und als Reaktion auf Unterdrückung. In diesem Sinne kann dieses Gefühl als Möglichkeit verstanden werden, Macht und Herrschaft etwas entgegenzusetzen. So formuliert auch Patricia Purtschert treffend: »Wut ist dabei ein Ausdruck einer Differenz, die gleichzeitig trennt und verbindet und damit ein adäquates Medium, um neue und subversive Relationen in einem rassistischen und sexistischen System herzustellen.« (2008: 4) Dann könnte diese Öffnung der Intraaktion zur treibenden Kraft neuer Dynamiken und deren Diffraktionen werden.

Die Betrachtung der Auseinandersetzungen deutet darauf hin, dass hier weder gefühlte noch kollektive Handlungsfähigkeit entsteht, da sich die Subjekte weder bestärkt fühlen – es scheint kein affektives Empowerment oder eine bessere Zukunftsantizipation zu entstehen –, noch scheinen sich Praktiken von Un_Bestimmtheit zu verbinden, wie im 5. Kapitel beschrieben. An diesem Beispiel lässt sich die Unterscheidung zwischen der Entstehung von Handlungsfähigkeit an sich und kollektiver Handlungsfähigkeit veranschaulichen. Wird Handlungsfähigkeit verstanden als transformatives Potenzial, so kann sie auch unter den Voraussetzungen repressiver Atmosphären entstehen. Während die Atmosphäre zunächst zum Aufbrechen der szenes-internen Organisationsstruktur führt, könnten im zweiten Schritt Möglichkeiten zur Veränderung von subjektiven und kollektiven Praktiken entstehen. Auch können in solchen Aushandlungen und im Niedergang ritualisierter Organisations-Strukturen Möglichkeiten zur nachhaltigen Transformation von szenes-internen Normen und des Basiskonsenses zu finden sein. Jedoch unterscheidet sich Handlungsfähigkeit an sich von kollektiver Handlungsfähigkeit, denn letztere setzt eine affektive Resonanz von Praktiken voraus.

6.3 Affektive Praktiken auf queeren Partys

Das vorangegangene Teilkapitel 6.2 zeigte durch die Beschreibung von affektiven Verbindungen und Abstoßungen den widersprüchlichen Charakter von Affekten für die Entstehung von gefühlter und kollektiver Handlungsfähigkeit zu unterschiedlichen Zeitpunk-

ten auf. Nun stehen Praktiken im Zentrum, die so auf der affektiven Ebene operieren, dass sie gefühlte und kollektive Handlungsfähigkeit im gleichen Moment produzieren. Was passiert bei einem solchen gleichzeitigen Auftreten?

In vorangegangenen Kapiteln standen bereits die Atmosphäre respektvoller Intimität (5.4.4) oder von Sicherheit (6.1.1) in den betrachteten queeren Räumen im Fokus; Atmosphären, die spezifisch für die betrachteten Räume sind und sich im Zuhause-Effekt niederschlagen. Wenn ich mein queeres Wohnzimmer betrete, fühle ich diese Vertrautheit nicht nur, weil ich Ort, Raum, deren Regeln kenne und weil ich bekannte Menschen treffe, auch begegnen mir dort Praktiken, die dafür sorgen, dass sich die Anwesenden willkommen und vielleicht sogar miteinander verbunden fühlen. Praktiken des Verfehlens und Praktiken der gegenseitigen Wertschätzung, wie wir gleich sehen werden, sind zwei Beispiele für solche Praktiken. Diese Praktiken knüpfen an die affektive Umarbeitung von Othering-Prozessen (vgl. 6.2.1) an. Auch sie sind Praktiken von Un_Bestimmtheit, weil sie von Subjekten ausgeführt werden, die im hegemonialen Diskurs nicht intelligibel sind, und sind als Taktiken zu lesen, die die sozio-ontologische Un_Bestimmtheit lebbar machen. Kollektive Handlungsfähigkeit zeigte sich bisher nur aufgrund verbindender Effekte, auch wenn die betrachtete Dynamik Potenzial für Handlungsfähigkeit an sich birgt. **Einerseits ergibt sich gefühlte Handlungsfähigkeit aus subjektiven Praktiken von Un_Bestimmtheit (vgl. 5) in einer spezifischen Situation und andererseits verbinden sich kollektive Praktiken affektiv und schaffen eine Atmosphäre von Sicherheit und des Zuhause-Effektes, worin sich kollektive Handlungsfähigkeit verortet.**

Darüber hinaus können auch akkumulative Effekte bei gemeinsamem Auftreten beider Formen von Handlungsfähigkeit einsetzen. Im Folgenden steht nun diese weitere Besonderheit im Fokus. Dieses Phänomen hat sich bereits in der zu Anfang beschriebenen Situation am *tCSD* gezeigt: Die affektive Aufladung einer Situation kann nicht nur zur Verbindung von Praktiken führen, auch kann sich eine spezifische Sogwirkung über Grenzbereiche hinaus entfalten. Entstehen diese akkumulativen Effekte, die beispielsweise zu Verhaltensänderungen führen, spreche ich von **interferierenden Handlungsfähigkeiten**, worauf ich näher in 6.3.3 eingehe. Im Folgenden betrachte ich zwei Formen der Praktiken von Un_Bestimmtheit, die in ihrer Verbindung gefühlte und kollektive Handlungsfähigkeit produzieren: erstens Praktiken des Verfehlens (6.3.1) und zweitens Praktiken der Wertschätzung (6.3.2). Diese beiden Praktiken fasse ich als affektive Praktiken und lehne mich begrifflich an Margret Wetherell (2012) an. Wetherell versteht affektive Praktiken als Interaktionen, die Subjekte verbinden, indem sie auf der Gefühlsebene (die körperlich-sinnlich erfahren wird) operieren und Bedeutung herstellen: »I see affective practice as a moment of recruitment (...) [it] sets up relations between subjects and objects through their intertwined formations and constitutions.« (Wetherell 2002: 159) Wie andere Praktiken auch, sind die affektiven Praktiken subjekt- und weltkonstituierend und aufgrund ihres affektiven Charakters sichtlich normativ orientiert (vgl. Slaby 2018: 69). An die Diskussion dieser Praktiken schließt sich eine Interpretation einer Straßenperformance (6.3.3) an, um daran zu zeigen, wie eine spezifische Anordnung verschiedener Phänomene die Entstehung interferierender Handlungsfähigkeiten begünstigen kann. Eine solche Anordnung stellt der heterotope Moment dieser Straßenperformance dar, eine Intraaktion verschiedener Praktiken, Körper, Affekte und Räume.

6.3.1 Praktiken des Verfehlens

Praktiken des Verfehlens fallen insbesondere während Queer- und Dragshows in den betrachteten Räumen auf. Mit Jack Halberstam lassen sich diese Praktiken als Kunst des Verfehlens lesen, als eine spezifische queere Weise, mit der eigenen Verletzbarkeit umzugehen und normative Ordnungen zu stören (2011). Halberstam beschreibt die Kunst des Verfehlens als einen Stil und besondere Lebensweise, die sich dem kapitalistischen Diktat widersetzt, Erfolg anzustreben, um glücklich zu werden:

»Failing is something queers do and have always done exceptionally well; for queers failure can be a style, to cite Quentin Crisp, or a way of life, to cite Foucault, and it can stand in contrast to the grim scenarios of success that depend on ›trying and trying again.« (Halberstam 2011: 3)

In diesem Zitat stellt Halberstam die Fehlerhaftigkeit als etwas dar, was für viele Queers ein wichtiger Teil ihres Lebens ist, denn als Marginalisierte wird ihnen das Defizitäre gesellschaftlich zugeschrieben. Halberstam wendet die Negativität, die das Versagen hegemonial definiert, auf optimistische Weise, um die Logik des Erfolgs als Konzept umzuinterpretieren und dem Vergessen, Verlieren, Versagen und Verfehlen einen neuen Stellenwert einzuräumen. Halberstam versteht die *Art of Failure* vor allem als Modus zu denken, der riskiert, aufgrund mangelnder Qualität nicht ernstgenommen und diskreditiert zu werden, in dem Halberstam jedoch gerade deshalb Potenzial verortet, kreativer in der Welt und kooperativer im Verhältnis zu sich und zueinander zu werden. Mit Halberstam offeriert diese Logik, Normen zu hinterfragen und »different rewards« (Halberstam 2011: 3) zu erhalten, denn sie bricht mit der Vorstellung, dass du stets selbst schuld bist, wenn du versagst. Der Gewinn dieser Kunst zu denken lässt sich nicht an Erfolg messen, vielmehr ist der Gewinn eine veränderte Bewertung oder ein neuer Maßstab. Diese Kunst des Verfehlens, die Halberstam anhand verschiedener Szenarien populärkultureller Erzeugnisse (z. B. Szenen aus Trick- und Kinofilmen) herausarbeitet und als eigene Logik porträtiert, finde ich wieder in den Praktiken des Verfehlens in den betrachteten queeren Räumen.

In manchen queeren Räumen finden Bühnenshows regelmäßig statt, dennoch fällt auf, dass auch solche Shows nicht unbedingt an Professionalität gewinnen und vielmehr ihren unfertigen Charakter selbst über Jahre hinweg beibehalten. Den Einsatz verpassen, den Text vergessen, Accessoires *on stage* verlieren, zerlaufenes Make Up tragen, auf die Bühne stolpern, beim Tanzen den Fuß umknicken, all das sind Schreckensszenarien von Performer_innen, jedoch habe ich solche Fehltritte bei kaum einer queeren Show vermissen müssen. Fehler gehören zur queeren Show, egal ob es sich um eine regelmäßige oder einmalige Veranstaltung handelt. Nicht selten wird die mangelnde Professionalität hierbei intentional hervorgehoben und sich damit in Szene gesetzt. Kaum wird es als Fehlverhalten wahrgenommen, wenn Kostüme auseinanderfallen, Tanzgruppen nicht synchron tanzen, wenn Performer_innen aufgrund von Alkohol fast von der Bühne fallen, sie viel zu spät zu ihrem Auftritt kommen und auf der Bühne zugeben, dass sie niemals üben.

Diese intendierte Unprofessionalität oder professioneller Dilettantismus kann als ›Trashfaktor‹ bezeichnet werden – ein Begriff, der mir im Feld immer wieder begegnet ist, insbesondere im Zusammenhang mit Bühnenshows und Kleidungsstilen.

E.: »Was hattet ihr denn so an?«

Joshy: »Ja irgendwelche Fummel. Also einfach so wild und bunt und trashig. Also nicht so wie die Dragqueens, die dann da von den Familien bewundert werden, die mit auf das gemeinsame Foto sollen. Sondern eben die Trümmertuntenvariante davon, würde ich mal sagen.«

Der »Fummel« dient hier als Bezeichnung für ihre Kleidungsstücke und impliziert durch die Wortbedeutung⁵⁰ zunächst eine Abwertung. Dies wird durch das Pronomen »irgendwelche« verstärkt, da dies eine Beliebigkeit der Kleidungswahl suggeriert. Dann bezeichnet Joshy ihren Kleidungsstil aber als wild, bunt und trashig und grenzt sich damit vom Stil professioneller Dragshows ab.⁵¹ In dieser Abgrenzung von den Dragqueens, die mit auf ein Familienfoto sollen, lässt sich die eigentliche Wertung herauslesen: Die professionelle Dragshow wird tatsächlich abgewertet.⁵² Beim Begriff »Fummel« handelt es sich um einen in queeren Räumen geläufigen Begriff, der allgemein als Bezeichnung für Kleidung zum abendlichen Ausgehen genutzt wird (oftmals in Drag oder Camp⁵³) und impliziert, dass sich aufwendig geschminkt wurde und – meist auffällige oder besondere – Kleidungsstücke sorgfältig ausgewählt und kombiniert wurden. Der Begriff »Fummel« erfährt in den betrachteten queeren Räumen folglich eine Umdeutung und positive Besetzung. Vor diesem Hintergrund wird klar, dass die Auswahl des »Fummels« sicherlich nicht beliebig ist, diese verlaubliche Beliebigkeit aber zur Abgrenzung und Abwertung der Professionalität von »Mainstream«-Dragshows dient.

Der »Trashfaktor« versteht sich dann als Maßstab und steht für das scheinbar missglückte und vor allem unprofessionelle oder als nicht durchdacht präsentierte Outfit. Die »Trümmertuntenvariante« der Dragqueen benutzt billige Schminke, schminkt sich fehlerhaft oder ungekonnt, trägt nicht selten eigenartig anmutende Kombinationen aus Kleidungsstücken oder aber besonders auffällige Stoffe und zeichnet sich oftmals dadurch aus, dass sie eine brüchige Geschlechtsdarstellung verkörpert (z.B. Bart und Schminke, sichtbare Befüllung von BH). Der »Trashfaktor« gibt queeren Partys ihren wesentlichen und oftmals unverkennbaren Charme und wird von den Besucher_innen der betrachteten Räume sehr geschätzt.

Joshy ist Mitveranstalter einer seit Jahrzehnten jährlich stattfindenden Party. Im Interview antwortet er auf meine Frage danach, warum ihre Party, das *Tuntenhaushoffest*, über so lange Zeit einen unveränderten Zulauf erfährt:

50 Fummel, der: Kleidungsstück [aus billigem und leichtem Stoff], umgangssprachlich, oft abwertend; <https://www.duden.de/suchen/dudenonline/fummel> (Zugriff 6.1.22).

51 Siehe zur Abgrenzung zum »Mainstream« bzw. zu einem »LSB-Mainstream« näher in 5.2.2.

52 Der professionellen Dragqueen wird eine Anbiederung an hegemoniale Lebenskonzepte vorgeworfen, was sich im Einschluss der Dragqueen in ein (heteronormatives) Familienfoto versinnbildlicht.

53 Siehe zum Verständnis von Camp Susan Sontag (1964).

»Also wir wissen es ehrlich gesagt selber nicht, warum wir so beliebt sind. Aber es scheint ja eine gute Party zu sein [lacht]. Ja, ich glaube, es hat sich einfach über die Jahre herumgesprochen. So von wegen: Da musst du hin und da gibt es eine Pisswanne und da gibt es so mehrere Räume und eine schlimme Show.« (Joshy)⁵⁴

Den Grund für den Erfolg sieht Joshy nicht nur in der Bekanntheit der Party und den auftretenden Netzwerkeffekten (»herumgesprochen«), auffällig ist seine Hervorhebung der »Pisswanne« und der »schlimmen Show«. Obwohl diese Begriffe allgemein gebräuchlich negativ konnotiert sind, werden sie hier als positive Merkmale aufgeführt und als Grund für den Erfolg der Party verstanden. »Pisswanne« und die »schlimme Show« verstehen sich in diesem Fall als Markenzeichen und erfahren Zuspruch und Ansehen. Wie auch bei den Praktiken des Neu-Kombinierens (vgl. 5.4.3) gehören diese Merkmale zur ästhetisch-affektiven Logik dieser Räume und verkörpern den »Non-Profit-Gedanken« (vgl. 5.4.1). »Schlimm« rekurriert auf die eben beschriebene Unprofessionalität und folglich den »Trashfaktor«. Auch dieser abwertende Begriff erfährt in der Verwendung im Zitat eine positive Wendung.

Als ich daraufhin im Interview nachfrage, warum denn die Show »schlimm wie immer« (Joshy: 311) war, bekam ich folgende Antwort:

»Es gab natürlich ... auch sehr hochwertige Auftritte, aber es gab auch wieder sehr qualitativ nicht vorhandene Auftritte, die aber auf ihre Art genauso toll waren. Also wir hatten so vier Dragqueens aus Polen eingeladen. Die haben versucht, Musikvideos zu lipsyncen und nachzutanzten. [...] Also man kann jetzt nicht sagen, dass das funktioniert hat, aber sie haben es toll gemacht. [beide lachen] ... Also wir hatten eine tolle Zeit mit denen. Aber wenn jetzt irgendwer im Publikum war, der jetzt erwartet hätte, dass da irgendwer etwas kann, ja dann haben sie halt auf Sunny und Hair warten müssen«⁵⁵ (Joshy)

Folgen wir dem Zitat, so ist das »Schlimme« an der Show die fehlende Qualität und Professionalität der Auftritte, was jedoch zugleich auch gelobt und als Besonderheit präsentiert wird. Das Zitat betont die mangelhafte Ausführung der Performances bei gleichzeitigem Unterhaltungswert. Zwar hat die Synchronisation der Lippen der Performer_innen nicht mit dem Gesang übereingestimmt – das eigentliche Ziel von Lipsyncing ist, die Lippenbewegungen so nachzuahmen, dass die Synchronisation unbemerkt bleibt – dennoch hebt das Zitat hervor, dass die Performer_innen »es toll gemacht« haben. Gemessen wird die Performance folglich nicht an herkömmlichen Kriterien wie Synchronizität. Stattdessen erscheint das Nichtfunktionieren als intendiert und geschätzt, denn diejenigen, die etwas anderes erwarten, haben falsche Erwartungen oder müssen auf spätere hochwertigere Acts warten, die auch mit zur Show gehören und meist den Abschluss bzw. Höhepunkt bilden. Dass Performances, die dem hegemonialen Anspruch einer qualitativ hochwertigen Show entsprechen, auch im queeren Raum sprachlich so hierarchisiert und als Höhepunkt eingeordnet werden, zeigt, dass die Wertigkeit des

54 Eine »Pisswanne« ist eine Wanne im Hinterhof, die als Pissoir auf der Party dient.

55 Lipsyncing bezeichnet die Synchronisation der Lippenbewegungen mit den Vokalen in einem Lied.

›Trashfaktors‹ hegemoniale Vorstellungen von Qualität einer Performance nicht entkräftet, sondern verschiedene Maßstäbe gleichzeitig wirksam sind.

Der Maßstab für Qualität einer Show wird folglich nicht einfach umgekehrt, vielmehr existiert einerseits ein scene-interner Maßstab, entlang dessen Performances bewertet werden, und andererseits wirkt auch in queeren Räumen der herkömmliche Maßstab von Professionalität von Bühnenshows. Praktiken des Verfehlens entstehen vor der Folie hegemonialer Vorgaben, sie zeichnen sich jedoch dadurch aus, dass sie diesen Vorgaben explizit nicht entsprechen. Dieses Nichtentsprechen hegemonialer Normen von Erfolg und Professionalität stellt den ›Trashfaktor‹ einer Party dar und wird letztendlich selbst zum Maßstab, zur scene-internen Norm, die dem imaginierten geteilten Basiskonsens entspricht. Kritiken wie an Heteronormativität und hegemonialen Körper- und Schönheitsnormen werden in den betrachteten queeren Räumen über Professionalität und Synchronizität priorisiert. Darüber hinaus ist ein zentraler Aspekt dieser scene-internen Wertigkeit die Schaffung von Sichtbarkeit auf der Bühne ebenjener als von der Norm abweichenden Praktiken und Körper.

Diese Folgerung lässt sich auch aus dem folgenden Zitat aus meinem Protokoll zum *Silverfuturistic Prom-Ball* erschließen. Mit dem *Prom-Ball* feierte die Queerbar *SilverFuture* den eigenen Geburtstag und veranstaltete einen ›Walk-In‹, d.h. einen inszenierten Einlauf durch die Reihen des Publikums, der mit einem gemeinsamen Tanz der Beteiligten auf der Bühne endete. Im Folgenden beschreibe ich den Ablauf:

Es werden noch fünf Leute kurzfristig angesprochen und auch dazu überzeugt, am Walk-In teilzunehmen. Sie haben zwar nicht mitgeprobt, doch das macht nichts. ›Macht uns einfach alles nach‹ ist das Kommando. [...] Sie reihen sich zwischen uns ein. Los geht's mit dem Walk-In. [...] Als wir alle auf der Bühne sind, sind wir sichtlich unkoordiniert. Einige stehen auf der Bühne, andere daneben. [...] Einige gehen erst wieder hoch, dann wieder runter und wieder hoch. Als wir dann doch wieder alle viel zu eng auf der Bühne stehen, geht die Musik los und wir tanzen. Nicht im Takt, nicht synchron, völlig chaotisch. [...] Versuche, Bewegungen zu synchronisieren durch Rufen, sind vergebens. Als wir fertig sind, erfüllen fröhlicher Applaus, Zurufe, Pfeifen und Lachen den Raum.

Wie bereits in vorhergehenden Zitaten zeigt sich auch hier, dass Professionalität keinesfalls das wichtigste Kriterium des Maßstabes für Erfolg darstellt. Obwohl für die Show zuvor mehrmals geprobt wurde, wurden noch kurz vor Beginn weitere Personen angesprochen und dazu ermuntert, beim Walk-In und dem anschließenden Tanz am Ende auf der Bühne mitzumachen. Dies legt die Überlegung nahe, dass fehlende Koordination beim gemeinsamen Tanz auf der Bühne intendiert ist. Vielen Menschen die Möglichkeit zu geben, sich zujubeln zu lassen und Teil der Show zu werden, scheint in diesem Fall bevorzugt zu werden und torpediert schließlich den eigenen Abschlusstanz. Ohne zu wissen, wie sich die performende Gruppe zusammensetzt und wie die Performance zustande kam, bejubelt das Publikum die Show. Die Show erinnert an Slapstick und kann auch daher Unterhaltungswert haben. Jedoch war es weder geplant noch abgesprochen, dass Unbekannte noch Sekunden vor Beginn ermutigt werden, daran teilzunehmen. Dies erweckt den Eindruck, dass das Fehlerhafte auf der Bühne einen besonderen Zuspruch erfährt, wenn es im Einklang mit dem imaginierten geteilten Basiskonsens steht. Darüber

hinaus zeigt dieses Beispiel, wie affektiv diese Praktiken des Verfehlens auf der Bühne sind, denn sie führen meist nicht nur zu Applaus, auch lässt sich das Publikum davon anspornen. Wenn der sogenannte *Rattenchor*, ein szenebekannter queerer Chor in Berlin, seinem Publikum auf der Bühne des *Tuntenhaustreffes* erzählt, dass seine Mitglieder von Natur aus schön sind und es tatsächlich keinen Grund für die getragene Perücke gibt, die gerade seitlich vom Kopf rutscht, tobt das Publikum. Während Fehler gegen den imaginierten Basiskonsens mit sozialer Repression geahndet werden, wird die Fehlerhaftigkeit hinsichtlich fehlender Synchronizität, mangelnder Professionalität und das Brechen mit hegemonialen Schönheitsnormen auf der Bühne bejubelt.

Flyer des *Silverfuturistic Prom-Balls des SilverFutures* (2016)



Hier treffe ich auf die von Halberstam (2011) als *Art of Failure* bezeichnete eigene Logik auf der queeren Bühne, wenn nicht Perfektion angestrebt, sondern absichtlich die zuvor einstudierte Synchronizität kurz vor Showbeginn mit dem Kommando »Macht uns einfach alles nach« boykottiert wird – ein Kommando, das bei eingübter Choreografie von Beginn an zum Scheitern verurteilt ist. Diese Praktiken widersprechen der hegemonialen Normativität von Erfolg durch ihre Logik und der Art und Weise, wie sie im queeren Raum wahrgenommen und bewertet werden. Ich verstehe sie als Versuch, sich nicht von den Vorgaben des binären Denkens von Erfolg und Misserfolg oder von schön und hässlich leiten zu lassen. Es sind Praktiken von Un_Bestimmtheit, die auf der Bühne sichtbar machen, dass sie im hegemonialen Raum weder funktionieren, noch Platz haben. Die Praktiken des Verfehlens stellen eine mögliche Verkörperung des Nichtbefolgens der hegemonialen Vorstellung von Glück und Erfolg dar, denn das Glück an diesem Abend auf der Bühne besteht nicht im Gelingen, es besteht darin, Fehlerhaftigkeit und Verletzbarkeit nicht zu verstecken, sondern sie sichtbar zu machen – für alle Anwesenden. Auch kann dies als Versuch gelesen werden, sich vor hegemonialen Bewertungen schützen zu

wollen. In diesem queeren Raum wird dieses Zur-Schau-Stellen des Mangelhaften, des ›Trashfaktors‹ gefeiert, das Publikum lässt sich vom Mut zur Präsenz und Sichtbarkeit unterhalten. Letztendlich gelingt die Show dann doch und es wundert kaum, wenn diese Szenen infantil anmuten.

»[F]ailure allows us to escape the punishing norms that discipline behavior and manage human development with the goal of delivering us from unruly childhoods to orderly and predictable adulthoods.« (Halberstam 2011: 3)

In Halberstams Sinne können diese Praktiken des Verfehlens als ein Schutzmechanismus gelesen werden, um sich gegen disziplinierende Sexualitäts-, Körper-, Geschlechts- oder auch Altersnormen in Stellung zu bringen.

Die Bewertung als erfolgreich durch das Publikum und seine Affizierung lassen sich dabei mit verschiedenen Faktoren in Verbindung bringen. Erstens werden diese Praktiken in einem heterotopen Moment im queeren Raum mit einer spezifischen Anordnung auf einer Party vollzogen. Es wird sich selbst und gemeinsam gefeiert, an diesem Abend steht folglich die gegenseitige Wertschätzung im Mittelpunkt. Der beschriebene Moment auf dem *Silverfuturistic Prom-Ball* verstehe ich als heterotop, da sich das Publikum aus einer Personengruppe zusammensetzt, deren Praktiken der gleichen Logik folgen – dem Basiskonsens – und hier die scene-internen Normen wirken.⁵⁶ Darüber hinaus blicken alle Anwesenden während der beschriebenen Situation in Richtung Bühne, die Körper haben die gleiche Ausrichtung und allein diese Architektur und Anordnung von Körpern im Raum räumt der Bühne eine machtvolle Position ein. Was auf der Bühne passiert, erhält durch diese Konstellation mehr Legitimation, als dies ohne Bühne der Fall wäre. Zweitens ist der Raum zum Zeitpunkt der Performance bereits mit Affekten von Freude und Ausgelassenheit durchdrungen. Dass die Performance als unterhaltend wahrgenommen wird und Applaus erntet, steht in diesem Gesamtkontext, denn dieses ganze Setting bildet den idealen Nährboden für das Gelingen dieser missglückten Performance, eine Performance mit hohem ›Trashfaktor‹. Doch all das führt nicht zwangsläufig zum Applaus des Publikums, wie sich an Situationen aufzeigen lässt, in welchen mit dem Basiskonsens gebrochen wird und das Publikum entsprechend mit Raunen oder Buhrufen reagiert.⁵⁷ Dennoch bleibt festzuhalten, dass das Gelingen der Praktiken des Verfehlens im queeren Raum durch heterotope Momente begünstigt wird, denn fraglich ist, ob eine solche Performance in einem anderen Moment die gleiche Wirkung zeitigen kann. Was wertgeschätzt wird, ist keinesfalls kontingent und wird im folgenden Abschnitt näher betrachtet.

6.3.2 Praktiken der gegenseitigen Wertschätzung

Die Praktiken der gegenseitigen Wertschätzung sind mir insbesondere ins Auge gefallen, da ihre Ausführung explizit Affekte und Gefühle bearbeitet. Zwar handelt es sich

56 Siehe zum heterotopen Moment nach Foucault 6.2.1.

57 Siehe hierzu den rassistischen Vorfall im Vorfeld des *tCSD* (6.2.2), der damit bricht, nicht diskriminierend zu sein.

hierbei nicht unbedingt um Praktiken, die allein in queeren Räumen zu finden sind, jedoch stellen sie für die Teilhabenden der betrachteten Räume ein sehr wichtiges und auffälliges Element dar: Diese Praktiken lassen sich lesen als Taktiken, Anerkennung von Lebensweisen herzustellen, die im hegemonialen Diskurs nicht intelligibel sind, indem sie das wertschätzen, was sonst diskreditiert wird. Solche Praktiken beschreibt auch Nina Schuster in ihren ethnografischen Beschreibungen der Räume von Dragkings und Transgender in Berlin und Köln, auch wenn Schuster sie nicht explizit als Praktiken identifiziert: Oftmals werden sich bereits am Einlass einer Queerparty gegenseitig Komplimente zugeworfen, aber es lässt sich auch schon an Straßenecken in der Nähe des jeweiligen Veranstaltungsortes beobachten, wenn sich die Partygäste zuvor treffen, um gemeinsam hinzugehen (vgl. Schuster 2010: 104). Gegenseitige Komplimente und Schmeicheleien zum Outfit und Make Up gehören zum guten Ton. Besonders häufig beobachte ich solch positives Feedback im Zusammenhang mit Bühnenshows und in Backstagebereichen bestimmter queerer Events. Häufig erhalten insbesondere extravagante Erscheinungen besonderen Zuspruch. Körper und Praktiken, die gesellschaftlich als ›anders‹ stigmatisiert werden, erfahren dann in diesen Räumen explizite Wertschätzung in Form von Komplimenten. Das heißt, dass auch diese Praktiken der von Halberstam formulierten Logik der *Art of Failure* folgen. Praktiken der gegenseitigen Wertschätzung nehmen in diesen Räumen eine besondere Stellung ein: Sie sind als emotionale Arbeit zu lesen und als Gegenpol zu erfahrenen Verletzungen. Die Praktiken der gegenseitigen Wertschätzung sind nicht immer eindeutig von den Praktiken des Verfehlens trennbar, denn der ›Trashfaktor‹ wird insbesondere wertgeschätzt. Jedoch steht bei den Praktiken der gegenseitigen Wertschätzung nicht das Verfehlen im Zentrum der Wertschätzung, vielmehr geht es darum, sich gegenseitig zu schmeicheln, sich gut zuzusprechen und sich zu bestärken.

Im Interview mit Gigi und Red berichten mir die beiden von einer queer-feministischen Hardcore-Nacht in einem ehemals besetzten Haus, der *Köpi*, in der vor allem Frauen, Lesben und trans* Personen auf der Bühne standen. Gigi beschreibt den Abend und die Bands mit Begeisterung und stellt insbesondere die Umgangsweise als eine sehr wertschätzende dar. Red hebt hervor, dass es insbesondere ein toller Abend war, da ein sonst heteronormativer Raum der linken Szene temporär zum queeren Raum wurde:

Red: »An dem Abend war so klar ... Also wir spielen auch zusammen in einer Hardcore-Band, muss ich an dem Punkt sagen. [...] Und ich fand an dem Abend war so das Gefühl so krass in dem Raum. Da standen voll viele auf der Bühne, wo klar war, die kriegen nicht viel zugesprochen: mach das, mach das, mach das – aber sich den Raum genommen haben und über ganz unterschiedliche Wege da hingefunden haben, dass sie da jetzt stehen und so Spaß daran haben. Und das war großartig irgendwie. Und das gleiche halt im Publikum. Na was du gerade meintest, sich diesen Raum anzueignen. Das war so cool. Das waren halt alles so Queers in der Köpi und alle waren so: ahhh, wir! Alles war dadurch so nett. [lacht] Die Stimmung war wahnsinnig nett.«

Gigi: »Ja und auch einfach mega empowernd.«

Die Atmosphäre, die Red beschreibt, die Stimmung, die so »wahnsinnig nett« ist, wird, wie jede Atmosphäre, durch verschiedene Faktoren hervorgebracht. Red führt die Atmosphäre darauf zurück, dass sich an diesem Abend diejenigen die Bühne genommen

haben, die sonst nicht sichtbar sind. Deutlich zeigt sich im Interview, dass die Praktiken der gegenseitigen Wertschätzung ein wichtiger Faktor davon sind. Denn explizit hebt Red hervor, dass sich an diesem Abend gegenseitig zugesprochen und gefeiert wird. Bereits die Präsenz von queeren Hardcore-Bands feiert Red – wie auch die Teilnehmenden dieser Nacht – als Besonderheit. Implizit ist diesem Interview, dass Weiblichkeiten, trans*, inter* oder nicht-binäre Personen äußerst selten auf der Hardcore-Bühne anzutreffen sind und Hardcore-Szenen sehr männlich dominiert sind.⁵⁸ Umso mehr ist eine queer-feministische Hardcore-Nacht eine Besonderheit, auch in Berlin. Für Red und Gigi ist die gegenseitige Bestärkung an so einem Abend selbstverständlich und darüber hinaus auch politisches Ziel; sie erwarten dies von einer solchen Nacht. Dennoch ist die Besonderheit für Red und Gigi hervorzuheben, da solche Nächte sehr selten sind und die Stimmung einen großen Effekt auf sie hat: Solche Nächte sind »einfach mega empowernd«. Im angeführten Zitat beschreibt Red vor allem das, was diese Praktiken mit dem Raum machen: Sie färben die Atmosphäre.

Diese Aggregation von Affekten schlägt sich als bestärkend in ihren Körpern nieder, so dass auch hier von gefühlter Handlungsfähigkeit gesprochen werden kann, jedoch nicht initiiert durch subjektive Praktiken, sondern durch kollektive Praktiken von Un_Bestimmtheit. Deutlich hebt Red hervor, dass diejenigen, die im hegemonialen Raum unsichtbar sind, an diesem Abend Zuspruch erfahren – in diesem Fall queere Hardcore-Bands, denn »die kriegen [sonst] nicht viel zugesprochen«. Darüber hinaus entsteht ein Zusammengehörigkeitsgefühl, was sich in Reds Ausdruck »ahhh, wir!« herauslesen lässt. Zusammen gehören an diesem Abend diejenigen Subjekte, Mitglieder und Fans von queeren Hardcore-Bands, die folglich Praktiken von Un_Bestimmtheit vollziehen, Praktiken, die im hegemonialen Raum nicht intelligibel sind. Praktiken der gegenseitigen Wertschätzung sind dann als Taktiken zu verstehen, die mit dieser soziologischen Un_Bestimmtheit umgehen, indem temporäre Sichtbarkeit im queeren Räumen hergestellt wird. Diese temporäre Sichtbarkeit und die erfahrene Wertschätzung erzeugen in diesem Moment gefühlte Handlungsfähigkeit. Hier entsteht folglich gefühlte Handlungsfähigkeit durch kollektive Praktiken.

Sehr gut sind mir diese Praktiken der gegenseitigen Wertschätzung auch selbst in Erinnerung, als ich im April 2015 mit einem Ensemble auf der Bühne im *SchwuZ* aufgetreten bin. Aus meinen Aufzeichnungen zur teilnehmenden Beobachtung an diesem Event lässt sich entnehmen, dass sich viel gegenseitig geschmeichelt wird, obwohl sich die meisten Künstler_innen im Backstage zuvor nicht kennen. Es fallen anerkennende Bemerkungen zu Accessoires, zur Farbe der Fingernägel, zum Make Up, welches untereinander angeboten und ausgeliehen wird. Die Situation im Backstage ist unübersichtlich, die Spannung ist den Gesichtern anzusehen und die Atmosphäre kann als energiegeladen und doch zugleich warmherzig beschrieben werden. Elif plumpst nach ihrer Performance erleichtert in einen Stuhl im Backstage, Lea bietet ihr sofort eine Zigarette an und lobt ihren Auftritt in den höchsten Tönen. Elif gibt die Wertschätzung zurück und die Situation wird zu

58 Siehe zu Konventionen von Geschlecht in der Hardcore-Szene Schulz (2015: 145ff.). Sie zeigt, wie Frauen im Hardcore in Erscheinung treten: vor allem als Freundinnen der Bands oder im Hintergrund z.B. als Merchandise-Stand-Verkäuferin.

einem gegenseitigen Lobesaustausch. Noch während der Show mischen sich die Künstler_innen nach ihren Auftritten in die Menge, wo sie mit Schulterklopfen und lachenden Gesichtern empfangen werden. Extravagante Erscheinungen oder auch Körper erhalten viel Zuspruch, die sich klaren Einordnungen entziehen. Die Atmosphäre im Backstage fühlt sich für mich in dieser Nacht ermutigend und stärkend an. Unweigerlich kommen bei mir Gefühle von Zugehörigkeit auf, ohne die anderen Beteiligten zu kennen. Mit dieser Gefühlslage gehen wir auf die Bühne.

Die Wertschätzung erhält insbesondere, wer mit bestimmten hegemonialen Geschlechter- oder Körpernormen bricht und dabei dem geteilten imaginierten Basiskonsens folgt, was ich beispielsweise an unserem Auftritt an diesem Abend als fünfköpfiges Tanzensemble bei der besagten Veranstaltung im *SchwuZ* erfahren habe. Wir trugen Ganzkörperkostüme (z.B. ein Frosch, ein pinker Leopard) mit aufwendigem Make Up sowie glitzernde Accessoires, teilweise Stöckelschuhe und performten einen Song aus einem populären Filmmusical der 1970er von Liza Minnelli. Die Show ist nicht als Komödie konzipiert, auch wenn die Tierkostüme durchaus als Parodie der anzüglichen Garderobe im Musical-Song zu verstehen sind. Die Kostüme lassen die Körper genderneutraler wirken, da die Körperumrisse nur schwer erkennbar sind. Trotz einstudierter Choreografie lässt sich die Performance als unpräzise in der Ausführung beschreiben. Während der Show fallen ungeplant mehrmals Accessoires von den Kostümen und dennoch ertönt lauter Applaus nach Ende unseres Auftritts. Hieran zeigt sich erneut, dass weniger ein Gelingen im Vordergrund steht, das sich an professionellen Vorstellungen von Synchronizität oder Fehlerfreiheit von Tanzperformances orientiert, wie bereits bei den Praktiken des Verfehlens herausgearbeitet wurde.

Dieses Beispiel bietet die Möglichkeit, genauer zu betrachten, wer oder was diese besondere Wertschätzung in queeren Räumen erhält. Bezeichnend für diese Show ist einerseits die verkörperte Kritik an Zweigeschlechtlichkeit und Heteronormativität – die sich an der Kostümierung sowie der sexualisierten genderqueeren Darstellung ablesen lässt. Die Kombination aus Kostümen und Darstellung betont die Zuschreibung des Andersseins, wendet sie positiv, überhöht sie und bricht mit queeren Identitätskategorien. Daher lassen sich diese Darstellungen in der Performance als Praktiken der Betonung des *being different* lesen (vgl. 4.1.1). Zudem zeigt sich ein kreativer Umgang mit Populärkultur, denn das Filmmusical wird zitiert und queer gelesen – beides lässt sich häufig auf Bühnen der betrachteten Räume beobachten.

Besonderen Zuspruch erfährt eine Szene nach Ende der Performance, als das Licht bereits aus ist und die Moderation am Bühnenrand bereitsteht:

Als die Performance zu Ende ist, geht eine von uns in ihren Stöckelschuhen noch mal hoch auf die Bühne und sammelt die abgefallenen Reste der Performance ein und ertet erneut freudige Zurufe und schallenden Applaus.

Eine Person im Ganzkörperkostüm auf Stöckelschuhen schleicht sich im Dunkel auf die Bühne, um die Reste einzusammeln, die aus Versehen von den Kostümen gefallen waren. Unerwartet tobt die Menge während dieser Szene und der Applaus ertönt schallend, so dass die einsammelnde Person sich erneut verbeugt. Zwar liegt es nahe, diese Szene allein als komisch zu lesen und darauf den Erfolg zurückzuführen; das Besondere dieser Szene auf der queeren Bühne geht jedoch darüber hinaus. Diese letzte Szene lese

ich als Musterbeispiel der Zusammenkunft der Praktiken des Verfehlens, des *being different* und der gegenseitigen Wertschätzung. Es ist kein Zufall, dass insbesondere die Szene Applaus erntet, die ungeplant die Fehlerhaftigkeit dieser Performance vorführt. Hierin lässt sich eine Ironisierung des Selbst lesen, denn es wird sich selbst nicht ernst genommen und das Misslingen nicht unsichtbar gemacht. Dadurch macht sich die Künstler_in angreifbar, schließlich zeigt die Szene mit dem Zeigefinger auf die verlorengangenen Kostümstücke. Ein solches Einräumen der eigenen Fehlerhaftigkeit in Performances, ironische Zuspitzungen von Diskriminierung oder auch Erzählung über die eigenen Verletzungen⁵⁹ auf der queeren Bühne gehören regelmäßig zum Abendprogramm der betrachteten queeren Räume. Praktiken des Verfehlens und der gegenseitigen Wertschätzung lese ich als Taktiken, mit der eigenen sozio-ontologischen Un_Bestimmtheit umzugehen. Diese Kombination wendet das vermeintliche Versagen in Zuspruch und bestärkt schließlich die Subjekte – sie lässt Handlungsfähigkeit erfüllen.

Darüber hinaus findet diese Show besonderen Zuspruch, da auf mehrfache Weise die Kriterien erfüllt werden, die Teil des imaginierten Basiskonsenses darstellen. Liebevoll gestaltete Outfits werden mit vergeschlechtlichten Symbolen wie Stöckelschuhen kombiniert, die im hegemonialen Raum präsentierte Sexualität wird ironisiert und zudem trägt sicherlich auch zum Erfolg bei, dass der popkulturelle Song nicht ganz unbekannt ist. Szene-interne Werte vermischen sich mit hegemonialen Vorstellungen. Folgen wir dem Basiskonsens, so honoriert das Publikum, dass es sich um eine Präsentation nicht-intelligibler Körper handelt, um nicht-hegemoniale Geschlechtsdarstellungen. An diesem Beispiel lässt sich einerseits ablesen, dass Praktiken der gegenseitigen Wertschätzung deutlich den szenen-internen Normen bzw. dem imaginierten Basiskonsens folgen und andererseits erhält diese Wertschätzung insbesondere, wer offenkundig das Anderssein präsentiert – solange dieses Anderssein mit den szenen-internen Normen in Einklang steht. Praktiken der Betonung des *being different* bekommen beispielsweise besonders viel Zuspruch.

Die Spannung, die sich vor unserer Performance im Backstage aufgebaut hat, nehmen wir auf die Bühne mit und sie spiegelt sich auch im Verhalten des Publikums. Die Atmosphäre im Saal steigt während der Show zunehmend. Insbesondere zeigt sich diese affektive Ebene aber an dem produzierten Gefühl von Zugehörigkeit bei mir und auch am Bejubeln der Performance trotz oder gerade aufgrund der Fehlerhaftigkeit. Durch solche Praktiken wird eine Atmosphäre erzeugt, die ein temporäres Zusammengehörigkeitsgefühl hervorrufen kann und die Beteiligten bestärkt. An diesem Beispiel der Praktiken des gegenseitigen Wertschätzens zeigt sich, dass es sich hierbei um Praktiken handelt, die den Raum affektiv aufladen und eine performative Wirkung entfalten können. Die Atmosphäre wird durch solche Praktiken bearbeitet. Wenn die Praktiken des Verfehlens, Praktiken der Betonung des *being different* und der gegenseitigen Wertschätzung zusammenkommen, sind die beteiligten Subjekte nicht nur affektiv verbunden, auch kann dies dazu anregen, weitere solcher Praktiken auszuführen. Es wird eine affektive Atmosphäre hergestellt, in der es nicht nur möglich ist, ›anders‹, ›fehlerhaft‹ und ›unprofessionell‹ zu handeln und zu sein, sondern in der dies explizit wertgeschätzt wird.

59 Siehe zu solchen Erzählungen das Beispiel der Show *Queerberg* in 5.3.3.

Praktiken erzeugen, bearbeiten und reagieren auf Affekte. Als Teil von Subjektivierungen manifestieren sich Affekte in Praktiken, werden durch die Praktiken weitergegeben und lassen sich in den Gefühlen des Gegenübers ein. In diesem Sinne tragen Affekte transformatives Potenzial, insbesondere wenn sie zur wiederholten Ausübung der Praktiken animieren. Kollektive Handlungsfähigkeit entsteht an diesem Abend im *SchwuZ* aufgrund der kollektiven Praktiken, die den Raum als spezifisch queeren Raum hervorbringen. Die Praktiken im queeren Raum folgen ihren eigenen scene-internen Normen und kreieren eine eigene Logik, die dem hegemonialen Diskurs zuwiderläuft. Es entsteht ein heterotoper Moment, der erlaubt, dem ›Anderen‹ Sichtbarkeit und Wertschätzung zu verleihen. Praktiken der gegenseitigen Wertschätzung produzieren intentionale Gefühle von Bestärkung. Gefühlte Handlungsfähigkeit lässt sich an ebensolchen Gefühlen der Bestärkung, wie sie Red und Gigi beschreiben, ablesen. Dann entsteht gefühlte und kollektive Handlungsfähigkeit letztendlich in diesen Praktiken und deren affektiven Verbindungen. Die Praktiken der gegenseitigen Wertschätzung, des Verfehlens und des *being different* folgen der gemeinsamen Logik der *Art of Failure* und sind daher besonders anschlussfähig miteinander, so dass das Aufeinandertreffen dieser Praktiken Potenzial für die Verbindung der Affekte im Raum trägt. Es sind diese Verbindungen von Affekten, die durch Ansammlung ähnlicher anschlussfähiger Praktiken und Körper entstehen und die Arun Saldanha als Aggregation von Affekten beschreibt (vgl. Saldanha 2010: 2418f.). Eine solche Aggregation lässt bei mir im Backstage ein Zugehörigkeitsgefühl entstehen. Sie lässt ähnliche Praktiken und Körper aneinanderkleben (*stickiness*, Saldanha 2007). Denn entsteht eine solche situative Aggregation von Affekten, kann dies die Verbindung von Körpern und Praktiken im Raum fördern und zur Nachahmung solcher Praktiken ermuntern. Ähnlich wie Körper aneinanderkleben, verbinden sich Praktiken durch Affekte und gestalten so affektive Bewegungen und darüber schließlich wiederum Praktiken.

6.3.3 Interferierende Handlungsfähigkeiten

Die Betrachtung der Praktiken des Verfehlens und der gegenseitigen Wertschätzung hat gezeigt, dass diese Praktiken miteinander verknüpft sein können. Das was im hegemonialen Diskurs als anders, unprofessionell oder fehlerhaft markiert ist, wird im queeren Raum besonders wertgeschätzt. Beide Praktiken folgen einer gemeinsamen Logik, die mit Halberstam als *Art of Failure* bezeichnet werden kann. Insbesondere zeigte das Aufeinandertreffen der Praktiken des Verfehlens, der Betonung des *being different* und der gegenseitigen Wertschätzung, dass sich die Effekte dieser Praktiken zu einer Atmosphäre von Zugehörigkeit verknüpfen und integrierende Effekte für weitere Praktiken entfalten können. Am Beispiel des *tCSD* zeigte sich bereits die Herstellung eines heterotopen Moments durch den Vollzug spezifischer Praktiken, die Anwesenheit spezifischer Körper und die in dieser Situation hervorgebrachte affektive Atmosphäre. Heterotope Momente lassen schließlich gefühlte und kollektive Handlungsfähigkeit entstehen und bezeugen nicht nur transformatives Potenzial – es wird sich auch zeigen, wie sich dieses Potenzial situativ realisiert.

Als Realisierung dieses Potenzials verstehe ich beobachtbare Veränderungen von Praktiken und der Situation, in der sie stattfinden. Im folgenden Beispiel einer Straßenperformance, von der mir Nia im Interview berichtete, zeigt sich eine solche

Veränderung der Situation. Auf den ersten Blick ist die Straßenperformance nicht als solche zu erkennen, da es sich zunächst um eine Gruppe von Menschen auf der Straße handelt. Viele der Teilnehmer_innen tanzen zu lauter Musik, so dass diese Ansammlung im öffentlichen Raum für ein Straßenfest oder eine Demonstration gehalten werden kann. Während die feiernden Umstehenden Alltagskleidung tragen, sticht Nia als Einzige mit einem auffälligen, pinken Kleid mit Rüschen aus der Menge hervor. Es ist Nias Transition, die sie an diesem Tag öffentlich feiert. Sie lehnt diese Feier als Straßenperformance an den mexikanischen Brauch an, den 15. Geburtstag junger Frauen mit großen Familienfestlichkeiten zu begehen und das Geburtstagskind, die *quinceañera*, im festlichen Kleid hochleben zu lassen. Da ihre Transition erst nach ihrem 15. Geburtstag begann, ist das ihre erste *fiesta de quince años*. Den Höhepunkt dieser Festlichkeit stellt für Nia die Hormonspritze dar, die sie sich im Zentrum des Geschehens auf der Straße feierlich und mit Ansprache selbst setzt. Dieser Höhepunkt repräsentiert für Nia symbolisch den Übergang in den nächsten Lebensabschnitt.

Um diese Menschenansammlung stehen Zuschauer_innen am Straßenrand, jedoch nicht alle sind der Gruppe der Feiernden wohlgesonnen. Eine Gruppe beginnt Nia zu beschimpfen, als sie die in Szene gesetzte Hormonspritze bemerkt und dass es sich um eine Trans*frau handelt. Doch Nia bleibt gelassen:

»it is the moment when they realize, well, I'm in a transgender party. [...] And I remember a lot, that two persons who stayed there, in a very ... a very mad mood. [...] And when I made the cheers, they screamed very bad things and this. But I went to them with the cake and I talked to them: this is for you. I think, this made something, because I invited [offered, E.M.] them a piece of cake [...]. But finally, they feel included in the party. Because I showed I don't have problems even if you scream something bad, I don't care, I give you a cake because this is my party and you are here. And this makes something in the people, that feels ... you know ... she is sharing with us a piece of cake but it is something special, because it is something from her party. And then we danced and we stayed there and it finished in a very collective thing.« (Nia)

Die Erkenntnis, dass es sich um die Feier einer trans* Person handelt, löst bei zwei Personen eine negative Abwehrreaktion aus, was sich in Beschimpfungen der Hauptperson äußert. Nachdem sich ihre Wut zunächst gegen Nia richtet, scheint sich ihre Gefühlslage zu entspannen, nachdem Nia zu ihnen freundlich ist und ihnen Kuchen anbietet. Nia selbst sieht den Grund für die emotionale Veränderung der zwei Personen in ihrer Geste des Teilens, weil sich die beiden dadurch in das Partygeschehen aufgenommen fühlen (»they feel included in the party«) und ihnen vermittelt wird, dass Nia sich nicht aus der Fassung bringen lässt (»I don't care«). Doch diese Situation hätte auch ganz anders ausgehen können, wenn sich die wütenden Passanten nicht auf Nias einladende Geste eingelassen hätten und beispielsweise handgreiflich geworden wären.

Für die Interpretation des Verlaufs muss die ganze Situation betrachtet werden. Obwohl es sich um eine Straße handelt, wird hier temporär ein queerer Raum produziert. Die Ansammlung besteht aus queeren Körpern, die den öffentlichen Raum besetzen und ihn sich temporär aneignen: ein heterotoper Moment. Sichtbar werden in diesem Moment Subjekte, die sonst nicht intelligibel sind, was insbesondere durch die Hormonspritze auf der Straße unterstrichen wird. Die zentrale Position des Geschehens nimmt

Nia ein, sie ist die Hauptprotagonistin, denn ihr pinkes Kleid rückt sie in den Mittelpunkt und sie führt die Gruppe an. Die Blicke der Umstehenden fokussieren sich auf sie, so dass diese Anordnung von Körpern und Blicken Nia eine Machtposition im Spektakel einräumt. Diese Machtposition legitimiert ihre Handlung und verschafft ihr eine Position, von der aus sie mit Rückendeckung durch die Umstehenden agieren kann. Sie kann sich in der Gruppe geschützt fühlen, eine Gruppe, die wertschätzt, wer sie ist und was sie tut. In Nias Performance lässt sich die Praktik der Betonung des *being different* erkennen. Die Praktik in dieser spezifischen Anordnung sorgt dafür, dass sich Nia stark fühlt – als hätte sie die Kontrolle über die Situation, denn den Verlauf des Geschehens führt sie allein auf ihre Handlungen zurück. Zudem ist die Atmosphäre dieser Situation durch Affekte von Ausgelassenheit und Glück aufgeladen, denn es läuft laute, fröhliche Musik. Es ist ein freudiger Anlass, viele Menschen tanzen und nicht zuletzt Nias einladende Geste sowie ihre Heiterkeit können als Elemente genannt werden, die den Raum mit Affekten aufladen. Die ganze Situation stellt eine Anordnung her, die für Nia eine temporär legitime Sprechposition schafft, von der aus ihr zugehört wird.

In dieser Situation, ein temporärer heterotoper Moment, entstehen verschiedene Arten von Handlungsfähigkeit und produzieren akkumulative Effekte, die die Körper resonieren lassen und in das Geschehen hineinziehen. Die Raumanordnung, Nias Zentralität, die sie schützende Körperansammlung sowie die Gewissheit der Wertschätzung ihrer Praktik durch die Umgebenden scheinen eine für Nia sichere Position herzustellen, was sich für Nia in gefühlter Handlungsfähigkeit äußert. Die Praktik der Betonung des *being different* wird in diesem heterotopen Moment wertgeschätzt, so dass Nia sich bestärkt fühlt. Ihre Bestärkung scheint darüber hinaus auch zugleich die Atmosphäre anzureichern, was besonders in einem Setting des heterotopen Moments auch Umstehende affizieren kann, wenn es zur affektiven Resonanz kommt. Dann verbinden die Affekte von Ausgelassenheit und Bestärkung die Körper und Praktiken in diesem heterotopen Moment und sie können Gefühle von Zugehörigkeit unter den Teilnehmenden erzeugen. Da die Körper, Praktiken und Affekte zu einer spezifischen Anordnung verbunden sind und einen temporären queeren Raum erschaffen, entsteht hier auch kollektive Handlungsfähigkeit. Schließlich verändert sich die Gefühlslage und das Verhalten der besagten Zuschauer, worin die Realisierung des transformativen Potenzials verortet werden kann, was ich als akkumulativen Effekt bezeichne. Bezeichnend für diese Akkumulation ist das simultane Auftreten verschiedener Formen von Handlungsfähigkeit, die aufgrund einer gemeinsamen Logik der Praktiken anschlussfähig sind und so miteinander interferieren können.

Die betrachtete Entstehung eines heterotopen Moments lässt gefühlte und kollektive Handlungsfähigkeit interferieren. Handlungsfähigkeiten können aufeinandertreffen, sich wie Wellen beeinflussen und formen. Der Begriff der Interferenz rekurriert auch hier auf Barads Verständnis der Diffraktion als intraaktives Werden von diskursiv-materiellen Phänomenen, die spezifische Diffraktionsmuster bilden (vgl. Barad 2007, vgl. 3.1). Mit Barad lässt sich der heterotope Moment, in dem interferierende Handlungsfähigkeiten durch affektive Praktiken entstehen, fassen als Intraaktion zwischen subjektiven, kollektiven und affektiven Praktiken, der Atmosphäre und den Körpern. Diese Phänomene entstehen in ihrem Zusammentreffen und in dieser betrachteten Spezifik (vgl. Barad 2015: 92), sie bringen den queeren Raum und andere Subjektivitäten hervor.

Affektive Praktiken zeigen sich in diesem Sinne als mögliches Phänomen in einer Intraaktion interferierender Handlungsfähigkeiten. In solchen Diffraktionsmustern können Handlungsfähigkeiten in Abhängigkeit von dieser Anordnung entstehen. Auch gefühlte Handlungsfähigkeit kann ein wichtiges Glied bilden, insbesondere für die Atmosphäre und die Entstehung von kollektiver Handlungsfähigkeit. Dann können sich Handlungsfähigkeiten gegenseitig verstärken oder auch auslöschen, wie dies der physikalische Interferenzbegriff fasst. Dass die beschriebene Situation so passiert, dass sich also die Umstehenden beeinflussen lassen, hängt damit zusammen, dass Nia sich bestärkt fühlt, die Atmosphäre damit anreichert und ein spezifisch angeordneter Raum das Geschehen begünstigt.

6.3.4 Die Rolle von Affekten für kollektive Handlungsfähigkeit

Die Rolle von Affekten für Handlungsfähigkeit hat sich in den betrachteten queeren Räumen als sehr bedeutend und zugleich ambivalent gezeigt. Queere Räume haben eine ganz spezifische Atmosphäre, in der sich zuhause und sicher gefühlt werden kann, die aber auch dazu führt, dass sich bestimmte Subjekte fehl am Platz fühlen.

In queeren Räumen wird eine spezifische Affektivität, eine affektive Dynamik, produziert, die die Sozio-Ontologie des Subjekts versucht, mitzudenken – auch wenn dies nicht immer gelingen mag. Praktiken des Verfehlens und der gegenseitigen Wertschätzung sind zwei Beispiele für affektive Praktiken, die die spezifische Verletzbarkeit von Subjekten mit Praktiken der sozio-ontologischen Un_Bestimmtheit scheinbar anerkennen. Versucht wird mit solchen Praktiken, Wertschätzung für das zugeschriebene Anderssein und das Verfehlen von hegemonialen Anforderungen auszudrücken. Gefühle von Sicherheit in den betrachteten queeren Räumen lassen sich auch auf solche affektiven Praktiken zurückführen. Während Awareness-Praktiken, szene-interne Sprachnormen und Policing-Praktiken (vgl. 6.1.1) Sicherheit über das versuchte Vermeiden von Grenzüberschreitungen herstellen, können affektive Praktiken als emotionale Arbeit verstanden werden, die gemachte Verletzungen anerkennen und zur Heilung derselben beitragen wollen. Solche Praktiken können Bindungen zwischen ihren ausführenden Subjekten herstellen. In queeren Räumen, wenn sich gegenseitig gefeiert und zugesprochen wird, kommen solche Praktiken zusammen, verschränken sich in der affektiven Dynamik, eignen den Raum an und bringen ihn mit einer Atmosphäre hervor, die den Zuhause-Effekt entstehen lässt.

Aufgrund ihrer routinierten Häufigkeit, starken Sichtbarkeit (z.B. auf der Bühne) und nicht zuletzt ihrer Affektgeladenheit können solche kollektiven, affektiven Praktiken von Un_Bestimmtheit die Atmosphäre beeinflussen und Gefühle von Zuhausesein oder auch respektvoller Intimität erzeugen. Hier wird versucht, das zu respektieren, was im hegemonialen Diskurs ausgeschlossen wird. Nicht nur wird durch solche und ähnliche kollektive Praktiken versucht, Verletzungen zu vermeiden, auch sind sie der gegenseitigen Stärkung dienlich. Sich in diesen Räumen aufzuhalten und an die Atmosphäre anschließen zu können, kann Einfluss auf den Gefühlszustand der Subjekte nehmen. In Nias Straßenperformance zeigt sich, dass das Gefühl von Sicherheit und des Zuhauseesens auf die Straße getragen werden kann. Es erzeugt für Nia gefühlte Handlungsfähigkeit. Kollektive Praktiken und die Atmosphäre dieses temporären queeren Raumes scheinen

hierfür Nährboden zu bieten. Teilnehmende von Räumen können die Atmosphäre fühlen, was sich bei Befragten in Gefühlen von Zugehörigkeit und Bestärkung äußert und in Sätzen ausdrückt wie »I'm ruling here [laughs]. But I think in a non-queer space, I'm not like this« (Esra). Für diejenigen, die den Basiskonsens teilen und an die Atmosphäre anknüpfen können, können die Affekte letztendlich auch ihren Gefühlszustand und ihre Praktiken verändern.

Die Atmosphäre in queeren Räumen weicht von etablierten bzw. hegemonialen, affektiven Resonanzen und affektiven Deutungsmustern ab und entfaltet eine eigene, szene-interne Atmosphäre. Diese Atmosphäre wird hergestellt u.a. durch Praktiken von Un_Bestimmtheit und lässt Subjekte, die in hegemonialen Räumen nicht intelligibel sind, sich sicher und Zuhause fühlen. Rainer Müllhoff spricht in diesem Sinne Bewegungen wie etwa der Frauen-, Homosexuellen-, Trans*- und Intersexuellenbewegungen die Fähigkeit zu, »lokale affektive Resonanzräume« zu etablieren, die von gesellschaftlich etablierten Resonanzmodi abweichen (2018: 184). Der queere heterotope Moment nimmt vor diesem Hintergrund die Funktion ein, Subjekte aus Vereinzelung und diffuser Unzufriedenheit herauszuholen, denn diese Gefühle gehen nicht selten mit Marginalisierung einher (vgl. Müllhoff 2018: 184). Lokale affektive Resonanzräume sieht Müllhoff als Voraussetzung für gemeinsame Artikulationen politischer Forderungen. Diese Resonanzräume versteht er als intensivierende affektive Erfahrungsgrundlage, »die den kollektiven Prozess diskursiver Bemächtigung überhaupt erst in Gang bringt« (Müllhoff 2018: 185).

Es hat sich gezeigt, dass in queeren Räumen Dynamiken aus Praktiken, Raumanordnungen, Umnutzung von Materialien, anwesenden Körpern etc. zu affektiven Resonanzen führen. Praktiken von Un_Bestimmtheit mit gemeinsamer Logik scheinen in heterotopen Räumen besonders gut miteinander resonieren zu können. In dieser Verschränkung spezifischer Dynamiken entstehen Handlungsfähigkeiten, die interferieren können. Eine Atmosphäre von Sicherheit entsteht, die solche Praktiken wertschätzt und Sichtbarkeit der Subjekte unterstützt sowie die Zugänglichkeit für bestimmte Körper und Identitäten organisiert. Der queere heterotope Moment kann als Musterbeispiel eines solchen lokalen affektiven Resonanzraums gelten, denn in diesem Moment können die Affekte ihre verbindende Wirkung entfalten und auch Unbeteiligte affizieren, d.h., sie wirken merklich und beobachtbar im Grenzbereich wie etwa am Straßenrand des *tCSD*. Die Hervorbringung eines Raumes als queeren Raum und heterotopen Moment begünstigt, dass sich Praktiken affektiv verbinden. Zugleich entsteht die Raumproduktion erst in der affektiv aufgeladenen relationalen Dynamik der diskursiv-materiellen Phänomene, der anwesenden Praktiken, Körper, räumlichen Materialität etc., wie bereits die Betrachtung von *Queering Economies*-Praktiken und die Produktion des Safer Space gezeigt hat. Affekte entstehen aus dieser spezifischen Anordnung in queeren Räumen und können zugleich einen verbindenden Charakter für diese Phänomene einnehmen. Sie können Anziehung und Attraktivität solcher Räume maßgeblich erhöhen. Subjekte fühlen sich im heterotopen Moment des *tCSD* bestärkt durch die Ansammlung all dieser sonst nicht-intelligiblen Subjekte mit spezifischen Körpern und Forderungen, die affektiv aufgeladen und verschränkt sind.

Zugleich können Affekte aber auch Ausschlüsse und Hierarchisierungen vermitteln und vorantreiben, denn sie können sich normativ aufladen und dadurch wie Ideologie

wirken. Diese Ideologie kann schützen, aber auch ausschließen und spalten. Diese Unterscheidung der Wirkweise kommt vor allem in der Produktion von Handlungsfähigkeit zur Geltung, denn die Form der kollektiven Handlungsfähigkeit entsteht durch die verbindenden Effekte von Affekten. Wenn queere Räume sich aufladen mit repressiven Affekten, kann aus der Wohnzimmer-Atmosphäre eine Atmosphäre von Wut und Angst werden. Folgende Auseinandersetzungen können bestehende Strukturen zerstören, wenn Affekte treibend sind für Spannungen und Spaltungen in queeren Szenen. Denn Auseinandersetzungen können letztendlich so aufgeladen sein, dass kollektive Praktiken kaum mehr möglich erscheinen und Körper sich abstoßen. Stoßen sie sich ab, wie in den beschriebenen Auseinandersetzungen, ist hierin durchaus transformatives Potenzial verortet. Auf den ersten Blick erweitern sich dadurch nicht die Lebensmöglichkeiten der teilhabenden nicht-intelligiblen Subjekte, wenn die Atmosphäre von Angst und Wut dazu führt, dass kein queerer Raum mehr entsteht – wie im Falle des *tCSD*. Jedoch liegt auch in diesem abstoßenden Effekt transformatives Potenzial, denn wo Veränderung passiert, entsteht Öffnung und die Möglichkeit für Neues. Die Auflösung einer routinierten Organisationsstruktur ermöglicht die Entwicklung ganz neuer Dynamiken. Für die betrachteten Räume lässt sich festhalten, dass dies nur unter fruchtbaren Bedingungen (d.h. anhaltendem Investment) Möglichkeiten für neue Räume bietet. Folglich entsteht hier Handlungsfähigkeit, jedoch im ersten Augenblick keine kollektive. Ebenso erkennt Claire Hemming in affektiver Resonanz ein transformatives Wirkpotenzial in Bezug auf etablierte Episteme, Diskurse und Praktiken (Vgl. Hemming 2012). Affekte können hinterfragen, was zuvor als gesetzt galt. Transformatives Potenzial lässt sich vor diesem Hintergrund in der Affektproduktion selbst verorten, denn ob Sicherheit oder Wut und Angst, die Affekte verbinden sich zu einer Atmosphäre, die affiziert.

Die Produktion solcher Affekte durch kollektive Praktiken von Un_Bestimmtheit kann ebenso als Taktik gelesen werden, mit der sozio-ontologischen Un_Bestimmtheit umzugehen. Handlungsfähigkeit mit transformativem Potenzial kann folglich in kollektiven Praktiken im Vollzug dieser Taktik entstehen. Diese Taktik nenne ich die affektive Dynamik. Die Effekte der Affektproduktion dieser Dynamik, wie etwa die Generierung von Sicherheit und Einschluss, bringen aber stets auch zugleich Prozesse von Ausschluss und Repression in Gang. Folglich tragen Affekte transformatives Potenzial für die Erweiterung der einen, aber auch Einengung von Lebensmöglichkeiten für andere. Dynamische Aushandlungen dessen sind daher wichtiger und intrinsischer Bestandteil bei der Produktion von kollektiver Handlungsfähigkeit in den betrachteten queeren Räumen. Die affektive Verbundenheit stellt ein wichtiges Element dar für die Produktion eines heterotopen Moments und für die Interferenz verschiedener Handlungsfähigkeiten, ob sich diese verstärken oder abschwächen – je nachdem, ob der akkumulative Effekt der Affekte eine abstoßende oder verbindende Wirkung entfaltet.

7 Handlungsfähigkeit in queeren Räumen

Zentral für die vorliegende Arbeit war es, Handlungsfähigkeit nicht subjektzentriert, d.h. Handlungsfähigkeit nicht als Eigenschaft der Subjekte, zu denken. Daher begann ich mit einem performativen, relationalen Verständnis von Handlungsfähigkeit nach Butler und Barad, das der Forderung Queerer Theorien und post-/dekolonialer Perspektiven folgt, Dualismen wie Subjekt/Objekt, Mann/Frau, Geist/Materie, Vernunft/Gefühl etc. aufzulösen bzw. diese weniger zu (re-)produzieren. Ich befragte das Feld mit diesem performativ-relationalen Verständnis und nahm so eine Konzeptionierung von Handlungsfähigkeit im Kontext Queerer Theorien vor. Diese Konzeptionierung wurde im Forschungsfeld queerer Räume in Berlin vollzogen, da ich annahm, dass dort die Dekonstruktion vieler Dualismen praktisch gelebt würde. Ich begab mich auf die Suche nach Handlungsfähigkeit in Praktiken der Un_Bestimmtheit, in Praktiken, die mit sozio-ontologischer Un_Bestimmtheit umgehen, sie leben oder für sich nutzen.

Diese Praktiken ergehen aus spezifisch prekären Subjektpositionen, d.h., die Subjekte, die diese Positionen bewohnen, weisen ein spezifisches Prekärsein auf, was zudem häufig mit Prekarität einhergeht (vgl. 2.1.2). Die Subjektwerdung entsteht ebenso in relationalen Dynamiken wie die Welt. Handlungsfähigkeit ist dann verortet in ebendiesen relationalen Dynamiken. Dieses performativ-relationale Verständnis von Handlungsfähigkeit einerseits und der Fokus auf Praktiken andererseits machen den Einbezug der Situation und den Kontext des Vollzuges dieser Praktiken nötig. Phänomene bestehen nicht nur in Abhängigkeit von der materiellen Welt, sondern sie intraagieren auch miteinander. Diese neu-materialistische Perspektive erfordert es, auch die Umwelt mit ihren Materialitäten in die Analyse einzubeziehen. Denn der Fokus auf Praktiken lenkt den Blick auf die Situation ihres Vollzuges. Es hat sich gezeigt, dass der Kontext der Praktiken von Un_Bestimmtheit queere Räume darstellt, in welchen die Subjekte nicht nur handeln, sondern die sie auch durch ihre Praktiken hervorbringen. Zugleich stellen diese Räume Möglichkeiten für subjektive Praktiken dar.

Die Fokussierung der subjektiven Perspektiven rückt nicht ein autonom handelndes Subjekt ins Zentrum. Vielmehr wird deutlich, wie sich Subjekte in ihrem Bedingtheitsein, in ihrer Abhängigkeit von anderen und der Welt hervorbringen. Denn die Betrachtung der subjektiven Praktiken von Un_Bestimmtheit zeigte, wie mit diesen auf Fehlanrufungen reagiert wird. Die Subjektwerdung vollzieht sich in Praktiken über das Umgehen mit

Fehlanrufungen und folglich innerhalb von diskursiv-materiellen Relationen. Die Ausführbarkeit und Wirkung der Praktiken begründet sich nicht in der Psyche der Subjekte. Denn es ist deutlich geworden, dass die Ausführbarkeit und Wirkung der Praktiken von verschiedenen Phänomenen abhängen wie der Subjektposition, den Körpern, der Identität, der Zeitlichkeit, den Anwesenden und deren Konstellation zueinander, dem Raum und dessen Materialität etc. Vor allem hängt sie auch von der Dynamik ab, d.h. von den spezifischen Konstellationen, in denen sie stattfinden. Handlungsfähigkeit entsteht in Praktiken und damit nie losgelöst von den ausführenden Subjekten. Die hier vorliegende Arbeit will die Eigenanteile des Subjekts an der Produktion von Handlungsfähigkeit nicht negieren und betrachtete daher explizit auch subjektive Praktiken. Schließlich führt das Material immer wieder zur Vorstellung der Bestärkung sowie erweiterter Zukunftsantizipation und deutet auf einen Zusammenhang solcher Gefühle und der wahrgenommenen Handlungsfähigkeit hin. Von der Entstehung solcher Gefühle der Bestärkung lässt sich aber nicht darauf schließen, dass Handlungsfähigkeit in oder durch die Psyche des Subjekts allein entsteht.¹ Jedoch lässt sich aus der vorliegenden Betrachtung der subjektiven Praktiken und beispielsweise ihrem teilweise bestärkenden Effekt schließen, dass sich Subjekte aufgrund von subjektiven Praktiken in bestimmten Kontexten bestärkt fühlen, ihre Zukunft besser antizipieren können und sie folglich mehr Handlungsoptionen zur Verfügung haben. Die betrachteten subjektiven Praktiken haben folglich gemeinsam, dass sie transformatives Potenzial tragen, welches sich situativ erfüllen lässt.

Mir war es ein Anliegen, die Praktiken vor dem Hintergrund der spezifischen Subjektposition zu interpretieren und kontextuell in die Handlungssituation einzubetten. Auch Praktiken sind stets bedingt von verschiedenen Faktoren, welchen diese Arbeit mit einem performativ-relationalen Verständnis von Handlungsfähigkeit begegnete. Wie sich Subjekte fühlen, nimmt unterschiedlichen Einfluss auf die Produktion von Handlungsfähigkeit und dies wurde für subjektive wie für kollektive Praktiken differenziert betrachtet. Dass Subjekte mit den eigenen Erfahrungen, Gefühlen, Körpern und Identitäten ebenso ein wichtiges Phänomen in der Herstellung von Handlungsfähigkeit spielen, kann nicht übergangen werden. Mein relational-performativer Ansatz ermöglichte es, das Subjekt zu dezentrieren und beteiligte Phänomene als mögliche Agent_innen zu fassen. Darüber hinaus zeigte die Analyse der affektiven Dynamik deutlich, dass die Trennung von subjektiven und kollektiven Praktiken im Vollzug der Praktiken zwar theoretisch fassbar und der Analyse dienlich, für die Produktion von Handlungsfähigkeit an sich letztendlich jedoch hinfällig ist. Für eine Konzeptionierung eines Handlungsfähigkeitsverständnisses in einem Forschungsfeld zeigte sich der Rückgriff auf theoretische Bezüge wie die von Judith Butler und Karen Barad als anschlussfähig und gewinnbringend. Dies gilt insbesondere, da die post-strukturalistisch-neu-materialistische Perspektive den Blick für Konstitutionsbedingungen von diskursiven Strukturen auf Gefüge von menschlichen und nicht-menschlichen Phänomenen ausweitet, auf Intraaktionen also, um mit Barad zu sprechen.

1 Siehe zur Diskussion von Konzepten von Handlungsfähigkeit basierend auf einer psychologischen Basis, d.h. die auf mentales Funktionieren abheben, trotz Dezentrierung des Subjekte Frank (2006: 284).

Meine Feldforschung kommt mittels meines Ansatzes zu **drei wesentlichen Ergebnissen**:

Erstens konnte Handlungsfähigkeit in zwei verschiedene Formen unterschieden werden, und zwar in **die gefühlte und kollektive**, und diese können miteinander **interferieren**. Die gefühlte Handlungsfähigkeit zeigte sich insbesondere in der Betrachtung der Perspektive der Subjekte mittels des performativ-relationalen Verständnisses von Handlungsfähigkeit. Auch wenn die gefühlte Handlungsfähigkeit nicht eine Eigenschaft von Subjekten darstellt, so ist sie doch als spezifisch erfahrbarer Zustand nicht losgelöst von Subjekt und Subjektposition. Bereits in der Betrachtung subjektiver Praktiken deutete sich an, dass queere Räume als Schutzräume einen wichtigen Nährboden für die gefühlte Handlungsfähigkeit bieten. Darüber hinaus wurden diese Räume hinsichtlich des performativ-relationalen Verständnisses von Handlungsfähigkeit befragt – mit dem Ergebnis, dass kollektive Formen der Praktiken von Un_Bestimmtheit maßgeblich an der queeren Raumproduktion beteiligt sind und in dieser Herstellung des queeren Raumes kollektive Handlungsfähigkeit entsteht. Die Zweiteilung von subjektiven und kollektiven Praktiken lässt zwar vermuten, dass gefühlte Handlungsfähigkeit nur in subjektiven Praktiken und kollektive Handlungsfähigkeit nur in kollektiven Praktiken hervorgeht. Jedoch zeigte sich, dass die verschiedenen Handlungsfähigkeiten in subjektiven und kollektiven Praktiken miteinander schwingen, sich verstärken oder schwächen können. Die Betrachtung von versammelten Körpern im heterotopen Moment verwischt schließlich eine eindeutige Zuordnung der Formen von Handlungsfähigkeit jeweils zu subjektiven oder kollektiven Praktiken. Entscheidend sind die Dynamiken, in welchen Handlungsfähigkeit entsteht, worauf ich gleich zu sprechen komme. Im heterotopen Moment scheinen die Körper affektiv ergriffen und ihre Praktiken verschränkt zu sein, es eröffnen sich erweiterte Möglichkeiten für Praktiken von Un_Bestimmtheit, seien sie subjektiv oder kollektiv. Im Moment der affektiv geführten Auseinandersetzung scheinen sich die Körper affektiv abzustoßen. In solchen Momenten kollabiert die Unterscheidung von gefühlter und kollektiver Handlungsfähigkeit, denn beide Formen bedingen sich: Ohne gefühlte Handlungsfähigkeit werden kaum kollektive Praktiken ausgeführt und ohne kollektive Handlungsfähigkeit wird nur schwer die Zukunft antizipiert.

Schließlich führte die Analyse der subjektiven und kollektiven Praktiken zur Unterscheidung von drei Dynamiken und zugehörigen Elementen. So konnte also **zweitens** zwischen **drei Dynamiken** unterschieden werden, die gefühlte, kollektive und interferierende Handlungsfähigkeiten hervorbringen. Folgende drei Dynamiken konnten differenziert werden: **das Taktieren durch subjektive Praktiken** (4), **die queere Raumproduktion durch kollektive Praktiken** (5) und **die affektive Dynamik durch versammelte Körper** (6). Diese Dynamiken bestehen nicht nebeneinander, sondern überlappen sich, greifen ineinander und beeinflussen sich, d.h., sie diffraktieren. Mit dem Begriff der Dynamik fasse ich hier Konstellationen, die eine gemeinsame Form von Handlungsfähigkeit hervorbringen. Mit Barad lesen sich solche Dynamiken als Beziehungskonstellationen oder (Re-)Konfigurationen der Welt, die sich materialisieren und besondere Relevanz erlangen (vgl. Barad 2012: 21, vgl. 3.1). Diese drei Dynamiken sind mannigfach miteinander verschränkt; ihre hier vorgenommene Trennung ist folglich unscharf und dient lediglich der Konzeptionierung. Denn so können beispielsweise die Praktiken der

Produktion des Zuhause-Effekts der zweiten und dritten Dynamik zugleich zugeordnet werden. Die Analyse machte jedoch einen agentiellen Schnitt (Barad 2007: 139), die Praktik der Grenzziehung und Differenzierung, notwendig, um die verschiedenen Formen von Handlungsfähigkeit in ihren Dynamiken erfassbar zu machen.

Drittens zeigte meine Betrachtung, dass Handlungsfähigkeit in Praktiken von Un_Bestimmtheit in den **drei Aushandlungsfeldern Sichtbarkeit, Teilhabe und Sicherheit** hergestellt wird, eine Aushandlung, die eine nicht fixierbare Grenzziehung darstellt und queere Räume stets in Bewegung hält. In verschiedenen Dynamiken zeigen sich diese Aushandlungsfelder unterschiedlich deutlich und doch durchziehen diese Aushandlungen alle drei Dynamiken.

Im Folgenden expliziere ich die Ergebnisse meiner Feldforschung. Die folgende Analyse der drei herausgearbeiteten relationalen Dynamiken porträtiert die zwei vorgefundenen Formen von Handlungsfähigkeit und wie diese interferieren können (7.1). Daran schließt eine Darstellung der drei Aushandlungsfelder an, in welchen Praktiken von Un_Bestimmtheit entstehen (7.2).

7.1 Drei Dynamiken

Es haben sich drei verschiedene Dynamiken gezeigt, d.h. drei Konstellationen, deren beteiligte Phänomene herausgearbeitet wurden und wie durch deren Intraagieren Handlungsfähigkeit entsteht. Die im Folgenden beschriebenen drei Dynamiken lassen sich im Anschluss an Certeau (1988) zum einen in verschiedene Taktiken differenzieren und zum anderen kann von einer Strategie gesprochen werden, wenn verschiedene Taktiken zusammenkommen, wie dies in der queeren Raumproduktion der Fall ist. In der ersten Dynamik zeigen sich zwei Taktiken, und zwar das Umarbeiten von Subjektpositionen und das Taktieren mit der fehlenden Subjektposition. In der zweiten Dynamik lassen sich das *Queering Space* und die *Queering Economies* als eigene Taktiken fassen. Die Produktion des Zuhause-Effekts steht zwischen der zweiten und dritten Dynamik und stellt eine weitere Taktik dar. Auch die affektiven Praktiken der dritten Dynamik verstehe ich als eine Taktik. Die Logiken dieser Taktiken unterscheiden sich, auch wenn ihnen allen der imaginierte Basiskonsens zugrunde liegt.

7.1.1 Taktieren durch subjektive Praktiken

In der Betrachtung der **ersten Dynamik**, des Taktierens durch subjektive Praktiken, zeigte sich, dass Handlungsfähigkeit in der Ausführung dieser Praktiken gefühlt werden kann und folglich einen Gefühlszustand darstellt, der transformatives Potenzial hat. Die gefühlte Handlungsfähigkeit stellt eine spezifische Form der Handlungsfähigkeit dar, deren Konstitution sich situativ in subjektiven Praktiken von Un_Bestimmtheit zeigt. Dies schließt nicht aus, dass auch in der Ausführung von kollektiven und affektiven Praktiken gefühlte Handlungsfähigkeit entstehen kann. An die vorliegende Studie könnte sich daher eine nähere Betrachtung dieses Sachverhaltes anschließen. Bei meiner Materialauswertung im 4. Kapitel kam ich zu dem Schluss, dass sich gefühlte Handlungsfähigkeit in subjektiven Praktiken von Un_Bestimmtheit über spezifische

Taktiken herstellt, wovon zwei herausgearbeitet werden konnten. Die in der ersten Dynamik betrachteten Praktiken von Un_Bestimmtheit stellen subjektive Taktiken des Überlebens dar. Die Entstehung von gefühlter Handlungsfähigkeit zeigte sich abhängig von den ausgeführten Praktiken, von Situation und Kontext, vom Körper, dessen Sichtbarkeit und Interpretation durch andere, aber auch von operierenden Normativitäten im Raum oder Stigmatisierungsprozessen und letztendlich auch vom Einsatz der Taktik. Für subjektive Praktiken konnten jene Elemente herausgearbeitet werden, die sich im Material als beteiligte Phänomene an der Produktion von gefühlter Handlungsfähigkeit zeigen. Die Taktiken haben zum Ziel, das Subjekt im Zuge von Aushandlungen von Sichtbarkeit durch subjektive Praktiken innerhalb dieser ersten Dynamik überlebensfähig zu machen. Überlebensfähig zu sein bedeutet für Subjekte mit Praktiken von Un_Bestimmtheit, nicht nur als Subjekt anerkannt zu werden, sondern auch sicherer gegenüber Fremdzuschreibungen und Diskriminierungen zu werden. Dies wird durch die Ausrichtung der Taktiken angestrebt. Die betrachteten subjektiven Praktiken von Un_Bestimmtheit vollziehen sich vor allem im Schnittfeld von Sichtbarkeit und Sicherheit – kontextabhängig kann Sichtbarkeit oder Unsichtbarkeit vorteilhaft sein und mehr oder weniger Sicherheit versprechen. Ziel der Taktiken ist es, dem Subjekt so Manövrierbereiche² zu sichern und diese zu erweitern. Handlungsfähigkeit entsteht stets in Praktiken, jedoch kann sie nicht immer gefühlt werden. Diese Manövrierbereiche äußern sich in gefühlter Handlungsfähigkeit. Es lässt sich also festhalten, dass subjektive Praktiken von Un_Bestimmtheit letztendlich unterschiedlich auf Prekäresein und Prekarität reagieren und mittels verschiedener Taktiken situativ gefühlte Handlungsfähigkeit herstellen.

Im Blickfeld der Analyse der subjektiven Praktiken stand die Wahrnehmung und Deutung von einzelnen Subjekten. Wird Handlungsfähigkeit als relational und strukturtransformierend verstanden, könnte dies schwer über die Befragung von Subjekten erfasst werden, denn die soziale Struktur ist zwar omnipräsent, wird verkörpert und strukturiert das Handeln der Subjekte, sie ist aber von singulären Subjektpositionen aus schwer beobachtbar. Es hat sich jedoch gezeigt, dass transformatives Potenzial von den Subjekten erfühlt und damit auch wahrgenommen werden kann. In auffälligen vielen Interviews hob sich die wiederkehrende Ausdrucksweise der Subjekte hervor, die die Form einer gefühlten Handlungsfähigkeit in verschiedenen subjektiven Praktiken nahelegt. Gefühlte Handlungsfähigkeit verstehe ich daher als vom Subjekt wahrgenommenen Zustand bei der Ausführung bestimmter Praktiken. Sie entsteht dann, wenn das Subjekt die eigens ausgeführten Praktiken als für sich funktionierende Taktik wahrnimmt, um mit der sozio-ontologischen Un_Bestimmtheit umzugehen. Handlungsfähigkeit lässt sich in diesen Praktiken situativ erfüllen. Von Befragten wird die gefühlte Handlungsfähigkeit als Bestärkung oder als erstarkende Zukunftsantizipation beschrieben.

2 Der Begriff des Manövrierbereichs, innerhalb dessen Freiheitsgrade erlangt werden können, ist entlehnt von Brian Massumi (2010: 29) und auch Susanne Völker nutzt diesen Begriff, um den »Spielraum« zu bezeichnen, in welchem sich alltägliche Praktiken bewegen (Völker 2015: 112).

7.1.2 Queere Raumproduktion durch kollektive Praktiken

Als **zweite Dynamik** ließ sich durch meine Feldforschung die queere Raumproduktion identifizieren. Subjektive Praktiken der Un_Bestimmtheit verhandeln die sozio-ontologische Verfasstheit der Subjekte, kollektive Praktiken von Un_Bestimmtheit dagegen die Verfasstheit des queeren Raumes – beide Verfasstheiten befinden sich stets im Prozess und sind miteinander verschränkt. Die Verfasstheit des Subjekts wie auch die des queeren Raumes stellen keine fixen Produkte dar, da sie immer wieder erneut durch den Vollzug von Praktiken konstituiert werden. In der zweiten Dynamik entsteht die Form der kollektiven Handlungsfähigkeit durch kollektive Praktiken von Un_Bestimmtheit sowie weiterer nicht-menschlicher Elemente. In der Raumproduktion ist kollektive Handlungsfähigkeit verortet, denn der queere Raum wird hergestellt und transformiert. Dies birgt das Potenzial, mittels der Herstellung von scene-internen Normen und Gegendiskursen auch auf hegemoniale Diskurse zu wirken. Beispielsweise wird auf der queeren Bühne präsentiert, was sonst kaum sichtbar ist und reichert auf diese spezifische Weise Gegendiskurse an. An der Raumherstellung sind nicht nur die Praktiken beteiligt, sondern auch Phänomene wie spezifische räumliche, materielle oder sprachliche Veränderungen, Nutzungen und Herstellungen von Materialitäten entlang scene-spezifischer Normen, die Anwesenheit spezifischer Körper, die Anpassung des Raumdesigns. All das konnte als maßgeblich herausgearbeitet werden.

Einerseits kam die Materialauswertung zum Ergebnis, dass der imaginierte Basiskonsens³ als Bindeglied zwischen den verschiedenen Elementen dient. Der Basiskonsens stellt die Imagination einer konsensuellen Übereinstimmung in queeren Räumen dar, die sich eindeutig und widerspruchsfrei präsentiert, tatsächlich aber von inhärenter und unauflösbarer Widersprüchlichkeit gekennzeichnet ist. Denn in der Vorstellung des Basiskonsenses wird die Kritik an Normierungsprozessen sowie an identitären Verkollektivierungsprozessen selbst zur scene-internen Norm und letztendlich zur Grundlage für kollektive Prozesse.

Andererseits verbinden auch die Affekte spezifische Körper und Praktiken in diesen Räumen, wenn die Atmosphäre zum Verweilen anregt und zur Ausführung ähnlicher Praktiken ermuntert. Die Ausrichtung der Praktiken folgt dem Basiskonsens und wird geprägt durch die Atmosphäre, zugleich stellt sich die Atmosphäre durch die Praktiken entlang des Basiskonsenses als spezifische her. Beides – Affekte und Basiskonsens – durchdringt sich, denn der imaginierte Basiskonsens vermittelt sich affektiv, d.h., er kann erfüllt werden, insbesondere bei auftretender Reibung. Affekte, die Gefühle produzieren – wie etwa das der respektvollen Intimität, von Sicherheit oder Bestärkung –, durchziehen queere Räume und halten das Geflecht der verschiedenen Phänomene zusammen.⁴ Das Bühnenpodest und deren Präsenz im Raum, die Rollstuhlrampe oder die

3 ›Basiskonsens‹ ist meinem Material entnommen, er wird auch als Wunschwerk bezeichnet (vgl. 5.2).

4 Die Trennung von Affekten und Gefühlen zeigte sich in dieser Arbeit als methodisch sinnvoll, wird jedoch als eine theoretische verstanden. Insbesondere ist sie nötig, da sich in der Feldforschung zeigte, dass sich Atmosphären unterschiedlich in Gefühlen und Körpern niederschlagen (siehe 2.6).

Unisex-Toiletten und deren Anordnung machen den Raum zum queeren und sind beteiligt daran, wie sich die Teilhabenden dieser Räume fühlen. Die entstehenden Affekte folgen hierbei dem imaginierten Basiskonsens, d.h., die Produktion von Affekten und in welchen Gefühlen sich diese niederschlagen, wird mitbestimmt durch den Basiskonsens. Beispielsweise erscheint die Atmosphäre charakterisiert zu sein von der Einhaltung des imaginierten Basiskonsens. All diese verschiedenen Phänomene wie subjektive und kollektive Praktiken, Körper und Materialitäten sind verbunden durch eine gemeinsame affektiv-ästhetische Logik. Diese Verbindung lässt queere Räume mit einer eigenen Atmosphäre entstehen. In diesem Prozess des Werdens kann die spezifische Form von Handlungsfähigkeit verortet werden, die ich als kollektive Handlungsfähigkeit bezeichne.

Ein weiteres wesentliches Ergebnis meiner Feldforschung ist, dass sich die queere Raumproduktion und mit ihr die Entstehung kollektiver Handlungsfähigkeit innerhalb von **Aushandlungen über Sichtbarkeit, Teilhabe und Sicherheit** vollziehen. Diese Aushandlungen bringen scene-spezifische Normen und Atmosphären hervor und im Zuge dessen queere Räume. Die kollektiven Praktiken der Un_Bestimmtheit stellen folglich in diesen drei Aushandlungsfeldern die Verfasstheit des queeren Raumes her und dieser Prozess produziert Gegendiskurse zu hegemonialen Vorstellungen von Sichtbarkeit, Teilhabe und Sicherheit. Die Verfasstheit des queeren Raumes stellt sich damit als dynamischer Prozess des Werdens dar, als relationale Dynamik, die Sichtbarkeit, Teilhabe und Sicherheit verhandelt. Obwohl kollektive Praktiken an verschiedenen Orten zu unterschiedlichen Zeiten vollzogen werden, zeigen sie sich doch als Teil einer spezifischen Dynamik mit gemeinsamer Logik. Handlungsfähigkeit entsteht in dieser relationalen Dynamik als kollektive Form, da sie aus einem kollektiven Prozess⁵ hervorgeht. Das heißt, die porträtierten kollektiven Praktiken – wie die des *Queering Space*, der *Queering Economies* oder zur Produktion des Zuhause-Effekts – werden mannigfaltig in einer Dynamik vollzogen, einer scene-internen Logik folgend, die auf gemeinsamen politischen Forderungen, dem Basiskonsens, beruht. Praktiken der Un_Bestimmtheit versuchen, Bestimmtheit über Sichtbarkeit, Teilhabe und Sicherheit zu generieren, und zwar für die Existenzweisen, die im hegemonialen Diskurs nicht intelligibel sind. Auch wenn die Bestimmtheit dieser drei Felder angestrebt wird, können sie nie völlig bestimmt sein. Da zwischen Un_Sichtbarkeit, Ein- und Ausschluss und Un_Sicherheit changiert wird, bleiben diese Felder stets umkämpft.

Diese Schreibweise steht auch hier für die Oszillation zwischen den zwei Polen Sicherheit und Unsicherheit, Sichtbarkeit und Unsichtbarkeit – analog zur Un_Bestimmtheit. Es kann keine absolute Sicherheit für alle Teilhabenden der Räume geben, die Sichtbarkeit der einen kann zur Unsichtbarkeit der anderen führen, wie sich auch die Linien von Ein- und Ausschluss immer wieder neu austarieren. Solche Aushandlungen sind nicht selten widersprüchlich, denn die Ergebnisse dieser Aushandlungen können nie eindeutig fixiert werden. Meine Feldforschung hat mehrfach gezeigt, dass die Produktion von Sichtbarkeit auch Unsichtbarkeit mit sich bringt, die Produktion von Einschluss auch Ausschluss und die Produktion von Sicherheit auch Verunsicherung – und diese

5 Siehe zum hier vorliegenden Verständnis von Kollektiv 2.5.

Oszillationen sind eng miteinander verzahnt. Auch die Konstitution nicht-hegemonialer Räume erfolgt über Ausschluss, Unsichtbarmachung und Verunsicherung, was in den betrachteten Räumen aber zu neuen Aushandlungen führt, da dies dort dem Basiskonsens widerspricht. Hegemoniale Normen über Geschlecht, Identität, Körper, Begehren etc. durchdringen auch diese Räume, doch hier konkurrieren und verschränken sie sich mit scene-internen Normen, so dass auch queere Räume nie frei von Verletzungen, Ausschlüssen oder Diskriminierungen sein können. Doch letztendlich leben diese Räume von der daraus entstehenden Fluidität queerer Szenen, dem scene-internen Investment und den sich daraus ergebenden Dynamiken. Denn diese Aushandlungen und Bewegungen sind diskursproduzierend. In ihnen steckt transformatives Potenzial. Diese spezifische Raumherstellung schafft mit ihrer Fluidität sich aktualisierende nicht-hegemoniale Diskurse. Folglich stellen diese Räume hegemonialen Räumen Gegendiskurse entgegen.

Diese Diskurse materialisieren sich im geteilten imaginierten Basiskonsens, in affektiv-ästhetischen Logiken, in Praktiken, in der Raumanordnung, in ungenutzten Materialien, umbeschrifteten Toiletten, in der Organisationsstruktur etc., um die Lebensmöglichkeiten marginalisierter Subjekte zu erweitern. Mit Barad können all diese Elemente als wirkmächtig gefasst werden, denn sie sind konstitutiv für die Raum- und scene-interne Diskursproduktion und die damit einhergehende kollektive Handlungsfähigkeit. In der relationalen Dynamik all dieser herausgearbeiteten Phänomene entsteht kollektive Handlungsfähigkeit nicht als Produkt, sondern als transformatives Potenzial, als Prozess und Kontinuum. Das im 5. Kapitel beschriebene spezifische Zusammenspiel dieser Phänomene bringt also die queeren Räume und eigene Diskurse hervor und zugleich materialisieren sich diese Diskurse in den queeren Räumen. Der queere Raum als spezifische Dynamik intraagiert mit scene-internen normproduzierenden Diskursen. Gleichzeitig bringen sie sich gegenseitig hervor und in dieser Intraaktion entsteht kollektive Handlungsfähigkeit.

Einige Praktiken können aufgrund ihrer spezifischen Logiken – die stets auch den Basiskonsens implementieren – in Taktiken gefasst werden. Dies gilt für kollektive Praktiken wie *Queering Space*-Praktiken und *Queering Economies*-Praktiken und auch für Praktiken zur Produktion des Zuhause-Effekts. Sie verhalten sich analog zu den Taktiken, die subjektive Praktiken verfolgen. Praktiken zur Produktion des Zuhause-Effekts können als kollektive wie auch als affektive Praktiken beschrieben werden und können nicht eindeutig nur einer der drei Dynamiken zugeordnet werden. Diese fehlende Trennschärfe verweist vor allem darauf, dass die Konzeptionierung sich in der Praxis unterläuft. Schließlich sind kollektive Praktiken auch affektiv und affektive Praktiken können auch kollektiv werden. Die fehlende Trennschärfe zeigt sich insbesondere in der dritten, affektiven Dynamik, an der auch subjektive Praktiken beteiligt sind. Die Trennung von subjektiven und kollektiven Praktiken erscheint bei der Fokussierung von affektiven Praktiken obsolet.

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass meine Feldforschung in den betrachteten queeren Räumen drei verschiedene Taktiken in kollektiven Praktiken ausmachen konnte, die alle in den betrachteten queeren Räumen angewandt werden und gemeinsam den Raum hervorbringen. Praktiken von Un_Bestimmtheit sind auf der Suche nach Bestimmtheit über Sichtbarkeit, Teilhabe und Sicherheit. Sie können diese drei Ziele jedoch nie völlig erreichen, denn es handelt sich hier um eine Schließungs- und Öff-

nungsdynamik ohne Ende⁶. Schließlich produzieren queere Räume auch das, wogegen sie sich wenden: Hierarchisierungen, Ordnungen und Ausschlüsse. Auch wenn sich die beschriebenen kollektiven Praktiken in queeren Räumen als Taktiken lesen lassen, um Bestimmtheit für sonst nicht-intelligible Existenzweisen herzustellen und um den Lebensraum marginalisierter Subjekte zu erweitern, so bleibt dieser Prozess doch stets unbestimmt. Die Raumproduktion befindet sich in einer steten Pendelbewegung zwischen Bestimmtheit und Unbestimmtheit – eine Oszillation, die diesen Räumen inhärent ist. Jede Differenzierung, Grenzziehung und jedes Bestimmt-Werden benötigt ein konstitutives Außen (vgl. Barad 2015: 92). Aufgrund der Fluidität queerer Szenen sowie der scene-internen Logik (beispielsweise der Norm der Zugänglichkeit) versuchen diese Räume, sich einer Schließung wider den Basiskonsens zu entziehen. Damit ist auch das konstitutive Außen fluide, was immer wieder zu neuen Aushandlungen führen muss. Die stete Bewegung ist diesen Räumen inhärent. Praktiken von Un_Bestimmtheit oszillieren in der fortwährenden Suche, in der Intraaktion. Dieses Materialisieren der genannten Elemente stellt ein temporäres Bestimmt-Werden und zugleich Unbestimmt-Werden dar, denn es gibt keine Fixierung. Dies lässt sich mit Barad treffend fassen: Die beschriebenen Dynamiken sind Intraaktionen und »Intraaktionen beinhalten und bedingen notwendigerweise konstitutive Ausschlüsse, die eine irreduzible, nicht ableitbare Offenheit konstituieren.« (Barad 2015: 92) Diese Intraaktion produziert transformatives Potenzial und kollektive Handlungsfähigkeit.

7.1.3 Affektive Dynamik durch versammelte Körper

Mit der **dritten Dynamik** steht die Affektproduktion durch Praktiken von Un_Bestimmtheit im Fokus. Die Analyse der dritten, affektiven Dynamik zeigte nicht nur, dass die Aushandlungen um Sichtbarkeit, Teilhabe und Sicherheit auch auf einer affektiven Ebene operieren, sondern darüber hinaus Handlungsfähigkeit unterschiedlich von dieser Affektivität und von diesen spezifischen Atmosphären bedingt wird. Die Entstehung von kollektiver Handlungsfähigkeit in der Atmosphäre respektvoller Intimität oder Sicherheit im Safer Space schien bereits in der Betrachtung der zweiten Dynamik auf. Die Betrachtung der Atmosphären in queeren Räumen als dritte Dynamik ergab, dass Affekte einerseits Möglichkeiten zur Erweiterung von Lebensräumen darstellen, andererseits jedoch solche Möglichkeiten auch (temporär) unterbinden können.

Wenn sich Affekte mit den scene-internen Normen aufladen, sie transportieren und vermitteln, können sie wie Ideologie wirken und normative Wirkung körperlich erfühlen lassen.⁷ Aus dem Material konnten Gefühle des Zuhause-seins ebenso wie Gefühle der Deplatzierung extrahiert werden, deren Zusammenhang mit scene-internen, aber auch hegemonialen Normativitäten im Raum aufgezeigt werden konnte. Atmosphären wie jene der respektvollen Intimität, der Zuhause-Effekte oder der gegenseitigen Wertschätzung und Bestärkung in queeren Räumen zeigten hierbei einen verbindenden Cha-

6 Für die Formulierung ›Schließungs- und Öffnungsdynamik ohne Ende‹ bedanke ich mich bei Susanne Völker.

7 Diese Eigenschaft von Affekten findet sich auch in anderen Verständnissen von Affekten, siehe Cvetkovich (2014: 58), Bargetz (2014: 122), Massumi (2002: 25).

runder für Praktiken. Solche Atmosphären werden von Befragten als positiv besetzt beschrieben, produzieren die Vorstellung von Zugehörigkeit für diejenigen, die daran affektiv und normativ anknüpfen können, und laden dazu ein, zu verweilen und ähnliche Praktiken auszuführen. Es hat sich gezeigt, dass Praktiken von Un_Bestimmtheit Atmosphären herstellen können, die Otherring-Prozesse affektiv umarbeiten und heterotope Momente sowie affektives Empowerment aufscheinen lassen. Folglich kann auch gefühlte Handlungsfähigkeit in diesen Atmosphären begünstigt werden. Dann können diese temporären queeren Räume – wie wir beispielsweise am tCSD gesehen haben – eine affektive Sogwirkung entfalten und Subjekte auch in Grenzbereichen dazu animieren, Praktiken von Un_Bestimmtheit auszuführen. Ähnlich wie Praktiken durchdringende Logiken (z. B. die Logik der *Queering Economies*) können Affekte als Verbindungen in Dynamiken wirken und transformatives Potenzial hervorbringen.

Meine Feldforschung hat auch ergeben, dass ebenso repressive Atmosphären in den betrachteten queeren Räumen vorherrschen können und andere Effekte auf Praktiken haben. Repressive Atmosphären können zur Folge haben, dass bestimmte Praktiken weniger oder gerade nicht ausgeführt werden. Befragte beschrieben solche Atmosphären mit Gefühlen der Angst, Wut oder auch Unsicherheit. Obwohl auch hier Handlungsfähigkeit mit transformativem Potenzial entsteht, kann sie einerseits nicht wahrgenommen oder gefühlt werden (es entsteht folglich keine gefühlte Handlungsfähigkeit) und andererseits entsteht keine kollektive Handlungsfähigkeit, da sich in einer solche Atmosphäre kollektive Praktiken kaum verbinden. Eine solche Atmosphäre ermutigt nicht dazu, ähnliche kollektive Praktiken auszuführen. Die Wirkung einer repressiven Atmosphäre zeigte sich beispielsweise in den benannten Auseinandersetzungen um den tCSD, in welchen sich die kollektive Organisationsstruktur auflöste. In diesem Fall führte ein rassistischer Ausschluss (der sich in einem Vorfall verbildlicht hatte) zu massiven und langanhaltenden Aushandlungen und einer Atmosphäre, die von Teilhabenden dieser Räume als Wut und Angst produzierend wahrgenommen wurde. Diese Atmosphäre lud weder dazu ein, sich an diesen Aushandlungen zu beteiligen oder in den Räumen zu verweilen, noch ermöglichte sie einen erweiterten Manövrierbereich durch affektives Empowerment oder eine erstarkende Zukunftsantizipation der Anwesenden. Dieser spezifische Ausschluss, der dem Basiskonsens vehement widersprach und der sich in diesem Fall als kaum verhandelbar darstellte, führte zu Affekten in den betrachteten queeren Räumen mit auseinandertreibender Kraft. In diesem benannten Fall stand die Aushandlung um Sichtbarkeit von BIPOC im Fokus, ihre Teilhabe an der Organisationsstruktur. Letztendlich bedrohte der Vorfall ihre Sicherheit in den betrachteten queeren Räumen, die sonst auch ihr Zuhause sind. Dieser Vorfall kann als Sinnbild für einen Ausschluss aus allen drei Aushandlungsfeldern zugleich porträtiert werden. Die Auswirkungen der repressiven Atmosphäre wurden von Befragten unterschiedlicher Standpunkte ähnlich empfunden: Diese Atmosphäre lud nicht mehr zum Verweilen ein und ließ keine Zugehörigkeitsgefühle aufkommen, sondern schien kollektive Praktiken auseinanderzutreiben. Damit ist die repressive Atmosphäre auf einen gravierenden Ausschluss zurückführbar, der in diesem Moment als nicht verhandelbar wahrgenommen wurde. Wenn die Affekte entstehender Aushandlungen eine abstoßende Wirkung für kollektive Praktiken entfalten und wenn sich der Raum mit Angst und Wut füllt, dann können die Affekte nicht nur Möglichkeitsräume eröffnen, sondern sie erzeugen durch die Verstärkung der sze-

ne-internen Normen ein Vakuum, das die Praktiken einander abstoßen lässt. In diesem Moment droht der kollektive Prozess in Singularitäten zu zerfallen. Die Einigkeit über die scheinbare Bestimmtheit löst sich wieder auf in Unbestimmtheit – und eröffnet zugleich das Potenzial für eine neue oder andere Dynamik. Dieses Potenzial lässt sich exemplarisch daran ablesen, dass es im Jahr 2021 gleich drei alternative Demonstrationen gab: den *Anarchistischen CSD*, den *Trans March* und die *Internationalistische Queer Pride*.

Wie sich die verbindende Wirkung der Affekte situativ im heterotopen Moment entfalten kann, zeigte sich mit meiner Betrachtung der affektiven Praktiken. Treten Praktiken des Verfehlens gemeinsam mit den Praktiken der gegenseitigen Wertschätzung auf, kann eine Atmosphäre entstehen, die sich in Zusammengehörigkeitsgefühlen niederschlägt und die auch zu Praktiken von Un_Bestimmtheit einladen kann. Wie sich bei Nias Straßenperformance zeigte (vgl. 6.3.3), eröffnet eine solche Atmosphäre Möglichkeiten für gefühlte Handlungsfähigkeit. Nias Straßenperformance stellt einen heterotopen Moment dar, dessen transformatives Potenzial sich in der Affektivität zeigt. Nia fühlte die Atmosphäre dieses kollektiven Moments. Sie fühlte Handlungsfähigkeit als sich erweiternden Manövrierbereich für ihre Praktik von Un_Bestimmtheit, ihrer Betonung des *being different*. Aus einer solchen affektiven Dynamik wie hier, bestehend aus spezifischen Körpern und Praktiken, der Musik, ihrem pinken Klein, dem Kuchen und der Konstellation der Körper zueinander, entsteht kollektive Handlungsfähigkeit. Das Spezifische an diesem Moment ist das Aufscheinen und Verschränken von gefühlter und kollektiver Handlungsfähigkeit zugleich. Beide Formen zeigen sich in diesem Moment jedoch nicht unabhängig oder separiert, vielmehr interferieren sie und zeitigen eine kontingente Wirkung. In dieser einen Situation scheinen sich die beiden Formen von Handlungsfähigkeit zu bedingen und beide zugleich gegenseitig aus einander hervorzugehen. Nia fühlte sich aufgrund des heterotopen Moments bestärkt und die ganze Situation schien die Verhaltensänderung des Passanten zu erzeugen. Die entstehenden Effekte sind kontingent, da sie nicht vorhersehbar oder kontrollierbar sind und damit immer auch ein Risiko bergen. Schließlich hätte diese Situation für Nia auch gefährlich werden können.

Mit meiner vorliegenden Feldforschung konnten insgesamt sechs Taktiken aufgeschlüsselt werden. Zwei Taktiken wurden in subjektiven Praktiken gefunden und lassen gefühlte Handlungsfähigkeit entstehen, wenn sie Subjekte den Manövrierbereich erfüllen lassen. Die drei verschiedenen Taktiken von kollektiven Praktiken (die sich in unterschiedlichen Dynamiken finden) lassen kollektive Handlungsfähigkeit über teilweise unterschiedliche affektiv-ästhetische Logiken entstehen, dabei folgen sie aber stets dem imaginierten Basiskonsens. Für das *Queering Space* ist die Logik der Zugänglichkeit prioritär, für die *Queering Economies*-Praktiken konnte vor allem die Logik des Non-Profit-Gedankens herausgearbeitet werden, der emotionale Unterstützung gegenüber Effizienz priorisiert und eine Atmosphäre von respektvoller Intimität erzeugt. Praktiken der Produktion des Zuhause-Effekts folgen einer scene-internen Logik von Sicherheit, womit der affektive Ein- und Ausschluss einhergeht; sie produzieren eine Atmosphäre von Sicherheit für ganz spezifische Subjekte. Auch affektive Praktiken können im Sinne Certeaus als eigene Taktik porträtiert werden. Sie folgen der Logik der Verkehrung hegemonialer Wertschätzung, denn sie deuten Othering-Prozesse positiv um, erheben den

›Trashfaktor‹⁸ zum eigenen Markenzeichen, loben die Geschlechtsperformance, die im hegemonialen Raum verpöht ist, und haben eine eigene visuelle Ökonomie. Gemeinsam ist all diesen Taktiken jedoch, dass die Praktiken affektiv verbunden sind. Praktiken sind mit diesen jeweiligen Logiken affektiv aufgeladen, vermitteln diese Logiken oder geben sie affektiv weiter an andere Körper.

Verbunden durch den Basiskonsens und die szene-spezifischen Affekte, ist die Kombination dieser Taktiken **als Certeausche Strategie** (1988) zu verstehen. Nach Certeau können Strategien von mächtigen Akteur_innen ausgeführt werden wie etwa politischen, militärischen oder wissenschaftlichen Institutionen, also etwa von der Armee oder den städtischen Verwaltungen – von Akteur_innen also, die Machtpositionen und meist einen konkreten Ort (z.B. ein Rathaus) innehaben sowie einen Weitblick über ihren Standort hinaus haben und eine Strategie entwickeln können (vgl. Certeau 1988: 87). Mit Foucault können diese Strategien als Knotenpunkte der Macht beschrieben werden (vgl. Foucault 1977: 113). Certeaus Verständnis von Strategien kann in diesem Sinne mit Begriffen wie Planung und Verwaltung von ökonomischen und sozialen Prozessen und Strukturen in Verbindung gebracht werden. Solche Institutionen nehmen eine stabile Lage innerhalb von Machtbeziehungen ein und können diese daher eher erkennen und manipulieren (›panoptische Praktik«, Certeau 1988: 88).

Subjektive Praktiken (wie der Betonung des *being different*, der Reinterpretation, der Disidentifikation, des Pragmatismus und des Netzwerkens), kollektive Praktiken (wie des *Queering Space*, der *Queering Economies* und der Produktion des Zuhause-Effekts) und affektive Praktiken (wie des Verfehlens und der Wertschätzung) wirken gemeinsam in verschiedenen Dynamiken. Sie können als Strategie Handlungen rastern – im Gegensatz zur Certeauschen Taktik, die zum Beispiel einen Raum, Gegenstände oder Erscheinungsweisen braucht oder umfunktioniert. Die Kombination all dieser Taktiken verstehe ich als queere Strategie. Sie könnte sich von Certeaus Strategien durch ihren Grad der gesellschaftlichen Bekanntheit unterscheiden; das Zusammenspiel dieser verschiedenen Taktiken jedoch kann als ein solcher Knotenpunkt der Macht fungieren. Diese Strategie kann andere diskursiv-materielle Verhältnisse hervorbringen. Konkreter Ort dieser Strategie ist dann der queere Raum. Durch diese Taktiken werden eine eigene Struktur, eigene Ökonomien, eigene Räume mit eigenen Normen kreiert, wodurch sich Subjekte bestärkt fühlen, sie ihre Zukunft besser antizipieren können und letztendlich die Möglichkeiten queerer Lebensweisen erweitert werden. Queere Räume werden zu Orten, die Praktiken produzieren oder erzwingen können. Wer nicht ihrer Logik folgt, fühlt sich bald fehl am Platz.

Es lässt sich als zentrales Ergebnis dieser Arbeit zusammenfassen, dass zwischen verschiedenen Formen von Handlungsfähigkeit unterschieden werden kann. Die hier gefundenen Formen von Handlungsfähigkeit sind nur konzeptionell voneinander zu trennen, denn sie bedingen sich, sie resonieren und interferieren miteinander. Die drei relationalen Dynamiken stellen daher Differenzierungen durch Intraaktionen dar, agentielle Schnitte also. Meine Studie bringt sie erst als abtrennbare Einheiten hervor. Die Wirksamkeit dieser Dynamiken bleibt folglich nicht in den von mir theoretischen Setzungen verhaftet, denn diese Dynamiken sind miteinander verbunden und verschränkt,

8 Hierbei handelt es sich um einen Begriff aus dem Feld. Siehe dazu ausführlich 6.3.1.

sie diffraktieren oder interferieren. Sie sind Diffraktionen. Das bedeutet auch, dass ihr transformatives Potenzial nicht auf die Subjekt-, Raum- oder Affektebene begrenzt ist, sondern sich aufgrund des gegenseitigen Konstitutionsverhältnisses von Subjekt und Struktur auch in der Entstehung von Gegendiskursen durch diese Praktiken zeigt. In dieser Intraaktion bringen queere Räume ein anderes Werden hervor. Schließlich muss die Frage danach, wie Handlungsfähigkeit entsteht, entlang dieser zwei Formen von Handlungsfähigkeit beantwortet werden, denn die Weisen der Entstehung von Handlungsfähigkeit in Praktiken von Un_Bestimmtheit sind nicht allgemein fassbar. In diesem Sinne wird die Forschungsfrage, wie Handlungsfähigkeit in queeren Räumen entsteht, zunächst damit beantwortet, dass zwischen den Formen der gefühlten und kollektiven Handlungsfähigkeit unterschieden werden muss.

7.2 Drei Aushandlungsfelder

Ein weiteres zentrales Ergebnis dieser Arbeit ist die Gemeinsamkeit, die diese beiden Formern von Handlungsfähigkeit haben. Beide konstituieren sich innerhalb von drei Aushandlungsfeldern: Sichtbarkeit, Teilhabe und Sicherheit. Alle drei Felder scheinen in den verschiedenen Taktiken auf. Praktiken von Un_Bestimmtheit verhandeln die Bestimmtheit und Unbestimmtheit von Sichtbarkeit, Teilhabe und Sicherheit. Auch wenn die Logiken unterschiedlicher Taktiken das ein oder andere Feld priorisieren, spielen auch die anderen beiden Felder stets eine Rolle. Subjektive Praktiken von Un_Bestimmtheit verhandeln vor allem Sichtbarkeit, *Queering Space*-Praktiken und *Queering Economies*-Praktiken vor allem Teilhabe und Praktiken zur Produktion des Zuhause-Effekts vor allem Sicherheit. Die Gemeinsamkeit all dieser Taktiken ist, dass Handlungsfähigkeit durch die Aushandlung in diesen drei Feldern entsteht. Angestrebt werden Sichtbarkeit oder Unsichtbarkeit, Ein- oder Ausschluss sowie Sicherheit oder Unsicherheit. All diese Taktiken stellen damit Antworten dar – nicht nur auf ein spezifisches Prekärsein, sondern auch auf Prekarität und die stete Drohung, die damit einhergeht.

7.2.1 Sichtbarkeit

Die subjektiven Praktiken von Un_Bestimmtheit können in zwei Taktiken unterteilt werden, die beide an der Schnittstelle von Sichtbarkeit und Unsichtbarkeit verortet sind: zum einen in die Taktik der Umarbeitung der Fehlanrufung (wie bei den Praktiken des *being different* oder der Reinterpretation) und zum anderen in das Taktieren mit der Fehlanrufung⁹ (wie in Praktiken der Disidentifikation¹⁰, des Aushaltens und des Umlaufens). Disidentifikation und das identitäre Changieren können Fehlanrufungen umarbeiten; zugleich stellen sie auch ein Taktieren mit Fehlanrufungen dar, so dass sie in der Mitte beider Taktiken angesiedelt sind. Letztendlich verhandeln beide Taktiken Sichtbarkeit und Unsichtbarkeit im Sinne einer Anerkennung des Subjektstatus durch die situative

9 Siehe zum Begriff ›Fehlanrufung‹ (im Anschluss an Stuart Hall) 2.2.

10 Siehe zum Begriff ›Disidentifikation‹ (nach José Esteban Muñoz) 4.1.3.

Schaffung einer für das Subjekt lebberen Subjektposition. Produziert wird eine Subjektposition, die sich die Fehlanrufung zu eigen macht, sie für sich nutzt, sie aushält oder sie durch ein Nicht-Handeln umgeht. Das Umarbeiten der Fehlanrufung zielt auf die Schaffung einer Subjektposition durch die Herstellung einer subjektiv interpretierten Sichtbarkeit. Das Taktieren mit der Fehlanrufung richtet sich in der Unsichtbarkeit ein oder taktiert zwischen Unsichtbarkeit und Sichtbarkeit. Ziel beider Taktiken ist entweder Sichtbarkeit bzw. das Erscheinen oder es ist die Abwesenheit bzw. Unsichtbarkeit. Ist eine lebbar Subjektposition gefunden, kann sich dies im Gefühl ausdrücken. Subjektive Praktiken von Un_Bestimmtheit oszillieren zwischen diesen Polen, die Cindy Patton treffend beschreibt: *zwischen* Sichtbarkeit und Privatheit, zwischen politischem Raum und dem Überleben des Begehrens bzw. dem Überleben als Subjekt (vgl. 2005: 55).

Doch während das Begehren im öffentlichen Raum nicht sichtbar ist, lassen sich der hegemonialen Norm nicht entsprechende Körper – sei es aufgrund der Hautfarbe, der Rundungen, der sekundären Geschlechtsorgane oder Ähnlichen – nicht verstecken. So scheinen die Taktiken, die Unsichtbarkeit zum Ziel haben, verstärkt dann zum Einsatz zu kommen, wenn die hegemoniale Markierung (bzw. Stigmatisierung) als das Andere kaum andere Auswege zulässt. Queers of Color steht die Unsichtbarkeit in einer sich als *weiß* dominiert verstehenden Gesellschaft nicht einmal in queeren Räumen zu (vgl. Wunsch 2005: 36). Nicht selten werden beispielsweise People of Color, nicht-binär-geschlechtliche, Inter*- oder trans* Personen ohne binärgeschlechtliches Passing im hegemonialen Raum sofort sichtbar. Denn in Deutschland sind *Whiteness*, geschlechtliche Eindeutigkeit und Zweigeschlechtlichkeit usw. visuell unsichtbar, jedoch diskursiv anerkannt bzw. politisch repräsentiert. Hierin zeigt sich, dass zwar prioritär Un_Sichtbarkeit in diesen Taktiken subjektiv verhandelt wird, Sicherheit und Teilhabe aber zugleich damit verschränkt sind. Visuelle Sichtbarkeit im öffentlichen Raum kann mit Unsicherheit (z.B. aufgrund potenzieller körperlicher Angriffe) und einer nicht-intelligiblen Subjektposition (woraus sich mangelnde gesellschaftliche Teilhabe ableiten lässt) einhergehen.¹¹ Taktisch wird entlang dieser drei Ziele entschieden, um Praktiken situativ anzupassen. Sichtbarkeit kann zwei Bedeutungen haben: Anerkennung als Subjekt (nach Butler) und visuelle Sichtbarkeit – beides ist zwar nicht voneinander zu trennen, jedoch stehen diese Bedeutungen nicht linear miteinander in einem kausalen Verhältnis. Denn wer visuell sichtbar ist, muss nicht im hegemonialen Raum anerkannt sein. Und wer anerkannt wird, ist oftmals visuell unsichtbar. Für manche Körper gilt, dass lediglich die Abwesenheit sie unsichtbar werden lässt und es hat sich gezeigt, dass es situativ sicherer sein kann, abwesend zu sein.

Beide Bedeutungen von Sichtbarkeit werden auch in kollektiven Praktiken von Un_Bestimmtheit adressiert, wenn beispielsweise die Bühne im queeren Raum eine zentrale Stellung einnimmt, wie dies für das *Queering Space* herausgearbeitet wurde. Die visuelle Sichtbarkeit auf der Bühne derjenigen, die im öffentlichen Raum visuell sichtbar sind, jedoch nicht repräsentiert werden im hegemonialen Diskurs, stellt eine Forderung nach Anerkennung dar. Zudem wird in diesen Räumen auch das materiell sichtbar gemacht, was im hegemonialen Diskurs unsichtbar und im öffentlichen Raum visuell sichtbar ist. Die Position der Bühne im queeren Raum nimmt daher ebenso eine

11 Siehe zu Visualität und Sichtbarkeitsordnungen von Transgeschlechtlichkeit Saalfeld (2020).

zentrale Bedeutung ein wie die räumlichen Anpassungen, die den diskursiv Unsichtbaren visuelle Sichtbarkeit verleihen. Seien es Rollstuhlrampen oder Unisextoiletten – solche materiellen Veränderungen fordern mit ihrer visuellen Sichtbarmachung die diskursive Anerkennung der nicht-intelligiblen Subjekte ein.

7.2.2 Teilhabe

Am deutlichsten wird das Aushandlungsfeld der Teilhabe in den *Queering Space*- und *Queering Economies*-Praktiken. Im Zentrum der Logik der *Queering Space*-Praktiken steht die räumliche Teilhabe, was sich in der Norm der Zugänglichkeit spiegelt, d.h. in der Vorstellung, dass queere Räume für möglichst alle Körper von Subjekten, die den Basiskonsens teilen, zugänglich sein sollen. Die queere Raumproduktion ist immer auch der Versuch einer Grenzziehung und der Unterscheidung innerhalb und außerhalb des Raumes. Heteronormatives, rassistisches, sexistisches, diskriminierendes Verhalten sollen draußen bleiben, marginalisierte Subjekte sollen eintreten. Die scene-interne Norm der Zugänglichkeit besagt, dass zu diesen Räumen alle Zugang erhalten sollen, die im hegemonialen Raum insbesondere aufgrund ihres Geschlechts, ihrer Sexualität, ihrer Identität oder ihres Körpers marginalisiert werden und dem Basiskonsens folgen. Queere Räume stellen sich über Ausschluss und Grenzziehungen her, was jedoch zugleich stets unter Beobachtung steht, weil die scene-interne Norm der Zugänglichkeit sich gegen spezifische Ausschlüsse richtet. Schließlich produzieren queere Räume mit der Norm der Zugänglichkeit eine eigene Politik der Teilhabe, indem versucht wird, hegemoniale Ein- und Ausschluss-Mechanismen zu unterlaufen und umzukehren. Um Sicherheit herzustellen, finden zwar spezifische Ausschlüsse statt, scheinen diese jedoch dem Basiskonsens zu widersprechen, erfordert die Norm von Zugänglichkeit, solche Ausschlüsse zu verhandeln. Folglich ist die stete Aushandlung über Ein- und Ausschlüsse diesen Räumen inhärent und hält sie stets in Bewegung. Scene-interne Normen versuchen Teilhabe (sowie Sichtbarkeit und Sicherheit) herzustellen – dieser Herstellungsprozess kann aber nie zu fixen Grenzziehungen führen, da eine solche zu ihrer Infragestellung führt. Queere Räume oszillieren zwischen Bestimmtheit und Unbestimmtheit, wenn sie versuchen, die Grenzen von Teilhabe auszutarieren.

Diese Norm der Zugänglichkeit zeigt sich ebenso bei der Betrachtung der *Queering Economies*-Praktiken. Während die Praktiken des *Queering Space* die Zugänglichkeit der Räume für verschiedene Körper anvisieren, die räumliche Teilhabe also, stellen die Praktiken der *Queering Economies* die Zugänglichkeit verschiedener sozialer Hintergründe, die soziale Teilhabe, ins Blickfeld. Sie richten sich gegen Klassismus. Diese Räume sollen sich alle leisten können und alle, die dem Basiskonsens zustimmen, sollen auch mithelfen und partizipieren können im Austausch von Wissen und bei der Raumherstellung. Ehrenamtliche Arbeit hält die Preise niedrig und niedrige Preise bzw. Preise auf Spendenbasis erweitern die Partizipationsmöglichkeiten auch mit nur geringem ökonomischen Kapital. Das Wiederverwerten und Neu-Kombinieren verschiedener Materialien produziert und vermittelt ein Image dieser Räume, das die mögliche Teilhabe mit geringen Ressourcen symbolisiert. Subjektive Praktiken verhandeln zwar prioritär Sichtbarkeit, jedoch lässt sich die diskursive Sichtbarkeit in Repräsentanz überführen. Die Herstellung von Anerkennung des Subjekts ist eng verbunden mit der Forderung

nach gesellschaftlicher Teilhabe, denn erst wer einen Namen hat, kann in der öffentlichen Arena für eigene Belange einstehen. Kollektive Praktiken von Un_Bestimmtheit in queeren Räumen scheinen räumliche wie soziale Teilhabe zunächst in den eigenen Räumen einzufordern und zu verhandeln, was sich schließlich als wichtiger Teil der queeren Raumproduktion darstellt. Letztendlich führt die queere Raumproduktion auch zur Beanspruchung eines eigenen Ortes in der öffentlichen Arena. Folglich fordern auch kollektive Praktiken von Un_Bestimmtheit damit Sichtbarkeit und Teilhabe im hegemonialen Diskurs.

7.2.3 Sicherheit

Die Herstellung von Sicherheit in queeren Räumen hat vor allem das Ziel der körperlichen Unversehrtheit und der Vermeidung von emotionalen Verletzungen durch Diskriminierungen und unachtsames Verhalten. Angestrebt – und auch explizit durch Befragte formuliert – wird in den betrachteten Räumen eine besonders sichere Umgebung, die das Risiko vor Diskriminierungen minimiert. Zumindest soll diese Umgebung sicherer sein als hegemoniale Räume, so die Vorstellung. Die Produktion spezifischer queerer Räume kann daher bereits als Ausdruck gelesen werden, Sicherheit vor Heteronormativität, Diskriminierung oder körperlichen Angriffen für besonders verwundbare Subjekte herstellen zu wollen. Besonders deutlich wurde die Aushandlung von Sicherheit in meiner Betrachtung der Produktion des Zuhause-Effekts in Safer Spaces. Hier zeigte sich deutlich, dass die Produktion von Sicherheit über Ein- und Ausschluss-Mechanismen stattfindet, über die Norm von Zugänglichkeit, über die Produktion von Bekanntem, Vertrautem, einem scene-internen Normensystem und die explizite Forcierung (z. B. Warnschilder, Awareness-Praktiken) sowie entsprechende Repression bei Übertretung (z. B. das sogenannte Policing). Das scene-interne Normensystem durchdringt hierbei die kollektiven Praktiken, denn es wird eine gemeinsame politische Haltung, die Bekanntheit und Einhaltung von Verhaltenskodizes wie auch die Kenntnis der scene-spezifischen Sprache erwartet. Zwar machen Schilder und Hinweise darauf aufmerksam, dass diskriminierendes Verhalten nicht erwünscht ist, jedoch zu wissen, was als diskriminierend in diesen Räumen zu verstehen ist, wird vorausgesetzt, aber auch in Workshops vermittelt und diskutiert. Die Sicherheit in Safer Spaces wird folglich vor allem über Ausschlüsse und Repression – also über die Produktion einer scene-internen Normativität – generiert. Sicherheit wird sich vom Ausschluss all derjenigen versprochen, die dem imaginierten Basiskonsens nicht entsprechen oder mit ihm brechen. In Praktiken des *Queering Space* und *Queering Economies* findet sich die Herstellung von Sicherheit auch in spezifischen materiellen Veränderungen und Anpassungen, wie etwa im Verlegen der Bühne an einen von außen nicht einsehbaren Ort oder baulichen Maßnahmen für All-Gender-Toiletten. Die Herstellung von Sicherheit ist dadurch im queeren Raum eingeschrieben und lässt sich ebenso materiell ablesen. Auch subjektive Praktiken richten sich entsprechend dem Ziel nach Sicherheit taktisch aus, so dass das Bedürfnis nach Sicherheit und körperlicher Unversehrtheit zum Leitmotiv für subjektive Praktiken von Un_Bestimmtheit werden kann. Taktisch wird beispielsweise entschieden, ob es sicher ist, eine Handlung oder eine queere Geschlechtsdarstellung im öffentlichen Raum zu vollziehen und als queere Person in einem bestimmten Moment sichtbar zu sein.

Um den queeren Raum möglichst sicher zu gestalten, forcieren kollektive Praktiken also Normativität, d.h., sie folgen und (re-)produzieren formulierte Regeln und Forderungen. Dieser Versuch der Formulierung solcher Regeln erfordert klare Grenzziehungen und führt – auch in diesem Aushandlungsfeld – immer wieder zu Ausschlüssen wider den Basiskonsens, die wiederkehrend zu neuen Aushandlungen führen können. Der Versuch der Herstellung von Sicherheit ist daher vom gleichen Mechanismus geprägt wie die Aushandlung von Teilhabe und Sichtbarkeit. Der Versuch der Grenzziehung und der Schaffung von Bestimmtheit mündet in der steten Pendelbewegung zwischen Sicherheit und Unsicherheit. Denn die Analyse hat gezeigt, dass die Sicherheit der einen hierbei zur Unsicherheit der anderen führen kann.

In den betrachteten queeren Räumen ist das Streben nach Sicherheit als eine Antwort auf die spezifische Verwundbarkeit der Subjekte zu verstehen. Dass diese Räume Schutzräume für diejenigen sein wollen, die spezifischer Formen von Prekärsein und Prekarität ausgesetzt sind, wird hierbei nicht über die Propagierung von Gleichheit oder Zugehörigkeit zu einer Gemeinschaft als vielmehr über Sicherheit verhandelt. Dies wirft die Frage auf, ob in diesen Räumen auf die eigene spezifische Verwundbarkeit tatsächlich vor allem durch die Fokussierung auf Sicherheit reagiert wird. Denn hier lässt sich einwenden, dass die Ausführung von affektiven Praktiken wie das gegenseitige Wertschätzen oder auch die Herstellung einer Atmosphäre respektvoller Intimität durch eine szenespezifische Form von Achtsamkeit auch zum Zuhause-Effekt beiträgt und Gefühle von Zugehörigkeit oder auch Sicherheit hervorbringt. Auffällig ist aber, dass Befragte in den Interviews explizit wiederholt darauf verweisen, dass sie sich in den queeren Räumen aufgrund der geringeren Gültigkeit von Heteronormativität wohlfühlen. Dies wird auch durch eine szenespezifische Achtsamkeit, die die Atmosphäre respektvoller Intimität herstellen kann, erreicht. Sie wird durch Awareness- und Policing-Praktiken sichergestellt. Auch wenn die Achtsamkeit oder auch die Praktiken der gegenseitigen Wertschätzung ein wichtiger Faktor in der Produktion des Zuhause-Effekts sein können, ergab die Materialanalyse dennoch eine klare Fokussierung der Produktion von Sicherheit durch die normative und affektive Forcierung des Basiskonsenses. Durchaus sind Sorgepraktiken¹² in queeren Räumen zu finden – meine Feldforschung hat jedoch ergeben, dass diese in den betrachteten öffentlichen und halb-öffentlichen queeren Räumen selten vorfindbar sind.

Demgegenüber entwickelten BIPOC und queere Communitys in den USA eigene Formen des Sorgens und der Verantwortungsübernahme wie etwa durch Ansätze der *Transformative Justice* oder *Community Accountability*, die gerade nicht die Abschottung nach außen in den Fokus stellen, sondern die Stärkung von Solidarität in den eigenen Reihen und insbesondere unter Betroffenen von Gewalt bzw. unter Aktivist_innen (vgl. Ching-In u.a. 2016). Solche Ansätze wurden von Menschen entwickelt, die im Notfall nicht die Polizei anrufen können oder wollen, weil diese ihre Situation oft nur verschlimmert – etwa bei migrantischen, Schwarzen und Women of Color sowie nicht-binären Personen

12 Welche Sorgepraktiken in nicht-binären und trans* Räumen entstehen, beschreibt beispielsweise Francis Seeck (2021).

(vgl. Thompson 2020).¹³ Ähnlich wie mit der Strategie der Produktion von queeren Räumen werden auch mit diesen Ansätzen gesellschaftliche Transformationsprozesse angestrebt. Solche Ansätze wie *Community Accountability* werden in den betrachteten queeren Räumen rezipiert, diskutiert und teilweise auch angewandt, was sich insbesondere in Awareness-Praktiken widerspiegelt.¹⁴ Dennoch scheinen in den betrachteten queeren Räumen in Berlin nicht Sorge- sondern Sicherheits-Praktiken zu dominieren. Des Weiteren kann die Frage gestellt werden, ob eine stärkere Priorisierung von Sorgepraktiken gegenüber der Herstellung von Sicherheit helfen könnte, weniger Ausschlüsse wider den Basiskonsens zu produzieren oder ob damit lediglich die Grenzlinie verschoben wird. Beispielsweise könnte eine höhere Priorisierung von Sorgepraktiken bedeuten, stärker auf solidarische Konfliktverarbeitung und emotionale Arbeit zu setzen als auf Ausschluss. Auch die Verbesserung der Fehlertoleranz, die an Praktiken des Verfehlens anschließen könnte, bietet hierfür sicherlich eine weitere Anschlussstelle. Eine veränderte Affektivität hätte solch eine veränderte Priorisierung sicherlich.

7.3 Fazit

Im Zentrum der Betrachtung der vorliegenden Arbeit standen Praktiken, die aus sozio-ontologischer Un_Bestimmtheit entstehen: Praktiken von Subjekten, die hegemonialen Normen kategorisch nicht entsprechen können, weil sie ins konstitutive Außen des hegemonialen Diskurses verwiesen werden. Betrachtet wurden Praktiken, die aufgrund dieses Nicht-Entsprechens entwickelt wurden, um mit der sozio-ontologischen Un_Bestimmtheit umzugehen, um zu überleben und um nicht in den diskursiven Leerstellen zu verschwinden. Ausgangspunkt waren Praktiken von Un_Bestimmtheit zunächst vor allem im Sinne von identitärer oder geschlechtlicher Unbestimmtheit (nicht Un_Bestimmtheit), d.h., Unbestimmtheit definierte ich vor Beginn der Feldforschung als definitorische Unschärfe oder fehlende kategorische Zuordnung von Sexualität oder Geschlecht innerhalb des hegemonialen Diskurses. Im Laufe der Forschung hat sich aber gezeigt, dass Unbestimmtheit in Praktiken der Teilhabenden queerer Räume viel weiter zu fassen ist. Letztendlich verhandeln Praktiken von Un_Bestimmtheit das Prekäre im Alltag, d.h. vor allem das Prekärsein des ausführenden Subjekts und dessen spezifische Prekarität in Zeiten der Prekarisierung¹⁵, aber auch die Verfasstheit von queeren

13 Vanessa Thompson zeichnet die geschichtliche Verwurzelung von Polizei und die koloniale Kontinuität der Polizei im Policing, dem Polizieren, bis in die Gegenwart nach. Denn in den deutschen Kolonien diente das Polizieren dafür, das Regieren der Bevölkerung sicherzustellen, was auch heute noch immer im *Racial Profiling* wiederzufinden ist, aber auch in repressiven Praktiken in hegemonialen wie nicht-hegemonialen Räumen nachwirkt (vgl. Thompson 2020a).

14 Siehe hierzu exemplarisch die Broschüre von LesMigras (2011), die entsprechende Tipps bei Übergriffen gibt, die auf *Community Accountability* basieren. Insbesondere nachdem es 2019 zu versteckten Aufnahmen von Toiletten auf dem feministischen Festival *Moni's Rache* kam, wurden diese Ansätze diskutiert (vgl. exemplarisch Piening/Künkel 2020).

15 Siehe zur Ausdifferenzierung des Prekären durch die Unterscheidung von Prekärsein, Prekarität und Prekarisierung Lorey (2012) und 2.1.2.

Räumen. Der Begriff ›Unbestimmtheit‹ musste daher erweitert werden, was sich in der Schreibweise des Unterstrichs widerspiegelt.

7.3.1 Un_Bestimmtheit

Es hat sich gezeigt, dass subjektive wie kollektive Praktiken zwischen Unbestimmtheit und Bestimmtheit oszillieren. Die betrachteten subjektiven Praktiken verhandeln identitäre oder geschlechtliche Un_Bestimmtheit im Sinne einer VerUneindeutigung (Engel 2002) oder gerade einer Vereindeutigung, die kollektiven dagegen verhandeln, wie queere Räume hergestellt werden. Kollektive Praktiken streben hin zur Bestimmung des Raumes als spezifisch queeren, doch dieses Bestimmt-Werden ist stets zum Scheitern verurteilt, da sich queer per definitionem einer Fixierung entzieht, was sich im queeren Raum im imaginierten Basiskonsens wiederfindet. Folglich oszillieren die betrachteten subjektiven und kollektiven Praktiken zwischen dem Bestimmt- und Unbestimmt-Werden. Außerdem zeigen sich auch affektive Praktiken als unbestimmt, weil sie Affekte produzieren, die eine Fülle von Gefühlen entstehen lassen; sie sind vieldeutig. Da sich die Affekte in queeren Räumen auch ambivalent zeigten – denn sie können unterschiedliche Wirkungen zeitigen –, sind auch die Affekte selbst von Un_Bestimmtheit gezeichnet. Dann verhandeln Praktiken von Un_Bestimmtheit auch die Affekt- und Gefühlsproduktion von Räumen und deren Teilhabenden auf un_bestimmte Weise.

Einerseits können Praktiken von Un_Bestimmtheit das Bestimmte suchen. Dies zeigte sich zum Beispiel in subjektiven Praktiken, die identitäre Bestimmtheit in Kategorien suchen, wie dies beispielsweise bei Praktiken der Reinterpretation der Fall sein kann. Beispielsweise interpretieren Femmes Weiblichkeiten im queeren Kontext für sich anders als die hegemoniale Ordnung dies vorsieht. Letztendlich erzeugen sie dadurch eine eigene identitäre Kategorie, die sie aus der nicht-intelligiblen Position holt. Hier findet folglich eine Bewegung von der fehlenden diskursiven Intelligibilität von queeren Weiblichkeiten hin zum Bestimmt-werden im hegemonialen Diskurs als Femme statt, was dieser queeren Weiblichkeit einen Namen gibt und sie auch im hegemonialen Diskurs benennt. Folglich hat sich gezeigt, dass der Vollzug von Praktiken in dieser diskursiven Unschärfe für die Subjekte ein Bestimmt-Werden im hegemonialen Diskurs zulassen kann.

Andererseits zeigten sich in subjektiven Praktiken auch Bewegungen hin zum identitären Unbestimmt-Werden, und zwar dann, wenn beispielsweise Lila sich nicht auf der öffentlichen Bühne zeigt, um keine identitäre Zuweisung als trans* Person zu erhalten, und ihre Identität in der Öffentlichkeit unbestimmt halten will. Zugleich nimmt sie im Alltag oder im queeren Raum die geschlechtliche, sexuelle und identitäre Unbestimmtheit in Form eines geschlechtlichen Dazwischens ein, wenn sie verweigert, sich auf eine Seite der hegemonialen Dualismen zu positionieren. Dieses Dazwischen (als das Andere) wird schließlich selbst zur Identität. Dies stellt eine weitere Dimension von Unbestimmtheit im queeren Raum dar, denn Praktiken der Betonung des *being different* (wie von Lila) lese ich als Prozess des Bestimmt-Werdens durch das Anstreben von Unbestimmtheit, denn die Verweigerung bereitstehender Kategorien wird zur Bestimmung des Selbst. In queeren Räumen stellt diese Bestimmung jedoch keine identitäre Unbestimmtheit dar, denn heute lässt sich dieses Dazwischen kategorisch und namentlich

fassen mit identitären Begriffen wie nicht-binär, non binary, enby, genderqueer, genderfluid, trans* etc. Die identitäre Unbestimmtheit stellt sich dann dar als geschlechtliche VerUneindeutigung. Unbestimmt bleibt das Subjekt dennoch im hegemonialen Diskurs aufgrund der fehlenden Repräsentanz und fehlenden Teilhabe in der öffentlichen Arena, d.h. im Nicht-intelligibel-Sein der Subjekte. Was im hegemonialen Raum keinen Namen hat, kann unter Umständen im queeren Raum benannt werden, was wiederum Effekte auf den hegemonialen Diskurs haben kann. Dies zeigt, dass identitäre Unbestimmtheit kontextuell verschieden ist.

Subjektive Praktiken von Un_Bestimmtheit sind folglich als Prozess des Bestimmt- oder Unbestimmt-Werdens der Subjekte zu verstehen. Wenn sie sich im nicht-hegemonialen bzw. queeren Raum bestimmen lassen, können sie zugleich im hegemonialen Raum unbestimmt bleiben und vice versa. Dass Praktiken von Un_Bestimmtheit zwischen Bestimmt- und Unbestimmt-Werden oszillieren, zeigte sich auch deutlich in der Betrachtung von Praktiken der Disidentifikation, des Pragmatismus und von Netzwerkpraktiken, die mit Sichtbarkeit und Unsichtbarkeit arbeiten und Sicherheit oder Teilhabe herstellen. Das spezifische Prekärsein drückt sich dann nicht in identitärer Unbenennbarkeit aus, sondern wird als benannte Identität im hegemonialen Diskurs ausgeschlossen und dient als anderes, als konstitutives Außen, zur Begründung der Bedrohung körperlicher Unversehrtheit und möglicher Diskriminierung. Praktiken von Un_Bestimmtheit gehen mit diesem Ausgeschlossen-Werden um. Handlungsfähigkeit konstituiert sich in den betrachteten Praktiken nicht nur in der Verhandlung der sozio-ontologischen Un_Bestimmtheit, sondern auch im Streben zur Bestimmtheit, die nie fixiert werden kann. Das Dazwischen erfährt nur im queeren Raum eine Bestimmung. In diesem Sinne lässt sich Un_Bestimmtheit auch als Instabilität fassen. Sie birgt eine Fülle von Möglichkeiten.

Die Betrachtung von subjektiven und kollektiven Praktiken von Un_Bestimmtheit zeigte folglich, dass der Begriff der Praktiken von Un_Bestimmtheit sich nicht nur auf identitäre Un_Bestimmtheit festlegen lässt, da diese Praktiken das Prekärsein und Prekarität verhandeln, was weit über Identität hinausgeht. Zudem trat insbesondere in der Untersuchung der kollektiven Praktiken von Un_Bestimmtheit hervor, was sich bereits in der Analyse der Netzwerkpraktiken angedeutet hatte: Durch diese Praktiken wird auch die Verfasstheit von queeren Räumen verhandelt. Queere Räume wollen ein Ort sein für all diejenigen, die im hegemonialen Diskurs nicht intelligibel sind. Nicht selten geht eine nicht-intelligible Subjektposition mit spezifischer Prekarität einher. Mit der Herstellung von Sichtbarkeit, Sicherheit und Teilhabe scheinen die Teilhabenden dieser Räume nicht nur ihr spezifisches Prekärsein zu verhandeln, sie wehren sich auch gegen diese Prekarität. Queere Räume wollen Schutzräume sein. Kollektive Praktiken, das *Queering Space*, *Queering Economies*, die Produktion der Safer Spaces und auch affektive Praktiken tragen dem Prekärsein und der Prekarität der Subjekte Rechnung. Subjektive wie kollektive Praktiken stellen queere Räume als spezifische her – mit ihren eigenen Regeln, mit scene-interner Sprache, Symbolen, Normen etc. Hierbei handelt es sich um ein stetes Bestimmt-Werden, das jedoch immer wieder neu verhandelt werden muss und keine Schließung erfährt.

Queere Räume weisen eine inhärente sozio-ontologische Un_Bestimmtheit auf, denn der Versuch nach Grenzziehungen durch ein scene-internes Normensystem pro-

duziert auch das, wogegen sich diese Normen richten: Hierarchisierungen, Ordnung und Ausschlüsse. Queere Räume haben es sich zur Aufgabe gemacht, für spezifische Subjekte nicht ausschließend zu sein, jedoch konstituieren sie sich über Grenzziehungen, die nötig sind, um Schutzräume zu etablieren. In diesen Räumen wird eine Bestimmtheit gesucht, die Sichtbarkeit, Teilhabe und Sicherheit für diejenigen erlaubt, die sonst in der Unbestimmtheit des hegemonialen Diskurses leben. Die Bestimmtheit in queeren Räumen erscheint geprägt von scene-spezifischen Normen, die Sichtbarkeit, Teilhabe und Sicherheit garantieren wollen, dies jedoch niemals völlig tun können. Durch die beschriebenen kollektiven Praktiken von Un_Bestimmtheit, durch die Materialisierungen dieser Normen wie räumliche Anpassungen, spezifische Raumdesigns, Ausgestaltungen des Raumes, All-Gender-Toiletten; durch die Produktion spezifischer Atmosphären, die Sicherheit und Bestärkung vermitteln, wird versucht, eine materielle, normative und affektive Bestimmtheit zu schaffen, was auch temporär, situativ und örtlich begrenzt gelingen mag. Angestrebt wird eine Bestimmtheit, die zu hegemonialen Vorstellungen quer steht und aus Sicht des hegemonialen Diskurses als unbestimmt verstanden wird. Das Verhältnis von Peripherie und Zentrum wird im queeren Raum verkehrt, denn es soll bestimmt werden, was sonst unbestimmt ist. Dieser immerwährende nicht gelingende Versuch der Bestimmung lässt Gegendiskurse entstehen und stellt folglich eine Grenzziehung dar. Jedoch schafft jede Grenzziehung stets ein konstitutives Außen, was für den queeren Raum hegemoniale Vorstellungen wie Heteronormativität, Zweigeschlechtlichkeit, Rassifizierungen etc. darstellen und auch Ausschlüsse aus den eigenen Reihen wider den Basiskonsens beinhalten kann.

Auf die sozio-ontologische Un_Bestimmtheit im hegemonialen Diskurs, auf diesen gesellschaftlichen Ausschluss wird mit der Etablierung von Gegendiskursen und deren Materialisierung im queeren Raum reagiert. Die sozio-ontologische Un_Bestimmtheit kann darüber jedoch nicht gelöst werden, was Barad treffend fasst: »Diese Unbestimmtheit wird stets nur teilweise durch die Materialisierung bestimmter Phänomene gelöst: Bestimmtheit in ebendieser Verfasstheit eines Phänomens materiell dargestellt, ist immer mit konstitutiven Ausschlüssen (dessen, was unbestimmt bleiben muss) verbunden.« (Barad 2012: 21f.) Die Bestimmtheit über das konstitutive Außen wird und muss in queeren Räumen regelmäßig neu ausgehandelt werden – sie ist nie fix – nicht nur aufgrund des geteilten Basiskonsenses, der Fluidität queerer Szenen, der affektiven und strukturellen Vermittlung von Ausschluss, Unsicherheit und Unsichtbarkeit – denn diese Grenzziehungen widersprechen dem Basiskonsens –, sondern auch, da (Gegen-)Diskurse nicht fixierbar und stets in Bewegung sind. Queere Räume suchen vielleicht eine diskursive Bestimmtheit in eigenen normativen Vorgaben, doch dass es sich um ein nicht endendes Unterfangen handelt, ist ihnen inhärent. Damit sind queere Räume immer bestimmt und unbestimmt zugleich, offen für eine Vielheit von Möglichkeiten und doch auch geschlossen für alle, die der scene-internen Normativität nicht folgen.

7.3.2 Zwei Antworten

Am Anfang dieser Arbeit wurden zwei Thesen aufgestellt, die nur zum Teil bestätigt werden können. Die **erste These** ging davon aus, dass sich Handlungsfähigkeit in queeren Räumen nicht über ein identitäres Wir herstellt, da ein solches Wir von Teilhabenden der

betrachteten queeren Räume abgelehnt wird. Die Analyse zeigte, dass Identität eine sehr wichtige Rolle in der Produktion von Handlungsfähigkeit spielt, und zwar in der gefühlten wie auch der kollektiven Form. In subjektiven Praktiken von Un_Bestimmtheit wird vor allem Sichtbarkeit verhandelt, indem Fehlanrufungen umgearbeitet werden oder indem damit taktiert wird. Die entstehenden Taktiken stellen Arbeit an und mit Identität dar. Dabei handelt es sich um individuelle Lösungen, worüber die Identität singularer Subjekte hergestellt wird und nicht ein identitäres Wir. Gefühlte Handlungsfähigkeit ist damit nicht von Identität zu trennen.

In kollektiven Praktiken von Un_Bestimmtheit stellt sich die Arbeit an und mit Identität anders dar, auch wenn durch diese Praktiken die Verfasstheit der Räume hervorgebracht wird. Nicht auf ein gemeinsames Wir wird sich in den betrachteten Räumen berufen, sondern es wird ein geteilter Basiskonsens imaginiert, der zur Handlungsmaxime wird, diese Räume normativ durchdringt und affektiv vermittelt wird. Der Basiskonsens stellt sich jedoch auf mehrfache Weise widersprüchlich dar. Es wird sich explizit abgegrenzt von einer gemeinsamen queeren Identität mit dem Verweis auf queer als Nicht-Identität. Diese Abgrenzung, die Kritik an einer gemeinsamen Identität, wird schließlich selbst zur Gemeinsamkeit erhoben. Die Kritik an einem identitären Wir wird vorausgesetzt, um an diesen Räumen teilzuhaben. Die Nicht-Identität wird zur gemeinsamen Identität, die folglich eine Identifizierung mit der Verneinung einer geteilten Identität darstellt. Letztendlich handelt es sich um eine Identifizierung nicht mit einem Kollektivkörper an sich, sondern mit dem geteilten Basiskonsens, der diesen kollektiven Körper organisiert. Das Ergebnis für die Teilhabenden ist ein gespaltener Bezug zum Wir, was sich in der Verwendung eines sprachlichen Wirs äußert – bei gleichzeitiger Hervorhebung der Unterschiedlichkeit innerhalb dieses Wirs bzw. Abgrenzung von der Vorstellung eines Kollektivs. Obwohl sich gegen eine gemeinsame Identität ausgesprochen wird, entsteht schließlich dennoch ein Kollektivkörper. Mit dem dieser Arbeit zugrundeliegenden Verständnis eines seriellen Kollektivs nach Young (1994) findet sich in queeren Räumen ein Kollektiv, denn es wird den gleichen Forderungen gefolgt und entlang dieser Forderungen richten die Teilhabenden ihre Praktiken aus. Diese Forderungen sind sich in den betrachteten Räumen normativ und können affektiv vermittelt auch ideologisch wirken. Daraus lässt sich verallgemeinernd ableiten, dass die Basis für Kollektivität keine explizit kohärente kollektive Identität benötigt. Vielmehr wird sie in queeren Räumen über die Oszillation zwischen Identität und Nicht-Identität hergestellt, über die Infragestellung einer kollektiven Identität also. Letztendlich wird diese Infragestellung zur gemeinsamen Identität. Diese Infragestellung stellt ebenso einen kollektiven Moment her und produziert ein Wir, auch wenn dieses Wir mit unterschiedlichen Identitäten gefüllt ist.

Die **zweite These** ging davon aus, dass Handlungsfähigkeit über die verbindenden Effekte von Affekten entsteht. Auch dieser These kann nur teilweise zugestimmt werden. Die Betrachtung von kollektiven Praktiken von Un_Bestimmtheit zeigte, dass in queeren Räumen durch diese Praktiken spezifische Affekte und Atmosphären hergestellt werden (z.B. die Atmosphäre von Intimität und Sicherheit), die Praktiken verbinden und zur Ausführung von ähnlichen Praktiken führen können. Vor allem ist es der imaginierte Basiskonsens, der die alles durchdringende Logik dieser Räume darstellt und der sich auch in diesen Affekten (re-)produziert. Darüber hinaus können aber auch

repressive Atmosphären entstehen, was auf die Forcierung des Basiskonsenses, auf spezifische Praktiken der Sicherstellung der Einhaltung desselben und auf damit einhergehende Aushandlungen zurückgeführt werden konnte. Solche repressiven Atmosphären können auch dazu führen, dass sich die Teilhabenden solcher Räume dort gerade nicht mehr sicher und wohl fühlen und sich Praktiken abstoßen statt verbinden. Affekte stellen sich vor diesem Hintergrund als ambivalent dar. Sie haben durchaus eine verkollektivierende Funktion in queeren Räumen, denn Atmosphären können Gefühle von Zugehörigkeit verstärken, aber sie können auch dazu führen, dass sich Organisationsstrukturen auflösen. Auch wenn solche temporären Auflösungen und Abstoßungen von Praktiken transformatives Potenzial haben und folglich Handlungsfähigkeit mit transformativem Potenzial entsteht, handelt es sich hierbei zunächst nicht um die Form der kollektiven Handlungsfähigkeit. Werden solche Abstoßungen in Frage gestellt, kommt es nicht selten zu Aushandlungen, die sich für die betrachteten queeren Räume als intrinsische Konstitutionsbedingung darstellen, da die Raumverfasstheit auf den Zielen von Sicherheit, Sichtbarkeit und Teilhabe gründet. Ausschluss und Hierarchisierungen, seien sie auch affektiv vermittelt und dem Basiskonsens entgegenlaufend, strukturieren diese Räume, auch wenn sich in diesen Räumen gegen solche Ordnungen ausgesprochen wird. Beispielsweise wird es in den betrachteten Räumen versäumt, sich mit Altersdiskriminierung auseinanderzusetzen (es ließ sich kaum jemand über 45 Jahren finden). Auch inter* Personen scheinen im queeren Raum kaum sichtbar zu sein (es ließen sich keine inter* Personen für mein Interviewsample finden) (siehe hierzu auch Gregor 2017). Aus meiner Analyse lässt sich folgern, dass Affekte transformatives Potenzial haben, doch weder sind sie allein das Verbindungsstück für kollektive Prozesse in queeren Räumen, noch zeitigen sie Wirkung in nur eine Richtung. Für die betrachteten Räume hat sich gezeigt, dass vor allem eine spezifische Atmosphäre von Sicherheit und Bestärkung kollektive Handlungsfähigkeit ermöglicht.

Queere Räume ermöglichen es, dass sich nicht in die hegemonialen Normen passende Subjekte, die sich in der Zone der Unbewohnbarkeit befinden, im Sinne eigener Vorstellungen erschaffen und auch in öffentlichen Räumen sicherer bewegen können. Diese Räume können als *Halbinseln gegen den Strom*¹⁶ verstanden werden, denn sie stellen eine Antwort dar auf die Erkenntnis einer ganz spezifischen Verwundbarkeit. Und dies tun die betrachteten Räume, indem sie eigene Selbstverständlichkeiten und szenespezifische Normen produzieren. Wie sich gezeigt hat, geht es in den queeren Räumen um weit mehr als die Erweiterung von Lebensmöglichkeiten für sich als queer verstehende Subjekte. Denn diese Räume stellen sich quer zu verschiedenen hegemonialen Herrschafts- und Diskriminierungsmechanismen – nicht nur bezüglich Sexualität und Geschlecht. Sie versuchen für all diejenigen Raum zu sein, die geringere Teilhabechancen an anderen oder öffentlichen Räumen haben und den imaginierten Basiskonsens teilen und produzieren damit Gegendiskurse, die bereit sind, hegemoniale Vorstellungen ins Wanken zu bringen.

16 Friederike Habermann betitelt kollektive Räume mit eigenen Verwertungslogiken, die Netzwerke und Praktiken entwickeln, wie etwa Netzwerke und Initiativen zur Selbstversorgung als »Halbinseln gegen den Strom« (2009). An diese Vorstellung möchte ich gerne anschließen.

Die vorliegende Arbeit ging mit einem abstrakten, performativen und relationalen Verständnis von Handlungsfähigkeit nach Butler und Barad ins Feld. Die Befragung von Praktiken, die sich in subjektive, kollektive und affektive unterteilen ließen, blieb jedoch keinesfalls abstrakt. Vielmehr zeigte ich, wie in diesen spezifischen Praktiken Handlungsfähigkeit entsteht und wie sie sich darüber hinaus in einem konkreten Feld spezifizieren lässt. Die Differenzierung von gefühlten und kollektiven Handlungsfähigkeiten, die miteinander interferieren können, ermöglicht es, Handlungsfähigkeit als gefühlten Manövrierbereich zu denken, und zwar auch jenseits eines autonomen Subjekts. Zugleich lassen sich mit dieser Konzeptionierung von Handlungsfähigkeit kollektive Prozesse beschreiben, die auch ohne eine gemeinsame, geteilte Identität entstehen, sondern einer gemeinsamen Logik folgen. Beide Formen von Handlungsfähigkeit wurden für eine präzisere Analyse getrennt voneinander betrachtet. Die Materialanalyse zeigte jedoch, dass beide Formen zugleich auftreten und sich gegenseitig verstärken können. Subjekt und Struktur finden sich in diesem Verständnis von Handlungsfähigkeit als ein in sich bedingendes Verhältnis. In der Betrachtung von Praktiken von Un_Bestimmtheit in queeren Räumen zeigte sich dieses Verhältnis darin, dass diese Praktiken weit mehr verhandeln als Geschlecht und Identität, denn sie verhandeln Prekärsein und Prekariät und stellen sich gegen soziale Ungleichheit, indem sie Sichtbarkeit, Sicherheit und Teilhabe anstreben.

Glossar

Begriffe

* **Asterisk:** Das Sternchen hinter Begriffen und Abkürzungen repräsentiert die begriffliche und identitäre Vielfalt der bezeichneten Phänomene. Der Asterisk fungiert hierbei (wie in Programmiersprachen üblich) als Platzhalter für unterschiedliche Selbstbezeichnungen.

ableisiert/disableiert: Personen ohne Be_Hinderung sind ableisiert [von engl. to be abled/disabled]. Der Unterstrich verweist darauf, dass Barrieren in der Umwelt zur Behinderung von Personen führen. Damit stellt der Begriff nicht die Behinderung als Spezifikum heraus, sondern lenkt den Blick auf die Norm, richtet sich gegen die Pathologisierung von Be_Hinderung und versteht Be_Hinderung stattdessen als gesellschaftlichen Prozess, der Menschen an der Teilhabe behindert (vgl. AG feministisch Sprachhandeln 2014: 7, Ballaschk u.a. 2012). »Ableismus ist das strukturelle Diskriminierungsverhältnis, das Nicht/beHinderung bzw. Dis/Ableisierung konstruiert. Personen, die in einer Gesellschaft nicht-behindert sind, sind ableisiert.« (AG Feministisch Sprachhandeln (2014)).

Cis/cisgeschlechtlich: [lateinisches Präfix für *diesseits*] auch cis Frau oder cis Mann: Bezeichnet Menschen, die in dem ihnen bei der Geburt zugeschriebenen Geschlecht leben. Dieser Begriff stellt eine Kritik der Pathologisierung von trans* Menschen dar, wehrt sich insbesondere gegen Bezeichnungen von Trans* als ›nicht normal‹ und stellt stattdessen die Norm der Zweigeschlechtlichkeit infrage. Der Begriff ›cis‹ wird dem trans* Begriff als Gegenbegriff zur Seite gestellt. ›Trans‹ ist lateinisches Präfix für *jenseits*.

Drag: Dieser Begriff findet in der Szene vor allem Verwendung für Cross-Dressing, aber auch für extravagante Kleidung, die Elemente vergeschlechtlichter Kleidung unterschiedlicher Geschlechter mischt. *Kinging* meint die Geschlechtsperformanz des Männlichen durch Menschen, welchen bei der Geburt das weibliche Geschlecht zugewiesen wurde. *Queening* meint entsprechend die weibliche Geschlechtsperformanz etc. (z.B. Dragqueen). Die Geschlechtsdarstellung wird beim Draging durch Kleidung, Make Up, symbolträchtige Accessoires etc. unterstützt.

Endo/endogeschlechtlich/dyadisch: bezeichnet Menschen, die nicht inter* sind, d.h. deren körperliche Merkmale den Normvorstellungen des medizinischen Diskurses der Zweigeschlechtlichkeit entsprechen. Die Begriffe entstanden im Kontext von inter* Bewegungen, um diese Normvorstellungen zu benennen und infrage zu stellen. Siehe hierzu auch das Glossar der Trans-Inter-Beratungsstelle der Münchner Aids-Hilfe h [ttps://www.trans-inter-beratungsstelle.de/de/begriffserklaerungen.html](https://www.trans-inter-beratungsstelle.de/de/begriffserklaerungen.html) (Zugriff 10. 09.21).

FLT, FLT*, FLTI*, FLINT*, FLT*, FLIT*, FLINTA*: Diese Buchstabenfolgen werden in queeren Räumen in unterschiedlicher Reihenfolge kombiniert und stehen für Frauen, Lesben, Trans*, nicht-binär-geschlechtlich, Inter*, Agender und schließt vor allem cis Männer aus. Das Sternchen steht für weitere Identitäten bzw. solche, die sich nicht einordnen lassen.

LSBTIQ*: Diese Buchstabenfolge wird in queeren Räumen in unterschiedlicher Reihenfolge kombiniert und steht für lesbisch, schwul, bi, trans*, inter*, queer.

Fummel: Laut *Duden online* steht Fummel für ein Kleidungsstück, das oftmals aus billigem Stoff hergestellt ist (abwertend) (vgl. Duden 2022). Der Begriff ›Fummel‹ findet vor allem im Kontext von Drag, Camp und nicht-binären Geschlechtsdarstellungen Anwendung und hat in den betrachteten queeren Szenen eine ausgeprägte positive Konnotation. An diesem Begriff zeigt sich die stattfindende Umwertung von abwertendem Vokabular hin zu positiven Selbstbezeichnungen, in diesem Fall beispielsweise abzulesen in Aussagen wie »boa, ist das ein heißer Fummel« oder »da hab' ich meinen neuen Fummel angezogen.«

inter*: ›Inter*‹ steht als Überbegriff für intersexuelle, intergeschlechtliche Menschen, Intersex etc. Je nach Kontext unterscheidet sich die Nutzung solcher Begriffe (z. B. findet im englischsprachigen Diskurs ›Intersex‹ Verwendung, während im deutschsprachigen ›Intergeschlechtlichkeit‹ verbreiteter ist. Das Sternchen steht für das Spektrum verschiedener Identitäten und Verständnisse. (Vgl. Gregor 2015: 18; vgl. Mader u. a. 2021: 8)

trans*: Ich verwende die Schreibweisen trans* und inter* (mit Sternchen), um hier das Spektrum verschiedener geschlechtlicher Transformationsprozesse beziehungsweise (Un-)Eindeutigkeit abzubilden (vgl. Ommert 2016: 36). Unter trans* können diverse Begriffe wie transgender, transgeschlechtlich, transsexuell, transident, Transvestit_in und manchmal auch Dragkings and Queens etc. gefasst werden. Siehe hierzu auch die Website des Vereins TransInterQueer e.V. <http://www.transinterqueer.org/ueber-triq/begriffsklarung/> (Zugriff 27.04.21). Den Begriff trans* sehe ich hierbei als Überbegriff, der verschiedene Identitäten fasst und nicht fix ist. Hierbei schließe ich mich David Valentine (2007) an. Er arbeitet zwar noch mit dem Begriff ›Transgender‹, jedoch bezieht er sich auch auf (US-)Diskurse der 1990er Jahre. Trans* kann als Weiterentwicklung dieses Diskurses gesehen werden. Ende der 2010er Jahre findet zudem eine begriffliche Abspaltung der nicht-binären Identität statt, so dass gehäuft auch von trans* und nb/enby (nicht-binär/non binary) gesprochen wird. Dennoch beziehe ich mich auf Valentines

Verständnis, insbesondere da er der heutigen Diskussion durchaus mit seinem Verweis auf die Historizität, Kontextgebundenheit und soziale Konstruiertheit dieses Begriffs vorausgreift, indem er nachzeichnet, wie unterschiedlich dieser Begriff gefüllt wird (vgl. Valentine 2007: 37ff.).

Transition: Der Begriff ›Transition‹ umfasst eine Vielzahl von möglichen Veränderungen der Geschlechtsidentität und/oder des bei der Geburt zugewiesenen Geschlechts.

Lookismus, lookistisch: Diskriminierung, Stereotypisierung. Verurteilung und Stigmatisierung aufgrund des Aussehens. Lookistisches Verhalten geht davon aus, dass das Aussehen den Wert oder Kompetenzen einer Person bestimmt. Lookismus versteht Schönheit nicht als gesellschaftliches, historisches Produkt und Norm und benachteiligt Menschen aufgrund ihres Aussehens. Besonders betroffen von Lookismus sind Menschen, die gesellschaftlichen Attraktivitätsnormen wenig oder nicht entsprechen.

Passing: [von engl. *to pass*] Passing im Bezug auf Gender bezeichnet die gewünschte geschlechtliche Einordnung einer Person durch andere. Beispielsweise kann bei einer Person von einem weiblichen Passing gesprochen werden, wenn sie als weiblich wahrgenommen wird, obwohl ihr bei der Geburt das männliche Geschlecht zugeschrieben wurde.

PoC, People of Color, BIPOC, WoC, Queers of Color, Trans* of Color: Der Begriff ›People of Color‹ wurde als anti-rassistische Selbstbezeichnung entwickelt und zum politischen Kampfbegriff, »der rassistisch marginalisierte Communities und ihre Mitglieder über die Grenzen ihrer ›eigenen‹, ethnischen, nationalen, kulturellen und religiösen Gruppenzugehörigkeiten mobilisiert und miteinander verbindet.« Er richtet sich »an alle Mitglieder rassifizierter und unterdrückter Communities« (Hä 2009). Der Begriff findet hier auch in der Variation Women of Color, Trans* of Color, Feminists of Color, Queers of Color und Körper of Color Verwendung und nimmt damit spezifischeren Bezug auf Frauen*, Queers, Trans* und Körper. Als Sammelbegriff verwende ich die Abkürzung BIPOC, was Schwarze, Indigene und People of Color umfasst. Dieser Sammelbegriff ist aus dem Feld entlehnt. Siehe hierzu auch das Vorwort und die konzeptionellen Überlegungen im Sammelband Eggers u.a. (2017).

Queercore: kann als eine Verbindung von Punk Rock, DIY-Kultur (*Do-it-yourself*) und queeren Politiken verstanden werden (vgl. DeChain 1997: 8). Siehe ausführlich zu Queercore Nault (2013, 2018).

Schwarze Menschen: Ich übernehme die Selbstbezeichnung ›Schwarzer Menschen‹ und schreibe diesen Begriff groß (vgl. Sow 2008; Kilomba 2008; Eggers u.a. 2017). Explizit möchte ich darauf hinweisen, dass das Konzept ›Rasse‹ eine soziale Konstruktion ist. Um jedoch Ungleichheiten benennen und bekämpfen zu können, ist die Verwendung solcher Strukturkategorien nötig. Siehe auch den Glossareintrag zu ›weiße‹ Menschen. Besonders um herauszustellen, dass Schwarze und weiße Menschen in einer sich weiße

definierenden Gesellschaft unterschiedliche Erfahrungen machen, verwende ich diese Differenz.

weiße Menschen: *Weiß* ist eine soziale Konstruktion (wie auch Schwarz). Da *Weiß*-Sein in einer sich als *weiß* definierenden Gesellschaft unsichtbar ist, wird es zur Markierung dessen im Folgenden kursiv geschrieben. Besonders um herauszustellen, dass Schwarze und *weiße* Menschen in einer sich *weiß* definierenden Gesellschaft unterschiedliche Erfahrungen machen, verwende ich diese Differenz (vgl. Sow 2008; Kilomba 2008; Eggers u. a. 2017). Siehe auch den Glossareintrag zu Schwarze Menschen.

Orte

Diese Auflistung umfasst die Orte, die in Interviews benannt wurden. Sie tragen zum Teil das Label ›queer‹, bieten Raum für queere Veranstaltungen oder werden regelmäßig von Menschen, die sich als queer verstehen, frequentiert und genießen daher einen gewissen Bekanntheitsgrad innerhalb queerer Szenen in Berlin.

Aquarium:	barrierearme Räume für Begegnung, Austausch, Vernetzung und gemeinsames Arbeiten
AHA:	Plattform für Kultur und Engagement in der queeren Subkultur (z. B. Veranstaltungen wie die Sexdeluxe, eine queere Sexparty)
Ankerklause:	Café und Kneipe, nicht queer gelabelt, aber wird von Queers frequentiert
Ballhaus Naunynstraße:	postmigrantisches Theater, nicht queer gelabelt, wird von Queers frequentiert; veranstaltet auch queere Partys
BeiRuth:	Veranstaltungsort mit Proberäumen, dort finden selten kleine queere Konzerte statt
Berghain:	Club, trägt kein queeres Label, hat Darkrooms und schwule Veranstaltungen
Bethanien/New York:	ein Flügel des ehemaligen Krankenhauses teilt sich in Wohnbereich und öffentlichen Veranstaltungsbereich/Galerie
Café Kotti:	Café über den Torbögen am Kottbusser Tor; nicht als queer gelabelt, aber wird von Queers frequentiert
Café Morgenrot:	Bar und Café im Kollektivbetrieb, verstehen sich als emanzipatorisch
Café Kralle:	Bar im Erdgeschoss eines Hausprojekts mit unregelmäßigen queer-feministischen Veranstaltungen
Club Culture House:	Sexclub mit schwulen oder queeren Partys
Erreichbar:	Bar in einem Hausprojekt mit regelmäßig stattfindender FLT*-Karaoke und anderen Veranstaltungen wie Konzerten (z. B. Queercore/Hardcore)

f.a.q.:	queer-feministischer Infoladen mit unregelmäßig stattfindenden Veranstaltungen (z.B. Workshops, Lesungen, Stammtischen), versteht sich als feministisch, antisexistisch und queer
H48:	Projektraum in einem Hausprojekt, veranstaltet z.B. <i>DamenbartT</i> , einen Frauen-Lesben-Trans-Cocktail-Tresen
Kanal:	auch: <i>radical queer wagonplace kanal</i> , ehemals <i>Schwarzer Kanal</i> , queerer Wagenplatz
Karpfenteich, Wagenplatz/KTS 13:	queerer Wagenplatz, veranstaltet unregelmäßig Brunch oder Konzerte
K-Fetisch:	Café, nicht queer gelabelt, Kollektivbetrieb, verstehen sich als feministisch und antirassistisch
Köpi/Köpi-Keller:	Veranstaltungsraum in einem Hausprojekt, nicht queer gelabelt, aber unregelmäßig stattfindende queere Veranstaltungen wie Rattenbar
Liebig 34:	queeres FLT*-Hausprojekt in Friedrichshain mit Veranstaltungsraum/Bar im Erdgeschoss, unregelmäßig stattfindende queere Veranstaltungen (wurde geräumt am 9.10.20)
Lohmühle:	Wagenplatz, nicht queer gelabelt, wird aber von Queers frequentiert
Möbel Olfe:	queere Kneipe am Kottbusser Tor
Other Nature:	alternativer Sexladen, verstehen sich als queer orientiert, veranstaltet queere Workshops
Raumerweiterungshalle:	nicht queer gelabelt, wird aber vor allem von queeren Personen organisiert; Veranstaltungen ziehen vor allem queeres Publikum an
Roses:	schwul-lesbische/queere Bar auf der Oranienstraße
SchwuZ:	queerer Club (vermutlich der bekannteste queere Club in Berlin, hat v.a. schwule Geschichte und ist heute dezidiert queer)
SilverFuture:	queere Bar mit gelegentlichen Veranstaltungen in Nord-Neukölln
SO36:	Veranstaltungsort auf der Oranienstraße, spricht sich gegen jede Form von sexistischen, rassistischen oder homophoben Äußerungen oder Handlungen aus
Südblock:	queerer Veranstaltungsraum am Kottbusser Tor, Biergarten, Bar und Club
Tante Horst:	queere Bar, Kollektivbetrieb, zeitweise betrieben von queeren BIPOC
Tristeza:	Bar, Kollektivbetrieb, bietet explizite FLINTA*-Abende an

- TriQ:** TransInterQueer e.V., Verein zur Beratung und Unterstützung von Trans* und Inter*, die Räumlichkeiten des Vereins waren zur Zeit der Erhebung zugleich Veranstaltungsort, ehemals in der Glogauerstraße in Kreuzberg
- Tuntenhaus:** überwiegend schwules Hausprojekt in Prenzlauer Berg, veranstaltet regelmäßig das Tuntenhaushof-fest im Hof und den Kellergewölben, das zu den bekanntesten queeren Partys der Stadt gezählt werden kann

Veranstaltungen

Es folgt eine Auflistung der erwähnten queeren Veranstaltungen.

- CutieBIPOC-Festival:** durchgeführt von und richtet sich an Queer, Trans*, Inter*, die sich als Black, Indigenous und People of Color positionieren; Workshops und Vernetzung
- Entzaubert:** ehemals jährlich stattfindendes queeres Filmfestival, Plattform für Filme, Dokumentationen und andere visuelle Projekte, die sich nicht kommerziell verorten
- EmpowerAir Festival 2018:** fand im August 2018 in Kreuzberg statt und versteht sich als queeres, nachhaltig-technisches Festival mit Performances, Musik und Digitaler Kunst
- Friendsfest:** ist das queer-feministische Nachfolgeprojekt des Ladyfests in Berlin; es zeichnet sich vor allem durch Workshops und Konzerte aus
- Gegen:** queere Technoparty in den Räumen des Kit-Kat Clubs
- Gut am Montag:** einmal im Monat stattfindender Tresen in der Möbel Olfe, um Geld zu sammeln für politische Belange (z.B. für OP einer trans* Person, Unterstützung von Geflüchteten)
- Homopatik:** schwule Technoparty im Techno-Club//:about blank
- Hot Topic im SchwuZ:** monatlich stattfindende queere Party im *SchwuZ*
- Mash Up Party – Multigender, Multiworld:** unregelmäßig stattfindende queere Party an wechselnden Orten

Mint:	regelmäßig stattfindende (alle zwei Monate) lesbisch-queere Technoparty an wechselnden Veranstaltungsorten
Pornfilmfestival:	jährlich stattfindendes queer-feministisches Festival
Rattenbar:	queere Party, findet an wechselnden Orten statt wie im Köpi-Keller, im Tuntenhaus, Subversiv, Supamolly
quEAR! – The Transtonal Ear Festival:	fand 2011, 2013, 2015 und 2018 statt; queeres Audio-Festival mit Hörspielen, Sound-installationen, Audio-Performances und Workshops
Tuntenhaushoffest:	queere Party mit Performances im Tuntenhaus (schwules Hausprojekt)
Wigstöckel – transgender united:	einmal im Jahr im SO36 stattfindende Show mit Trans*, Genderqueers, Inbetweens und Drag-Performances, mit anschließender Party

Literaturverzeichnis

- Adams, Andrea (2013): Psychopathologie und »Rasse«. Verhandlungen »rassischer« Differenz in der Erforschung psychischer Leiden (1890–1933), Bielefeld: transcript
- Adey, Peter (2014): Security atmospheres or the crystallisation of worlds, in: *Society and Space* 32: 834–851
- AG Feministisch Sprachhandeln (2014): Was tun? Sprachhandeln – aber wie? W_Ortungen statt Tatenlosigkeit, Glossar, <http://feministisch-sprachhandeln.org/glossar/>, sowie die ganze Broschüre: https://feministisch-sprachhandeln.org/wp-content/uploads/2014/03/onlineversion_sprachleitfaden_hu-berlin_2014_ag-feministisch-sprachhandeln.pdf, Zugriff 26.04.21
- Ahmed, Sara (2010): Happy Objects. In: Seigworth, Gregory/Gregg, Melissa (Hg.): *The Affect Theory Reader*, Durham/London: Duke University Press, S. 29–51
- Ahmed, Sara (2010a): *The Promise of Happiness*, New York: Duke University Press
- Ahmed, Sara (2011): Creating disturbance. Feminism, happiness and affective difference, in: Marianne Lijeström, Susanna Paasonen (ed.): *Working with Affect in Feminist Readings. Disturbing differences*, London/New York: Routledge, S. 31–44
- Ahmed, Sara (2014) [2004]: *The Cultural Politics of Emotion*, Edinburgh: Edinburgh University Press
- Ahmed, Sara (2014): Kollektive Gefühle oder die Eindrücke, die andere hinterlassen, in: Angelika Baier, Christa Binswanger, Jana Häberlein, Yv. Eveline Nay, Andrea Zimmermann (Hg_innen): *Affekt und Geschlecht. Eine einführende Anthologie*, Wien: Zaglossus, S. 183–214
- AK moB (2011): Aus.schluss. Barrierefrei veranstalten, www.ak-mob.org/category/broschuere-barrierefrei-veranstalten/ (Zugriff 26.04.21)
- Alcoff, Linda Martín (2006): *Visible Identities. Race, Gender, and the Self*, New York: Oxford University Press
- Alkemeyer, Thomas; Paula-Irene Villa (2010): Somatischer Eigensinn. Kritische Anmerkungen zu Diskurs- und Gouvernementalitätsforschung aus subjektivationstheoretischer und praxeologischer Perspektive, in: Johannes Angermüller, Silke von Dyk (Hg.): *Diskursanalyse meets Gouvernementalitätsforschung. Perspektiven auf das Verhältnis von Subjekt, Sprache, Macht und Wissen*, Frankfurt/New York: Campus Verlag

- Althusser, Louis (1977): *Ideologie und ideologische Staatsapparate. Aufsätze zur marxistischen Theorie*, Hamburg: VSA, S. 108–168
- Aleksander, Karin; Sophia Ermert; Gabriele Jähner; Ina Kerner; Marianne Kriszjo; Eva von Redecker (2013): *Feminismus, Subjektkritik und Kollektivität, Eine Einleitung*, in: *Kollektivität nach der Subjektkritik. Geschlechtertheoretische Positionierungen*, Bielefeld: transcript, S. 9–28
- Anderson, Benedict (1991): *Imagined Communities, reflections on the origin on the spread of nationalism*, London: Verso
- Anderson, Benedict (1996): *Die Erfindung der Nation: zur Karriere eines folgenreichen Konzepts*, Frankfurt a.M.: Campus Verlag
- Anderson, Ben (2009): *Affective Atmospheres, Emotion*, in: *Space and Society* 2: 77–81
- Angerer, Marie-Luise (2007): *Vom Begehren nach dem Affekt*, Zürich/Berlin: Diaphanes
- Asante, Godfried (2018): »Where is home?« *Negotiating Comm(unity) and Un/Belonging Among Queer African Migrants on Facebook*, in: *borderland* 17: 1
- Austin, John L. (1972): *Zur Theorie der Sprechakte (How to do things with Words)*, Stuttgart: Reclam
- Baer, Susanne (2013): *Der problematische zum Kollektiv und ein Versuch, postkategorial zu denken*, in: Gabriele Jähner, Krain Aleksander, Marianne Kriszjo (Hg.): *Kollektivität nach der Subjektkritik. Geschlechtertheoretische Positionierungen*, Bielefeld: transcript, S. 47–68
- Ballaschk, Cindy; Maria Elsner; Claudia Johann; Elisabeth Weber; Ka Schmitz (2012): *machtWorte!*, Berlin: Jaja-Verlag
- Baier, Angelika; Christa Binswanger; Jana Häberlein; Yv Eveline Nay; Andrea Zimmermann (Hg_innen) (2014): *Affekt und Geschlecht. Eine einführende Anthologie*, Wien: Zaglossus
- Barad, Karen (2007): *Meeting the Universe Halfway. Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning*, Durham/London: Duke University Press.
- Barad, Karen (2012): *Was ist das Maß des Nichts? Unendlichkeit, Virtualität, Gerechtigkeit*, DOCUMENTA (13): 100 Notizen – 100 Gedanken, Nr. 099
- Barad, Karen (2012a) *Agentieller Realismus: über die Bedeutung materiell-diskursiver Praktiken*, Berlin: Suhrkamp
- Barad, Karen (2013): *Diffractionen: Differenzen, Kontingenzen und Verschränkungen von Gewicht*, in: Corinna Bath, Hanna Meißner, Stephan Trinkaus, Susanne Völker: *Geschlechter Interferenzen. Wissensformen – Subjektivierungsweisen – Materialisierungen*, Berlin: Lit, S. 27–67
- Barad, Karen (2015): *Verschränkungen*, Berlin: Merve
- Bargetz, Brigitte; Birgit Sauer (2010): *Politik, Emotionen und die Transformation des politischen. Eine feministisch-machtkritische Perspektive*, in: *Österreichische Zeitschrift für Politikwissenschaft (ÖZP)* 39 (2): 141–155
- Bargetz, Brigitte (2014): *Jenseits emotionaler Eindeutigkeiten. Überlegungen zu einer politischen Grammatik der Gefühle*, in: Angelika Baier, Christa Binswanger, Jana Häberlein, Yv Eveline Nay, Andrea Zimmermann (Hg_innen): *Affekt und Geschlecht. Eine einführende Anthologie*, Wien: Zaglossus, S. 117–136
- Bargetz, Brigitte (2020): *Die affektive Vermessung der Welt. Affektive Politiken*, Wiesbaden: Springer VS

- Bath, Corinna; Hanna Meißner; Stephan Trinkaus; Susanne Völker (2013): Einleitung, in: Dies.: Geschlechter Interferenzen. Wissensformen – Subjektivierungsweisen – Materialisierungen, Berlin: Lit, S. 7–25
- Bauer, Robin (2017): Donna Haraways Konzept der Situierten Wissen Wissensproduktion als verkörpert und verortet am Beispiel von Trans*Forschung, in: Josch Hoehne, Michael_a Koch (Hg.): Transfer und Interaktion. Wissenschaft und Aktivismus an den Grenzen heteronormativer Zweigeschlechtlichkeit, Oldenburg: BIS-Verlag der Carl von Ossietzky Universität Oldenburg, S. 23–42
- Beauvoir, Simone de (1999 [1949]): Das andere Geschlecht. Sitte und Sexus der Frau, Reinbeck bei Hamburg: Rowohlt Taschenbuch Verlag
- Becker, Howard 1974: Art as Collective Action, in: American Sociological Review 39 (6): 767–776
- Bell, Cathrine (1992): Ritual Theory, Ritual Practice, Oxford University Press
- Bell, David; Gill Valentine (1995). Introduction: Orientations, in: David Bell, Gill Valentine (Eds.), Mapping desire: Geographies of sexualities, London: Routledge, S. 1–27
- Benhabib, Seyla (1993): Feminismus und Postmoderne. Ein prekäres Bündnis, in: Seyla Benhabib, Judith Butler, Drucilla Cornell, Nancy Fraser: Der Streit um Differenz. Feminismus und Postmoderne in der Gegenwart, Frankfurt a.M.: Fischer Taschenbuch Verlag, S. 9–30
- Berlant, Lauren (1999): The Subject of True Feeling: Pain, Privacy, Politics, in: Austin Sarat, Thomas Kerns: Cultural Pluralism, Identity Politics and the Law, University of Michigan Press
- Berlant, Lauren (2011): Cruel Optimism, Durham/London: Duke University Press
- Berger, Peter; Thomas Luckmann (1969): Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit: eine Theorie der Wissenssoziologie, Frankfurt a.M.: Fischer
- Bergson, Henri (1991): Materie und Gedächtnis. Eine Abhandlung über die Beziehung zwischen Körper und Geist, Hamburg: Meiner
- Bernardy, Jörg; Hanna Klimpe (2017): Michel de Certeau: Kunst des Handelns, in: Frank Eckardt (Hg.): Schlüsselwerke der Stadtforschung, Wiesbaden: VS Springer, S. 173–188
- Berman, Marshall (1982): Modernity – Yesterday, Today and Tomorrow, in: Ders.: All That is Solid Melts into Air. The Experience of Modernity, Penguin
- Bhabha, Homi (1994): Location of Culture, London/New York: Routledge
- Blackman, Lisa (2011): Affect, Performance and Queer Subjectivities. Cultural Studies 25(2): 183–199
- Bilger, Wenzel (2012): Der postethnische Homosexuelle. Zur Identität »schwuler Deutschtürken«, Bielefeld: transcript
- Binder, Beate (2010): Mapping »Queer Berlin« – Queering space!?, in: Beate Binder, Moritz Ege, Anja Schwanhäufser, Jens Wietschorke (Hg.): Orte – Situationen – Atmosphären. Kulturanalytische Skizzen, Frankfurt/New York: Campus Verlag, S. 87–102
- Binder, Beate; Friedrich von Bose; Katrin Ebell; Sabine Hess; Anika Keinz (2013): Interventionen ethnographisch und gendertheoretisch. Eine Einleitung, in: ders. (Hg.): Eingreifen, Kritisieren, Verändern!? Interventionen ethnographisch und gendertheoretisch, Münster: Westfälisches Dampfboot

- Boatcă, Manuela; Sergia Costa (2010). Postkoloniale Soziologie: ein Programm, in: Julia Reuter, Paula-Irene Villa (Hg.): Postkoloniale Soziologie. Empirische Befunde. Theoretische Anschlüsse, politische Intervention, Bielefeld: transcript, S. 69–90
- Böhle, Fritz (2013): Handlungsfähigkeit mit Ungewissheit – Neue Herausforderungen und Ansätze für den Umgang mit Ungewissheit. Eine Betrachtung aus sozioökonomischer Sicht, in: Sabine Jeschke, Eva-Maria Jakobs, Alicia Dröge (Hg.) (2013): Exploring Uncertainty. Ungewissheit und Unsicherheit im interdisziplinären Diskurs, Wiesbaden: Springer Gabler, S. 281–293
- Böcker, Klaus; Volker Steinhoff (1997): Abschaum, Gesindel, Ratten, Müll – CDU-Hetze gegen Ausländer und Minderheiten, Panorama, 13.03.1997, <https://daserste.ndr.de/panorama/archiv/1997/Abschaum-Gesindel-Ratten-Muell-CDU-Hetze-gegen-Auslaender-und-Minderheiten,erste6876.html> (Zugriff 18.02.22)
- Böhme, Gernot (1993): Atmosphere as the fundamental concept of a new aesthetics, in: Thesis 36: 113–126.
- Böhme, Gernot (2000): Atmosphäre. Essays zur neuen Ästhetik, Frankfurt a.M.: Suhrkamp
- Böhme, Gernot (2006): Architektur und Atmosphäre, München: Fink.
- Bojadžijev, Manuela (2009): Die windige Internationale. Rassismus und Kämpfe der Migration, Münster: Westfälisches Dampfboot Verlag
- Bourdieu, Pierre (1976): Entwurf einer Theorie der Praxis auf der ethnologischen Grundlage der kabyllischen Gesellschaft. Frankfurt a.M., S. 139–202.
- Bourdieu, Pierre (1984): Die feinen Unterschiede: Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft, Frankfurt a.M.: Suhrkamp
- Bourdieu, Pierre (1991): Physischer, sozialer und angeeigneter physischer Raum, in: Martin Wentz (hg.): Stadt-Räume, Frankfurt a.M./New York: Campus, S. 25–34
- Bourdieu, Pierre (1993): Sozialer Sinn. Kritik der theoretischen Vernunft, Frankfurt a.M.: Suhrkamp
- Bourdieu, Pierre (1998): Praktische Vernunft. Zur Theorie des Handelns, Frankfurt a.M.: Suhrkamp
- Bourdieu, Pierre (2001): Meditationen. Zur Kritik der scholastischen Vernunft, Frankfurt a.M.: Suhrkamp
- Bourdieu, Pierre (2005): Die männliche Herrschaft, Frankfurt a.M.: Suhrkamp
- Breidenstein, Georg; Stefan Hirschauer, Herbert Kalthoff, Bors Nieswand (2013): Ethnografie. Die Praxis der Feldforschung, Konstanz/München: UVK
- Bröckling, Ulrich (2003): »You are not responsible for being down, but you are responsible for getting up. Über Empowerment«, in: Leviathan 31(3): 323–344.
- Bröckling, Ulrich (2007): Das unternehmerische Selbst, Soziologie einer Subjektivierungsform, Frankfurt a.M.: Suhrkamp
- Browne, Kath (2009): Drag Queens and Drab Dykes: Deploying and Deploring Femininities, in: Kath Browne, Jason Lim, Gavin Brown: Geographies of Sexualities. Theory, Practices and Politics, Farnham: Ashgate
- Brück, Andreas (2017): Kritik an der queerfeministischen Szene: Beißreflexe fast ausgeblieben, taz vom 29.5.17, <https://taz.de/Kritik-an-der-queerfeministischen-Szene!/5409774/>, Zugriff 4.1.20

- Bude, Heinz (2013): Warum jetzt Unbestimmtheitsforschung? Ein Kommentar, in: Julian Müller, Victoria von Groddeck (Hg.): (UN)BESTIMMTHEIT. Praktische Problemkonstellationen, München: Wilhelm Fink
- Buhr, Lorina (2019): Das Subjekt als Werden der Welt. Begriffliche Anmerkungen zur neumaterialisierenden Subjektkonzeption von Karen Barad, in: RphZ Rechtsphilosophie, 5: 79 – 91
- Butler, Judith (1990): Gender Trouble: feminism and the subversion of identity, New York: Routledge
- Butler, Judith (1993): Bodies that matter. On the discursive limits of sex, London/New York: Routledge
- Butler, Judith (1993a): Kontingente Grundlagen: Der Feminismus und die Frage der »Postmoderne«, in: Seyla Benhabib: Der Streit um Differenz. Feminismus und Postmoderne in der Gegenwart, Frankfurt a.M.: Fischer Taschenbuch Verlag, S. 31–58
- Butler, Judith (1993b): Für ein sorgfältiges Lesen, in: Seyla Benhabib, Judith Butler, Dru-cilla Cornell, Nancy Fraser: Der Streit um Differenz. Feminismus und Postmoderne in der Gegenwart, Frankfurt a.M.: Fischer Taschenbuch Verlag, S. 122–132
- Butler, Judith (1997 [1993]): Körper von Gewicht. Die diskursiven Grenzen des Geschlechts, Frankfurt a.M.: Suhrkamp
- Butler, Judith (2001): Psyche der Macht: das Subjekt der Unterwerfung, Frankfurt a.M.: Suhrkamp
- Butler, Judith (2005): Gefährdetes Leben. Politische Essays. Frankfurt a.M.: Suhrkamp
- Butler, Judith (2006): Haß spricht. Zur Politik des Performativen, Frankfurt a.M.: Suhrkamp
- Butler, Judith (2009): Ist Verwandtschaft immer schon heterosexuell?, in: dies.: Die Macht der Geschlechternormen, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 167–214
- Butler, Judith (2009a): Sehnsucht nach Anerkennung, in: Dies.: Die Macht der Geschlechternormen, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 215–246
- Butler, Judith (2010): Raster des Krieges: warum wir nicht jedes Leid beklagen. Frankfurt a.M.: Suhrkamp
- Butler, Judith (2011): Körper in Bewegung und die Politik der Straße, in: Luxemburg – Gesellschaftsanalyse und linke Politik 4, Hamburg: VSA, S. 110–122
- Butler, Judith (2012): Vorwort, in: Isabel Lorey: Die Regierung der Prekären, Wien/Berlin: Turia & Kant
- Butler, Judith (2016): Anmerkungen zu einer performativen Theorie der Versammlung, Berlin: Suhrkamp
- CARA (Collective of women of color from communities against rape and abuse: Alisa Bierra, Onion Carrillo, Eboni Colbert, Xandra Ibarra, Theryn Kigvamasud ›Washti, Shale Maulana) (2016): Taking risks: implementing grassroots community accountability strategies, in: Ching-In Chen, Jai Dulani, Leah Lakshmi Piepzna-Samarasinha: The Revolution Starts At Home. Confronting Intimate Violence within Activist Communities, Edinburgh: AK Press
- Carrot, Carol (2021): Alternativer CSD, in: Panther & Ca (Hg.): Rebellisches Berlin. Expeditionen in die Untergründige Stadt, Berlin: Assoziation A, S. 278–286
- Castro Varela, Maria do Mar; Nikita Dhawan (2003): Postkolonialer Feminismus und die Kunst der Selbstkritik, in: Hito Steyerl, Encarnación Gutiérrez Rodríguez (Hg.):

- Spricht die Subalterne deutsch? Migration und postkoloniale Kritik, Münster: Unrast, S. 270–290
- Castro Varela, Maria do Mar; Nikita Dhawan (2009): Prekarität und Subalternität – Zusammenhänge und Differenzen/Precarity and Differences – Connections and Differences, in: Sönke Gau, Katharina Schieblen (Hg.), *Work to do! Selbstorganisation in prekären Arbeitsbedingungen/Self-Organisation in Precarious Working-Conditions*, Nürnberg: Verlag für moderne Kunst, S. 119–124
- Çetin, Zülfükar; Heinz-Jürgen Voß (2016): *Schwule Sichtbarkeit – schwule Identität. Kritische Perspektiven*, Gießen: Psychosozial-Verlag
- Certeau, Michel de (1988): *Kunst des Handelns*, Berlin: Merve
- Ching-In, Chen; Jai Dulani; Leah Lakshmi Piepzna-Samarasinha (Hg.) (2016): *The Revolution Starts At Home. Confronting Intimate Violence within Activist Communities*, Edinburgh: AK Press
- Clarke, John; Stuart Hall; Tony Jefferson; Brian Roberts (1979): *Subcultures, Cultures and Class: A theoretical overview*, in: Stuart Hall; Tony Jefferson: *Resistance through Rituals. Youth subcultures in post-war Britain*, London: Unwin Hyman
- Clough, Patricia Ticineto (2007): Introduction, in: Patricia Ticineto Clough; Jean Halley: *The Affective Turn. Theorizing the Social*, Durham/London: Duke University Press
- Chakrabarty, Dipesh (2002): *Europa provinzialisieren. Postkolonialität und die Kritik der Geschichte*, in: Sebastian Conrad, Shalini Randeria: *Jenseits des Eurozentrismus. Postkoloniale Perspektiven in den Geschichts- und Kulturwissenschaften*, Frankfurt/New York: Campus, S. 283–312
- Connell, Raewyn W. (2012): *Der gemachte Mann. Konstruktion und Krise von Männlichkeiten*, in: Franziska Bergmann, Franziska Schößler, Bettina Schreck (Hg.): *Gender Studies*. Bielefeld: transcript, S. 157–174
- Coole, Diana; Samantha Frost (2010): *New Materialism. Ontology, Agency, and Politics*, Durham/London: Duke University Press
- Dhawan, Nikita; Maria do Mar Castro Varela (2020): *Postkoloniale Theorie. Eine kritische Einführung*, Bielefeld: transcript/utb
- DeChain, D. Robert (1997): *Mapping subversion: Queercore Music's Playful Discourse of Resistance*, in: *Popular Music and Society*, 21(4): 7–37
- Deleuze, Gilles; Félix Guattari (1997): *Tausend Plateaus. Kapitalismus und Schizophrenie*, Berlin: Merve Verlag
- Derrida, Jacques (1976): *Die Struktur, das Zeichen und das Spiel im Diskurs der Wissenschaften vom Menschen*, in: Ders.: *Die Schrift und die Differenz*, Frankfurt a.M., S. 422–442
- Desjarlais, Robert (1996): *The Office of Reason. On Politics of Language and Agency in a Shelter for the Homeless Mentally III*, in: *American Ethnologist* 23 (4): 880–900
- Distelhorst, Lars (2007): *Umkämpfte Differenz. Hegemonietheoretische Perspektiven der Geschlechterpolitik mit Butler und Laclau*, Berlin: Parodos
- Distelhorst, Lars (2009): *Judith Butler*, Stuttgart: UTB
- Doan, Petra L. (2007): *Queers in the American City: Transgendered Perceptions of Urban Space*. *Gender, Place & Culture* 14 (1): 57–74
- Doan, Petra L. (2010): *The tyranny of gendered spaces – reflections from beyond the gender dichotomy*, in: *Gender, Place & Culture* 17 (5): 635–654

- Doan, Petra L. (2011): *Queering Planning. Challenging Heteronormative Assumptions and Reframing Plannign Practice*, Farnham and Burlington: Ashgate
- Dölling, Irene (2010): Transformationen. Nach dem Ende der »arbeiterlichen Gesellschaft« das Ende der »Arbeitsgesellschaft?«, in: Michael Frey, Andreas Heilmann, Karin Lohr, Alexandra Manske, Susanne Völker (Hg.): *Perspektiven auf Arbeit und Geschlecht. Transformationen, Reflexionen, Interventionen*, München/Mering: Hampp, S. 31–64
- Dölling, Irene; Susanne Völker (2007): Komplexe Zusammenhänge und die Praxis von Akteur/inn/en in den Blick nehmen! Anmerkungen zum Bericht Zur Lage in Ostdeutschland, *Berliner Debatte Initial*, 18: (4/5): 105–120
- Dörhöfer, Kerstin; Ulla Terlinden (1987): *Verbaute Räume – Auswirkungen von Architektur und Stadtplanung auf das Leben von Frauen*, Köln
- Dörhofer, Kerstin; Ulla Terlinden (1998): *Verortungen. Geschlechterverhältnisse und Raumstrukturen*, Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften
- Drysdale, Kerry (2015): When Scenes Fade. Methodological lessons from Sydney's drag king culture, in: *Cultural Studies*, 29(3): 345–362
- Duden (2022), Fummel, https://www.duden.de/rechtschreibung/Fummel_Kleidung_billig, Zugriff 07.01.22
- Duden (2021), Affekt, <https://www.duden.de/rechtschreibung/Affekt>, Zugriff 19.02.21
- Duden (2021a), Gefühl, www.duden.de/rechtschreibung/Gefuehl, Zugriff 19.02.21
- Durkheim, Émile (1992 [1893]): *Über soziale Arbeitsteilung. Studie über die Organisation höherer Gesellschaften*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp
- Edwards, Jason (2009): *Eve Kosofsky Sedgwick*, London/New York: Routledge
- Emerson, Robert; Rachel Fretz; Linda Shaw (1995): *Writing Ethnographic Fieldnotes*, Chicago: Chicago Press
- Eggers, Maureen Maisha; Grada Kilomba; Peggy Piesche; Susan Arndt (Hg.) (2017) *Mythen, Masken und Subjekte. Kritische Weißseinsforschung in Deutschland*, Münster: unrast
- El-Tayeb, Fatima (2016): *Undeutsch: Die Konstruktion des Anderen in der postmigrantischen Gesellschaft*, Bielefeld: transcript
- Emmert, Claudia (2015): Die Rückkehr der Affekte. Künstlerische Strategien der Affizierung zwischen Inszenierung und Instrumentalisierung, in: Claudia Emmert, Jessica Ullrich, *Kunstpalaais Erlangen* (Hg.): *Affekte*, Berlin: Neofelis
- Engel, Antke (2002): *Wider die Eindeutigkeit. Sexualität und Geschlecht im Fokus queerer Politik der Repräsentation*, Frankfurt a.M.: Campus.
- Engel, Antke (2003): Wie regiert die Sexualität? Michel Foucaults Konzept der Gouvernementalität im Kontext queer/feministischer Theoriebildung, in: Marianne Pieper, Encarnacion Gutiérrez Rodríguez (Hg.): *Gouvernementalität. Ein sozialwissenschaftliches Konzept in Anschluss an Foucault*, Frankfurt a.M./New York: Campus, S. 224–239
- Engel, Antke (2009): *Bilder von Sexualität und Ökonomie*, Bielefeld: transcript
- Engel, Antke (2010): Akzeptanzschwierigkeiten? Dimensionen queerer Kritik, in: Birgit Mennel, Stefan Nowotny, Gerald Raunig (Hg.): *Kunst der Kritik*, Wien: Turia+Kant, S. 65–84
- Fanon, Franz (2001 [1961]): *Die Verdammten dieser Erde*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp

- FeMigra (feministische Migrantinnen, Frankfurt) (1995): Wir, die Seiltänzerinnen. Politische Strategien von Migrantinnen gegen Ethnisierung und Assimilation, in: Cornelia Eichhorn und Sabine Grimm (Hg.): Gender Killer. Texte zu Feminismus und Politik, Berlin/Amsterdam: Ed. ID-Archiv, S. 49–63
- Ferrante, Joan (1995): *Sociology. A Global Perspective*, Belmont: Wadsworth
- Flam, Helena (2002): *Soziologie der Emotionen*, Konstanz: UVK Verlagsgesellschaft
- Flick, Uwe; Ernst von Kardorff; Ines Steinke (2004). Was ist qualitative Forschung? Einleitung und Überblick. In Dies. (Hg.), *Qualitative Forschung. Ein Handbuch*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, S. 13–29
- Förster, Franziska (2017): Who am I to feel so free? Eine Einführung in den Begriff und das Denken von Queer, in: Karsten Kenkies; Maximilian Waldmann (Hg.): *Queer Pädagogik*, Bad Heilbrunn: Verlag Julius Klinkhardt
- Foucault, Michel (1977): *Sexualität und Wahrheit*. Bd. 1: Der Wille zum Wissen. Frankfurt a.M.: Suhrkamp
- Foucault, Michel (1984): Von der Freundschaft als Lebensweise: Michel Foucault im Gespräch, Dt. von Marianne Karbe, Berlin: Merve, S. 85–93
- Foucault, Michel. (1992a). Was ist Kritik, Berlin: Merve Verlag.
- Foucault, Michel (1992b): Andere Räume, in: Karlheinz Barck, Peter Gente, Heidi Paris, Stefan Richter (Hg.): *Aisthesis. Wahrnehmung heute oder Perspektiven einer anderen Ästhetik*, Leipzig: Reclam, S. 34–46
- Foucault, Michel (2017 [1976]): *Sexualität und Wahrheit 1: Der Wille zum Wissen*, Suhrkamp
- Frank, Katherine (2006): Agency, in: *Anthropological Theory* 6(3): 281–302
- Fuchs, Sabine (2009): *Femme! Radikal – queer – feminin*, Berlin: Querverlag
- Fuchs, Sabine (2011): Kritische Mimesis: Widerspenstige Inszenierungen queerer Fem(me)ininität, in: Anne Brüske, Isabel Miko Iso, Aglaia Wespe, Kathrin Zehnder, Andrea Zimmermann (Hg.): *Szenen von Widerspenstigkeit. Geschlecht zwischen Affirmation, Subversion und Verweigerung*, Frankfurt/New York: Campus Verlag, S. 51–72
- Garcés, Marina (2010): Die Kritik verkörpern, in: Birgit Mennel, Stefan Nowotny, Gerald Raunig (Hg.): *Kunst der Kritik*. Wien/Berlin: Turia & Kant
- Geczy, Adam; Vicki Karaminas (2013): *Queer Style*, Bloomsbury Academic
- Gelder, Ken (2005) (Hg.): Introduction: The Field of Subcultural Studies, in: Ders. (Hg.): *The Subcultures Reader*, New York/London: Routledge, S. 1–18
- Glaser, Barney; Anselm Strauss (1998): *Grounded Theory. Strategien qualitativer Forschung*, Bern
- Gibson-Graham, J. K. (2006 [1996]): *The End of Capitalism (As We Knew It)*, Minneapolis
- Giddens, Anthony (1988): *Die Konstitution der Gesellschaft. Grundzüge einer Theorie der Strukturbildung*, Frankfurt a.M./New York: Campus
- Girtler, Roland (2001): *Methoden der Feldforschung*, Wien/Köln/Weimar: Böhlau
- Gregor, Anja (2015): *Constructing Intersex. Intergeschlechtlichkeit als soziale Kategorie*, Bielefeld: transcript
- Gregor, Joris Anja (2017): »There is an ›I‹ in LGBT*QI*« : Inter* als kritischer Spiegel für Queer Theory, in: Christoph Behrens, Andrea Zittlau (Hg.): *Queer-Feministische Perspektiven auf Wissen(schaft)*, Rostock: Universität Rostock, S. 61–81

- Gregor, Joris (2021): Die materiell-affektiv-diskursive Verortung des forschenden Subjekts. Überlegungen zum erkenntnistheoretischen Gehalt der relativen Unverfügbarkeit eingekörperter Präferenzen, in: Esto Mader, Joris Gregor, Robin Saalfeld, René Hornstein, Marie Grasmeier, Paulena Müller, Toni Schadow: *Trans* und Inter* Studien – Aktuelle Forschungsbeiträge aus dem deutschsprachigen Raum*, Münster: Westfälisches Dampfboot. S. 240–258
- Gross, Melanie (2008): *Geschlecht und Widerstand: post.../queer.../linksradikal...*, Königstein/Taunus: Ulrike Helmer
- Grossberg, Lawrence (1992): *We gotta get out of this place. Popular conservatism and postmodern culture*, London: Routledge
- Grossberg, Lawrence (1984): *Another Boring Day in Paradise: Rock and Roll and the Empowerment of Everyday Life*, in: *Popular Music*, Vol. 4, Performers and Audiences, Cambridge University Press, S. 225–258
- Grossberg, Lawrence (2000 [1993]): *Cultural Studies in/and New Worlds*, in: ders., *What's Going on? Cultural Studies und Popularkultur*, Wien: Turia & Kant, S. 194–230
- Günzel, Stephan (2010): *Raum. Ein interdisziplinäres Handbuch*, Stuttgart/Weimar: J.B. Metzler
- Grosz, Elizabeth (1994): *Volatile bodies. Toward a corporeal feminism*, Bloomington: Indiana University Press
- Hà, Kiên Nghi (2007): *Weißes Europa. Eine un/mögliche Diskussion zwischen einem Mitglied von Kanak Attak und Kien Nghi Ha*, in: Kien Nghi Ha, Nicola Lauré al-Samarai, Sheila Mysorekar (Hg.): *Re/visionen: Postkoloniale Perspektiven von People of Color auf Rassismus, Kulturpolitik und Widerstand in Deutschland*, Münster: Unrast
- Hà, Kiên Nghi (2009): *›People of Color‹ als Diversity-Ansatz in der antirassistischen Selbst-benennungs- und Identitätspolitik*, 2009, <http://tinyurl.com/y8uexw29>, Zugriff 23.02.22
- Haase, Matthias (2005): *Einleitung: The places that we love best*. In: Matthias Haase, Marc Siegel, Michaela Wünsch: *Outside. Die Politiken queerer Räume*, Berlin: b_books, S. 7–12
- Hasse, Jürgen (2012): *Atmosphären der Stadt. Aufgespürte Räume*, Berlin: Jovis Verlag
- Habermann, Friederike (2009): *Halbinseln gegen den Strom. Anders leben und wirtschaften im Alltag*, Roßdorf: Ulrike Helmer
- Halberstam, Jack (Judith) (2003): *What's that smell? Queer temporalities and subcultural lives*, in: *International Journal of Cultural Studies*, 6 (3): 313–333
- Halberstam, Jack (2005): *Shame and White Gay Masculinity*, in: *Social Text* 84 (5): 219–233
- Halberstam, Jack (2011): *The queer art of failure*, Durham/London: Duke University Press
- Hall, Stuart (1983): *Ideologie und Ökonomie. Marxismus ohne Gewähr*, in: Ders.: *Ideologie, Identität, Repräsentation, Ausgewählte Schriften* 4, Hamburg: Argumente, S. 8–33
- Hall, Stuart (1992): *The West and the Rest: Discourse and Power*, in: Stuart Hall, Bram Gieben (Hg.): *Formations of Modernity*, Cambridge: Polity Press
- Hall, Stuart (1995). *Fantasy, Identity, Politics*, in: Carter, Erica/Donald, James/Squires, Judith (Hg.): *Cultural remix. Theories of politics and the popular*, London, S. 63–69

- Hall, Stuart (1995a): *The Question of Cultural Identity*, in: David Held, Stuart Hall, Don Hubert, Kenneth Thompson (Hg.): *Modernity. An Introduction to Modern Societies*, Mladen, S. 596–633
- Hall, Stuart (1996): *Who Needs Identity?*, in: Stuart Hall, Paul du Gay (Hg.): *Questions of Cultural Identity*, London: Sage Publications
- Haraway, Donna (1995): *Situiertes Wissen. Die Wissenschaftsfrage im Feminismus und das Privileg einer partialen Perspektive*, in: dies.: *Die Neuerfindung der Natur. Primaten, Cyborgs, Frauen*, Frankfurt a.M./New York: Campus, S. 73–97
- Hark, Sabine (1996): *Grenzen lesbischer Identitäten*, Querverlag: Berlin
- Hark, Sabine (2004): »We're here, we're queer, and we're no going shopping!« *Queering Space: Interventionen im Raum*, in: Christine Bauhardt (Hg.): *Räume der Emanzipation*, Wiesbaden: VS Verlag, S. 221–234
- Hark, Sabine (2009): *Heteronormativität revisited. Komplexität und Grenzen einer Kategorie*. In: Kraß, Andreas (Hg.): *Queer Studies in Deutschland. Interdisziplinäre Beiträge zur kritischen Heteronormativitätsforschung*. Berlin: trafo, S. 23–40
- Hark, Sabine (2013): *Wer wir sind und wie wir tun. Identitätspolitik und die Möglichkeiten kollektiven Handelns*, in: Gabriele Jähnert, Krain Aleksander, Marianne Kriszto (Hg.): *Kollektivität nach der Subjektkritik. Geschlechtertheoretische Positionierungen*, Bielefeld: transcript, S. 29–46
- Hartal, Gilly (2017): *Fragile subjectivities: constructing queer safe spaces*, in: *Social, Cultural Geography*, www.tandfonline.com/loi/rscg20, Zugriff 04.06.19
- Hebdige, Dick (1979): *Subculture. The Meaning of Style*, New York/London: Methuen
- Heiliger, Evangeline (2015): *Queer economies. Possibilities of queer desires and economic bodies (because »the economy« is not enough)*, in: Nikita Dhawan, Antke Engel, Christoph H.E. Holzhey, Volker Woltersdorff (Hg.): *Global Justice and Desire: Queering Economy*, London/New York: Routledge, S. 195–212
- Helfferrich, Cornelia (2012): *Einleitung: Von roten Heringen, Gräben und Brücken. Versuche einer Kartierung von Agency-Konzepten*, in: Stephanie Bethmann, Cornelia Helfferrich, Heiko Hoffmann, Debora Niermann (Hg.): *Agency. Die Analyse von Handlungsfähigkeit und Handlungsmacht in qualitativer Sozialforschung und Gesellschaftstheorie*, Weinheim/Basel: Beltz Juventa, S. 9–39
- Helmhold, Heidi (2005): *Wonnige Lust- Erschütternder Schmerz (August Schmarsow). Zum Umgang mit Raum aus affektpolitischer Sicht*, in: Claudia Emmert, Jessica Ullrich, Kunstpalais Erlangen (Hg.): *Affekte*, Berlin: Neofelis, S. 218–231
- Hegel, G. W. F. (2006 [1807]): *Phänomenologie des Geistes* (hg. von Dietmar Köhler und Otto Pöggeler), Berlin: Akad.-Verlag
- Heitzmann, Daniela, Uta Klein (2012): *Zugangsbarrieren und Exklusionsmechanismen an deutschen Hochschulen*, in: Daniela Heitzmann, Uta Klein (Hg.): *Hochschule und Diversity: Theoretische Zugänge und empirische Bestandsaufnahmen (Reihe Diversity und Hochschulen)*, Weinheim: Beltz Juventa, S. 11–45
- Hemmings, Clare (2005): *Invoking affect. Cultural theory and the ontological turn*. In: *Cultural Studies* 19(5): 548–567
- Hemmings, Clare (2012): *Affective solidarity. Feminist reflexivity and political transformation*, in: *Feminist Theory*, 13 (2): 147–161

- Hirschauer, Stefan (2017): Praxis und Praktiken, in: Robert Gugutzer, Gabriele Klein, Michael Meuser (Hg.): Handbuch der Körpersoziologie. Grundbegriffe und theoretische Perspektiven, Bd. 1, Wiesbaden: Springer VS
- Hitzler, Ronald; Anne Honer; Michaela Pfadenhauer (2008): Posttraditionale Gemeinschaften: Theoretische und ethnografische Erkundungen, Wiesbaden: VS Verlag
- Holzkamp, Klaus (1984): Die Menschen sitzen nicht im Kapitalismus wie in einem Käfig, in: Psychologie Heute, November 1984
- Hörning, Karl H.; Julia Reuter (2004): Kultur als Praxis, in: Dies. (Hg.): Doing Culture. Neue Positionen zum Verhältnis von Kultur und sozialer Praxis, Bielefeld: transcript
- Hörning, Karl H.; Julia Reuter (2006): Doing Material Culture. Soziale Praxis als Ausgangspunkt einer ›realistischen‹ Kulturanalyse, in: Andreas Hepp; Rainer Winter: Kultur, Medien, Macht. Cultural Studies und Medienanalyse, Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, S. 109–123
- Hohmeier, Jürgen (1975): Stigmatisierung als sozialer Definitionsprozeß, in: Manfred Brusten, Jürgen Hohmeier: Stigmatisierung 1, Zur Produktion gesellschaftlicher Randgruppen, Neuwied/Darmstadt: Hermann Luchterhand Verlag, S. 5–24
- hooks, bell (1991): Yearning. Race, Gender and Cultural Politics, Boston: South End Press
- hooks, bell (2002 [1989]): Choosing the Margin as a Space of Radical Openness, in: Iain Borden, Barbara Penner, Jane Rendell (Hg.) (2002): Gender Space Architecture: An interdisciplinary Introduction, London: Routledge, S. 203–209
- hooks, bell (2015 [1984]): Feminist theory: from margin to center, New York: Routledge
- Huber, Marty_ (2013): Queering Gay Pride. Zwischen Assimilation und Widerstand, Wien: Zaglossus
- Illouz, Eva (2007): Gefühle in Zeiten des Kapitalismus, Adorno-Vorlesungen 2004, Frankfurt a.M.: Suhrkamp
- Jeschke, Sabine; Eva-Maria Jakobs; Alicia Dröge (Hg.) (2013): Exploring Uncertainty. Ungewissheit und Unsicherheit im interdisziplinären Diskurs, Wiesbaden: Springer Gabler
- Jensen, Sune Qvotrup (2011): Othering, identity formation and agency, in: Qualitative Studies 22 (2): 63–78
- Johnson Reagon, Bernice (1983): »Coalition Politics: Turning the Century«, in: Barbara Smith (Hg.): Home Girls. A Black Feminist Anthology, New York, S. 356–368
- Julmi, Christian (2018): Soziale Situation und Atmosphäre. Ein Nehmen und Geben der Perspektiven, in: Larissa Pfaller, Basil Wiese (hg.): Stimmungen und Atmosphären. Zur Affektivität des Sozialen, Wiesbaden: VS Springer, S. 103–124
- Katsching-Fasch, Elisabeth (2010): Im Blick auf »das Leben, wie es gelebt wird«. Zur Logik von Umgangsstrategien mit Prekarität, in: Beate Binder, Moritz Ege, Anja Schwanhäußler, Jens Wietschorke (Hg.): Orte, Situationen, Atmosphären, Frankfurt/New York: Campus, S. 51–66
- Keller, Reiner; Michael Meuser (Hg.) (2010). Einleitung, in dies.: Körperwissen. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften
- Kelz, Rosine (2013): Der Anspruch auf Gemeinschaft und das nicht-souveräne Subjekt, in: Gabriele Jähnert, Krain Aleksander, Marianne Kriszjo (Hg.): Kollektivität nach der Subjektkritik. Geschlechtertheoretische Positionierungen, Bielefeld: transcript, S. 87–100

- Kelz, Rosine (2016): *The non-sovereign self, responsibility, and otherness*. Hannah Arendt, Judith Butler, and Stanley Cavell on Moral Philosophy and Political Agency, New York: Palgrave Macmillan
- Kerner, Ina (2007): *Konstruktion und Dekonstruktion von Geschlecht. Perspektiven für einen neuen Feminismus*, in: *gender...politik...online*, www.fu-berlin.de/sites/gpo/pol_theorie/Zeitgenoessische_ansaetze/KernerKonstruktion_und_Dekonstruktion/kerner.pdf?1361541221, Zugriff: 13.05.15
- Kleinau, Elke; Dirk Schulz; Susanne Völker (Hg.) (2013): *Gender in Bewegung, Aktuelle Spannungsfelder der Gender und Queer Studies*, Bielefeld: transcript
- Kiesel, Timo, Daniel Bendix (2010): *White Charity. Eine postkoloniale, rassismuskritische Analyse der entwicklungspolitischen Plakatwerbung in Deutschland*, in: *Peripherie* 120(30): 482–495
- Kilomba, Grada (2008): *Plantation Memories. Episodes of Everyday Racism*, Münster: Unrast
- Kim, David Kyuman (2007): *Melancholic Freedom. Agency and the Spirit of Politics*, Oxford University Press
- Koivunen, Anu (2010): *Yes We Can? The Promises of Affect for Queer Scholarship*, *Lambda Nordica*, 15(3-4): 40–64
- Koivunen, Anu (2011): *An affective turn? Reimagining the subject of feminist theory*, in: Marianne Lijeström, Susanna Paasonen (ed.): *Working with Affect in Feminist Readings. Disturbing differences*, London/New York: Routledge
- Kokits, Maya Joleen; Marian Thuswald (2015): *gleich sicher? sicher gleich? Konzeptionen (queer) feministischer Schutzräume*, *Femina Politica – Zeitschrift für feministische Politikwissenschaft* 24(1): 83–93
- Kortendiek, Beate; Birgit Riegraf; Katja Sabisch (Hg.) (2019): *Handbuch Interdisziplinäre Geschlechterforschung*, Wiesbaden: Springer VS
- Krönert, Veronika (2008): *Michel de Certeau: Alltagsleben, Aneignung und Widerstand*, in: Andreas Hepp, Friedrich Krotz, Tania Thomas (Hg.): *Schlüsselwerke der Cultural Studies*, Wiesbaden: VS-Verlag, S. 47–57
- Krall, Lisa (2020): *Agentieller Realismus meets Epigenetik. Versuch eines diffraktiven Lesens*, in: *New Perspectives in Gender Research, Working Paper Seires, Vol. 1*, Göttinger Centre for Gender Studies
- Krüger, Heinz-Hermann (2010): *Vom Punk bis zum Emo – ein Überblick über die Entwicklung und die aktuelle Kartographie jugendkultureller Stile*, in: *inter-cool 3.0 Jugend Bild Medien Ein Kompendium zur aktuellen Jugendkulturforschung*, Wilhelm Fink, <https://www.fink.de/view/book/edcoll/9783846749265/BP000003.xml>, Zugriff 27.11.20
- Lackey, Jennifer (2018): *Academic Freedom*, Oxford Scholarship Online
- Laclau, Ernesto (1990): *New Reflections on the Revolution of Our Time*, London/New York: Verso
- Laclau, Ernesto, Chantal Mouffe (1998): *Hegemonie und radikale Demokratie. Zur Dekonstruktion des Marxismus*, Wien: Passagen
- l'Amour laLove, Patsy (Hg.) (2017): *Beissreflexe: Kritik an queerem Aktivismus, autoritären Sehnsüchten, Sprechverboten*, Berlin: Querverlag

- Latour, Bruno (2007): *Eine neue Soziologie für eine neue Gesellschaft. Einführung in die Akteur-Netzwerk-Theorie.*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp
- Laufenberg, Mike (2019): *Queer Theory: identitäts- und machtkritische Perspektiven auf Sexualität und Geschlecht.* In: Beate Kortendiek, Birgit Riegraf, Katja Sabisch: *Handbuch Interdisziplinäre Geschlechterforschung.* Wiesbaden: VS-Verlag, S. 331–340.
- Lefebvre, Henri (2002): *The Production of Space,* Oxford: Blackwell Publishing
- LesMigras (2011): *Unterstützung geben. Handlungsmöglichkeiten im Umgang mit Gewalt und Diskriminierung,* https://lesmigras.de/tl_files/lesmigras/Tapesh/LM_Broschuere_Tapesh_UnterstuetzungGeben.pdf, Zugriff 15.07.21
- LesMigras (2012): *Nicht so greifbar und doch real. Eine quantitative und qualitative Studie zu Gewalt- und (Mehrfach-)Diskriminierungserfahrungen von lesbischen, bisexuellen Frauen und Trans* in Deutschland,* Berlin
- Lloyd, Moya (2007): *Judith Butler. From Norms to Politics,* Cambridge: Polity Press
- Löfgren, Orvar (2010): *Urban Atmospheres. An ethnography of railway stations,* in: Beate Binder, Moritz Ege, Anja Schwanhäußer, Jens Wietschorke (Hg.): *Orte – Situationen – Atmosphären. Kulturanalytische Skizzen,* Frankfurt/New York: Campus
- Lorde, Audre (1984): *The Uses of Anger (1987),* in: dies.: *Sister Outsider. Essays and Speeches,* Berkeley, S. 124–133
- Löw, Martina (1999): *Spacing – Überlegungen zu räumlichen Neformationen.* In: Sabine Thabe (Hg.): *Räume der Identität. Identität der Räume.* Dortmund: Universität Dortmund, S. 160–169
- Löw, Martina (2001): *Raumsoziologie.* Frankfurt a.M.: Suhrkamp
- Lorey, Isabell (1996): *Immer Ärger mit dem Subjekt. Theoretische und politische Konsequenzen eines juristischen Machtmodells: Judith Butler,* Tübingen: diskord
- Lorey, Isabell (1998): *Dekonstruierte Identitätspolitik: Zum Verhältnis von Theorie, Praxis, Politik,* in: Antje Hornscheidt u.a. (Hg.): *Kritische Differenzen – Geteilte Perspektiven: Zum Verhältnis von Feminismus und Postmoderne,* Opladen, S. 93–114
- Lorey, Isabell (2011): *Gouvernementale Prekarisierung,* in: eicpc. Europäisches Institut für progressive Kulturpolitik, https://eicpc.net/transversal/0811/lorey/de.html#_ftnref3, Zugriff 08.10.19
- Lorey, Isabell (2012): *Die Regierung der Prekären,* Wien/Berlin: Turia & Kant
- Lorey, Isabell (2012a): *Von den Kämpfen aus: Eine Problematisierung grundlegender Kategorien,* in: Gender Initiativkolleg (Hg.): *Gewalt und Handlungsmacht. Queer Feministische Perspektiven,* Frankfurt/New York: Campus
- Lorey, Isabell (2016): *Prekärsein, Prekarität und unterstütztes Handeln,* auf: *blog feministische studien,* <https://blog.feministische-studien.de/2016/03/prekaersein-prekarietaet-und-unterstuetztes-handeln/>, Zugriff 07.01.22
- Lugones, María (2007): *Heterosexuality and the colonial/modern gender system,* in: *Hypatia* 22 (1): 186–209
- Lugones, María (2010): *Towards a Decolonial Feminism,* in: *Hypatia* 25 (4): 742–759
- Luhmann, Niklas (1984): *Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie,* Frankfurt a.M.: Suhrkamp
- Lummerding, Susanne (2005): *agency@? Cyber-Diskurse. Subjektkonstituierung und Handlungsfähigkeit im Feld des Politischen,* Wien/Köln/Weimar: Böhlau

- Mader, Esther (2016): Kollektive und akkumulative Handlungsfähigkeit durch affektive Verbindungen, in: Carola Bauschke-Urban, Göde Both, Sabine Grenz u.a. (Hg.): Bewegung/en. Beiträge zur 5. Jahrestagung der Fachgesellschaft Geschlechterstudien, GENDER. Zeitschrift für Geschlecht, Kultur und Gesellschaft, Sonderheft Band 3
- Mader, Esto (2020): Queering Space. Praktiken materieller Diskursproduktion, in: Feministische Geo-RundMail, Nr. 82, Themenheft: Trans* und queere Perspektiven, <https://ak-feministische-geographien.org/rundmail/>, Zugriff 14.09.21
- Mader, Esto, Joris Gregor, Robin Saalfeld, René_Hornstein, Paulena Müller, Marie C. Grasmeyer, Toni Schadow (2021): Einleitung, in: dies.: Trans* und Inter* Studien. Aktuelle Forschungsbeiträge aus dem deutschsprachigen Raum, Münster: Westfälisches Dampfboot
- Mader, Esto (2021): Queering Economies – Produktion einer queeren Ökonomie, in Esto Mader, Joris Gregor; Robin Saalfeld; René_Hornstein, Paulena Müller, Marie C. Grasmeyer, Toni Schadow (Hg.) (2021): Trans* und Inter* Studien. Aktuelle Forschungsbeiträge aus dem deutschsprachigen Raum, Münster: Westfälisches Dampfboot, S. 131–146
- Mader, Esto (2022): »Affective Empowerment« and Feeling like a »Space Invader« The Role of Affects in Queer Spaces, in: Omar Kasmani, Matthias Lüthjohann, Sophie Nikoleit, Jean-Baptiste Pettier (Hg.): Nothing Personal?! Essays on Affect, Gender and Queerness, Berlin: b_books, S. 161–182
- Mahmood, Saba (2006): Feminist Theroy, Agency, and the Liberatory Subject: Some Refelctinos on the Islamic Revival in Egypt, in: Temenos (Nordic Journal of Comparative Religion), 42 (1): 31–71
- Manalansan IV, Martin F. (2005): Race, Violence, and Neoliberal Spatial Politics in the Global City, in: Social Text 84–85 (3-4): 41–55
- Margott & Marjott (Hg.) (2010): Olfen, Reise ins internationale Freundschaftslager, Berlin: Martin Schmitz Verlag
- Markard, Nora (2013): Queerness zwischen Diskretion und Cocktails. Anerkennungskämpfe und Kollektivitätsfallen im Migrationsrecht, in: Gabriele Jähner, Krain Aleksander, Marianne Kriszto (Hg.): Kollektivität nach der Subjektkritik. Geschlechtertheoretische Positionierungen, Bielefeld: transcript, S. 69–86
- Massumi, Brian (2002): Parables for the virtual: movement, affect, sensation, Durham: Duke University Press
- Massumi, Brian (2015 [2002]): Navigating Moments. Interview mit Mary Zournazi, in: Ders.: Politics of Affect, Malden: Polity Press
- Mayring, Philipp (1999): Einführung in die qualitative Sozialforschung, Weinheim/Basel: Beltz Verlag, 4. überarbeitete Auflage
- McClintock, Anne (1995): Imperial Leather. Race, Gender, and Sexuality in the Colonial Contest, London: Routledge
- Mc Kay, George (1998): DIY Culture: Notes Towards an Intro, in: George McKay (Hg.): DIY Culture: Party and Protest in Nineties' Britain, London, S. 1–53
- McNay, Lois (1999): Subject, Psyche and Agency: The Work of Judith Butler, in: Theory Culture Society 16: 175–193

- Meißner, Hanna (2010): Jenseits des autonomen Subjekts. Zur gesellschaftlichen Konstitution von Handlungsfähigkeit im Anschluss an Butler, Foucault und Marx, Bielefeld: transcript
- Meißner, Hanna (2013): Feministische Gesellschaftskritik als onto-epistemo-logisches Projekt, in: Corinna Bath, Hanna Meißner, Stephan Trinkaus, Susanne Völker: Geschlechter Interferenzen. Wissensformen – Subjektivierungsweisen – Materialisierungen, Berlin: Lit, S. 163–208
- Meißner, Hanna (2014): Subjekt, in: Gender Glossar/Gender Glossary, <https://gender-glossar.de/s/item/33-subjekt>, Zugriff 07.01.22
- Mesquita, Sushila (2008): Heteronormativität und Sichtbarkeit, in: R. Bartel, I. Horwarth, W. Kannonier-Finster, M. Mesner, E. Pfefferkorn, M. Ziegler (Hg.): Heteronormativität und Homosexualität, Innsbruck, S. 129–147
- Miko Iso, Isabel (2011): Widerspenstige Mimikry: Körper und Geschlecht im kolonialen Kontext, Anne Brüske, Isabel Miko Iso, Aglaia Wespe, Kathrin Zehnder, Andrea Zimmermann (Hg.): Szenen von Widerspenstigkeit. Geschlecht zwischen Affirmation, Subversion und Verweigerung, Frankfurt/New York: Campus, S. 239–256
- Mignolo, Walter (2003): *The Idea of Latin America*, Oxford: Blackwell
- Mignolo, Walter (2007): Delinking, in: *Cultural Studies*, 21 (2): 449–514
- Mignolo, Walter (2011): *The darker side of Western modernity: global futures, decolonial options*, Duke University Press, online ressource
- Mouffe, Chantal (1995) *Feministische Politik und die Frage der Identität*, in: Frauen-Anstiftung (Hg.): *Demokratie und Differenz. Feministische Bündnispolitik auf dem Weg zu einer Zivilgesellschaft, Dokumentation des Kongresses vom 14.10. – 16.10.1994*, Hamburg, S. 33–38
- Mohanty, Chandra Talpade (1988): Aus westlicher Sicht: feministische Theorie und koloniale Diskurse, in: *Beiträge zur feministischen Theorie und Praxis* 23(11): 149–162
- Mohanty, Chandra Talpade (2003): *Feminism without borders: Decolonizing Theory, Practicing Solidarity*, Durham: Duke University Press
- Mühlhoff, Rainer (2018): *Immersive Macht: Affekttheorie nach Spinoza und Foucault*, Frankfurt/New York: Campus
- Müller, Julian; Victoria von Groddeck (Hg.) (2013): (Un)Bestimmtheit als Problem und Lösung sozialer Praxis, in: Dies.; (UN)BESTIMMTHEIT. Praktische Problemkonstellationen, München: Wilhelm Fink, S. 9–20
- Muñoz, José Esteban (1999): *Disidentifications. Queers of color and the performance of politics*, Minneapolis: University of Minnesota Press
- Nault, Curran Jacob (2013): *Queer as Punk: Queercore and the Production of an Antinormative Media Subculture*, Dissertation, The University of Texas at Austin, <https://repositories.lib.utexas.edu/handle/2152/27163>, Zugriff 15.03.17
- Nault, Curran Jacob (2018): *Queercore. Queer Punk Media Subculture*, New York: Routledge
- Nancy, Jean-Luc (2004): *singulär plural sein*, übers. von Ulrich Müller-Scholl, Berlin: Diaphanes
- Neckel, Sighard (2014): Über Emotionssoziologie, Neid und die Emotionalisierung der Gegenwartsgesellschaft, in: *Soziologie Magazin*, Nr. 2

- Nero, Charles I. (2006): Why are the gay ghettos white?, in: Patrick Johnson, Mae Henderson (ed.): *Black Queer Studies. A Critical Anthology*, Durham/London: Duke University Press, S. 228–248
- Neumann, Antje (2016): *Geschlechterverhältnisse verändern. Formen queer-feministischer Interventionsstrategien*, Hamburg: Marta PressNewton, Esther (2000): *Margaret Mead Made Me Gay. Personal Essays, Public Ideas*, Duke University Press
- Noll, Jan (2017): Kritik am queeren Aktivismus. Queerfeministin Hengameh über »Beißreflexe«: Ein unsolidarisches Buch, <https://www.siegessaule.de/magazin/3296-queerfeministin-hengameh-%C3%Bcber-bei%C3%9Freflexe-ein-unsolidarisches-buch/>, Zugriff 30.05.20
- Ommert, Alexandra (2016): *Ladyfest-Aktivismus. Queer-feministische Kämpfe um Freiräume und Kategorien*, Bielefeld: transcript
- Ott, Michaela (2015): Affizierungen aus philosophischer und filmtheoretischer Sicht, in: Claudia Emmert, Jessica Ullrich, Kunstpalais Erlangen (Hg.): *Affekte*, Berlin: Neofelis, S. 170–179
- Paravicini, Ursula; Ruth May (2004): In den Brüchen der Stadt die Zukunft gestalten. Feministische Forschung zur Stadterneuerung in Europa, in: Christine Bauhardt (Hg.): *Räume der Emanzipation*, Wiesbaden: VS Verlag, S. 179–201
- Patton, Cindy (2005): Von der Sichtbarkeit zum Aufstand: ein Manifest, in: Matthias Haase, Marc Siegel, Michaela Wunsch: *Outside. Die Politiken queerer Räume*, Berlin: b_books
- Petran, Anna (2012): Gewalt und Widerstand: Gesellschaftliche Strukturen, diskursive Normen und körperliches Handeln, in: Gender Initiativkolleg (Hg.): *Gewalt und Handlungsmacht. Queer_Feministische Perspektiven*, Frankfurt/New York: Campus, S. 69–83
- Piano, Doreen (2003): Resisting Subjects: DIY Feminism and the Politics of Style in Subcultural Production, in: David Muggleton, Rupert Weinzierl [Hg.]: *The Post-Subcultures Reader*, Oxford: Berg, S. 253–265
- Piening, Marie-Theres; Jenny Künkel (2020): Community Accountability: Feministisch-antirassistische Alternative zum strafenden Staat?, in: *Bürgerrechte & Polizei* CILIP 123, https://www.cilip.de/2020/12/03/community-accountability-feministisch-antirassistische-alternative-zum-strafenden-staat/#_ftnref6, Zugriff 15.07.21
- Plößer, Melanie (2011): »Lass mal hier die richtigen Bitches ran!« Möglichkeiten und Grenzen performativer Widerspenstigkeit, in: Anne Brüske, Isabel Miko Iso, Aglaia Wespe, Kathrin Zehnder, Andrea Zimmermann: *Szenen von Widerspenstigkeit: Geschlecht zwischen Affirmation, Subversion und Verweigerung*, Frankfurt a. M.: Campus, S. 31–50
- Popitz, Heinrich (2001): Soziale Normen, in: *European Journal of Sociology (Archives Européennes de Sociologie)* 42(1): 7–20
- Puar, Jasbir (2007): *Terrorist Assemblages: Homonationalism in Queer Times*, Durham: Duke University Press
- Puar, Jasbir (2011): Ich wäre lieber eine Cyborg als eine Göttin. Intersektionalität, Assemblage und Affektpolitik, in: Isabell Lorey, Roberto Nigro und Gerald Raunig (Hg.): *Inventionen 1. Gemeinsam. Prekär. Potentia. Kon-/Disjunktion. Ereignis. Transversalität. Queere Assemblagen*, Zürich, S. 253–270.

- Purtschert, Patricia (2008): Nicht so regiert werden wollen: Zum Verhältnis von Wut und Kritik, <https://transversal.at/transversal/0808/purtschert/de>, Zugriff 04.01.20
- Puwar, Nirmal (2004): *Space Invaders. Race, gender and bodies out of place*, Oxford: Berg
- Quijano, Aníbal (2000): *Coloniality of Power, Eurocentrism, and Latin America*, in: *Nepantla: Views from South* 1.3: 533–580
- Quijano, Aníbal (2007): *Coloniality and Modernity/Rationality*, in: *Cultural Studies* 21(2): 168–178
- Reckwitz, Andreas (2008): *Subjekt*, Bielefeld: transcript
- Reckwitz, Andreas (2015): *Praktiken und ihre Affekte*, in: *Mittelweg* 36, 1–2/2015: 27–45
- Rehberg, Peter (2017): *Die queer-feministische Gender-Stasi. Queer – das bedeutete mal Freiheit. Heute dominieren Sprechverbote und Aktionismus. Das jedenfalls beklagen die Autoren des erfolgreichen Essaybands »Beißreflexe«*, <https://www.zeit.de/kultur/2017-06/beissreflexe-judith-butler-queer-sexualitaet-gender>, Zugriff 30.05.20
- Rich, Adrienne (1980): *Compulsory Heterosexuality and Lesbian Existence*, in: *Journal of Women in Culture and Society* (5): 631–660
- Rich, Adrienne (1987): *Blood, bread, and poetry. Selected prose, 1979–1985*. London: Virago Press
- Roestone Collective, The (2014): *Safe Space: Towards a Reconceptualization*, in: *Antipode* 46 (5): 1346–1365
- Rosa, Hartmut (2016): *Resonanz: Eine soziologische Weltbeziehung*, Berlin: Suhrkamp
- Rose, Niklas (1998): *Inventing Our Selves, Psychology, Power and Personhood*, Cambridge: Cambridge University Press
- Saalfeld, Robin K. (2020): *Transgeschlechtlichkeit und Visualität. Sichtbarkeitsordnungen in Medizin, Subkultur und Spielfilm*, Bielefeld: transcript
- Saam, Nicole (2018): *Die Stimmung der Partizipation*, in: Larissa Pfaller, Basil Wiese (Hg.): *Stimmungen und Atmosphären. Zur Affektivität des Sozialen*, Wiesbaden: Springer VS, S. 147–168
- Saldanha, Arun (2006): *Vision and Viscosity in Goa's Psychedelic Trance Scene*, in: *ACME: An International E-Journal for Critical Geographies*, 4 (2): 172–193
- Saldanha, Arun (2007): *Psychedelic White: Goa Trance and the Viscosity of Race*, Minneapolis: University of Minnesota Press
- Saldanha, Arun (2010): *Skin, affect, aggregation: Guattarian variations on Fanon*, in: *Environment and Planning A*, 42: 2410–2427
- Said, Edward (2012) [1979]: *Orientalismus*, Frankfurt a.M.: S. Firscher
- Sauer, Birgit (1999): *»Politik wird mit dem Kopfe gemacht.« Überlegungen zu einer geschlechtersensiblen Politologie der Gefühle*, in: Ansgar Klein, Frank Nullmeier (Hg.): *Masse – Macht – Emotionen. Zu einer politischen Soziologie der Emotionen*, Opladen: Westdeutscher Verlag, S. 200–218
- Sauer, Madeleine (2016): *Widerspenstige Alltagspraxen. Eine queer-feministische Suchbewegung wider den Kapitalozentrismus*, Bielefeld: transcript
- Schaffer, Johanna (2008): *Ambivalenzen der Sichtbarkeit. Über die visuellen Strukturen der Anerkennung*, Bielefeld: transcript
- Schatzki, Theodore (1996): *Social practices: a Wittgensteinian approach to human activity and the social*, Cambridge: Cambridge University Press

- Scheele, Sabastian (2013): Wie subjektkritisch ist der Privilegiendiskurs? Privilegiertheit, Bündnisse und Kollektivität, in: Kollektivität nach der Subjektkritik. Geschlechtertheoretische Positionierungen, Bielefeld: transcript, S. 325–334
- Schneeweiß, Sandra (2019): Wenn die Norm ein Geschlecht hat: zur Arbeitssituation von Frauen in technischen Berufen in Österreich, AMS report, Wien, No. 116, www.econstor.eu/bitstream/10419/156323/1/859919218.pdf, Zugriff 05.11.20
- Schroer, Markus (2012): Räume, Orte, Grenzen. Auf dem Weg zu einer Soziologie des Raums. Frankfurt a.M.: Suhrkamp
- Schulze, Marion (2015): Hardcore & Gender: Soziologische Einblicke in eine globale Subkultur, Bielefeld: transcript
- Schuster, Nina (2010): Andere Räume. Soziale Praktiken der Raumproduktion von Drag Kings und Transgender, Bielefeld: transcript
- Schuster, Nina (2012): Queer spaces, in: Frank Eckardt (Hg.), Handbuch Stadtsoziologie, Wiesbaden: Springer VS, S. 633–659
- Schuster, Nina (2014): Queerness, in: Bernd Belina, Matthias Naumann, Anke Strüver (Hg.): Handbuch Kritischer Stadtgeographie, Münster: Westfälisches Dampfboot, S. 190–194
- Schütz, Alfred (1971): Wissenschaftliche Interpretation und Alltagsverständnis menschlichen Handelns, in: Ders., Gesammelte Aufsätze I, Den Haag, S. 3–38
- Schwanhäußer, Anja (2010): Kosmonauten des Underground. Ethnografie einer Berliner Szene, Frankfurt a.M.: Campus Verlag
- Sedgwick, Eve Kosofsky (1993): Epistemology of the Closet, in: Henry Abelove, Michele Aina Barale, David M. Halperin: The Lesbian and Gay Studies Reader, New York/London: Routledge, S. 45–61
- Sedgwick, Eve Kosofsky (2003): Touching feeling: affect, pedagogy, performativity, Durham: Duke University Press
- Seeck, Francis (2021): Care trans_formieren. Eine ethnographische Studie zu trans und nicht-binärer Sorgearbeit, Bielefeld: transcript.
- Simmel, Georg (1992): Gesamtausgabe. 11. Soziologie: Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung, Frankfurt a.M.: Suhrkamp
- Slaby, Jan (2018): Drei Haltungen der Affect Studies, in Larissa Pfaller, Basil Wisse (Hg.): Stimmungen und Atmosphären. Zur Affektivität des Sozialen, Wiesbaden: Springer VS
- Soeffner, Hans-Georg (1999): Verstehende Soziologie und sozialwissenschaftliche Hermeneutik, in: Ronald Hitzler, Jo Reichertz, Norbert Schröer (Hg.): Hermeneutische Wissenssoziologie, Konstanz: UVK
- Soeffner, Hans-Georg (2004): Alltagsverstand und Wissenschaft. Anmerkungen zu einem alltäglichen Missverständnis von Wissenschaft, in: ders. Auslegung des Alltags – Der Alltag der Auslegung, Konstanz: UVK, S. 15–60
- Sommerville, Siobhan (1994): Scientific Racism and the Invention of the Homosexual Body, in: Journal of the History of Sexuality 5 (2): 243–266
- Sontag, Susan (1964): Notes on Camp, in: Queer Aesthetics and the Performing Subject. A Reader, 53–65, https://monoskop.org/images/5/59/Sontag_Susan_1964_Notes_on_Camp.pdf, Zugriff 2.8.18

- Sow, Noah (2008): *Deutschland Schwarz Weiß. Der alltägliche Rassismus*, München: Goldmann
- Spies, Tina (2013): Position beziehen. Artikulation und Agency als Konzepte der Kritik in der Migrationsforschung, in: Paul Mecheril, Oscar Thomas-Olalde, Claus Melter u. a. (Hg.): *Migrationsforschung als Kritik? Konturen einer Forschungsperspektive*, Wiesbaden: Springer VS, S. 157–169.
- Spivak, Chakravorty Gayatri (1985): *The Rani of Sirmur: An Essay in Reading the Archives*, in: *History and Theory*, 24 (3): 247–272
- Spivak, Gayatri Chakravorty (1994): *Can the Subaltern Speak?*, in: Patrick Williams/Laura Chrisman (Hg.): *Colonial Discourse and Post-Colonial Theory. A Reader*, New York: Columbia University Press, S. 66–112
- Spivak, Gayatri Chakravorty (2008 [1988]): *Can the subaltern speak? Postkolonialität und subalterne Artikulation*, Wien/Berlin: Turia & Kant
- Spyra, Svenja (2020): *Visuelle Codes und Feminismus – Zur Liaison von Visualität und Zugehörigkeit*, in: *blog interdisziplinäre geschlechterforschung*, <https://www.gender-blog.de/beitrag/codes-feminismus-visualitaet-zugehoerigkeit>, Zugriff 03.09.21
- Statistisches Bundesamt (2017): *Absolventen/Abgänger nach Abschlussart*, https://www.destatis.de/DE/ZahlenFakten/GesellschaftStaat/BildungForschungKultur/Schulen/Tabellen/AbsolventenAbgaenger_Abschlussart.html, Zugriff 18.8.17
- Statistisches Bundesamt (2021): *Definition Migrationshintergrund*, <https://www.destatis.de/DE/Themen/Gesellschaft-Umwelt/Bevoelkerung/Migration-Integration/Glossar/migrationshintergrund.html>, Zugriff 27.02.21
- Strauss, Anselm; Juliet Corbin (1996): *Grounded Theory: Grundlagen Qualitativer Sozialforschung*, Weiheim: Beltz
- Straw, Will (2002): *Scenes and Sensibilities*, in: *Public. Cities, Scenes*, Vol. 22–23: 245–257, Toronto: Public Access
- Supik, Linda (2005). *Dezentrierte Positionierung. Stuart Halls Konzept der Identitätspolitik*, transcript: Bielefeld
- Tepest, Eva (2018): *Queer*Syria. Ich wünsche mit eine größere Offenheit der Szene*, in: *Tagesspiegel* 18.07.18, <https://www.tagesspiegel.de/berlin/queerspiegel/queersyria-ich-wuensche-mir-eine-groessere-offenheit-der-szene/22813570.html>, Zugriff: 21.11.18
- Thompson, Vanessa E. (2020): *Gespräch: Die Sicherheit der Anderen. Für wen ist die Polizei gefährlich?*, in: *Luxemburg. Gesellschaftsanalyse und Linke Praxis* 02/2020, <https://www.zeitschrift-luxemburg.de/die-sicherheit-der-anderen/>, Zugriff 15.07.21
- Thompson, Vanessa E. (2020a): *Die Verunmöglichung von Atmen*, in: *Migrationspolitisches Portal der Heinrich Böll Stiftung*, <https://heimatkunde.boell.de/de/2020/09/02/die-verunmoeglichung-von-atmen>, Zugriff 15.07.21
- Thornton, Sarah (2005 [1995]): *The Social Logic of Subcultural Capital*, in: Ken Gelder (Hg.): *The Subcultures Reader*, New York/London: Routledge
- Thornton, Sarah (1996): *Club Cultures. Music, Media and Subcultural Capital*, New England; Hanover; London: Wesleyan University Press
- Tönnies, Ferdinand (1979): *Gemeinschaft und Gesellschaft: Grundbegriffe der reinen Soziologie*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft

- Transgenialen CSD (2013): Geschichte, <https://transgenialercsd.wordpress.com/geschichte/>, Zugriff 20.12.20
- Trinkaus, Stephan (2013): Diffraktion als subalterne Handlungsmacht. Einige Überlegungen zu Reflexivität und Relationalität, in: Corinna Bath, Hanna Meißner, Stephan Trinkaus, Susanne Völker: *Geschlechter Interferenzen. Wissensformen – Subjektivierungsweisen – Materialisierungen*, Berlin: Lit
- Tyler, Imogen (2018): Resituating Erving Goffman: From Stigma Power to Black Power In: *The Sociological Review*, 66 (4): 744–765
- Unger, Hella von; Petra Narimani; Rosaline M'Bayo (Hg.) (2014): *Forschungsethik in der qualitativen Forschung. Reflexivität, Perspektiven, Positionen*, Wiesbaden: Springer VS
- Valentine, Gill (1996): (Re)negotiating the ›heterosexual street‹. Lesbian productions of space, in: Nancy Duncan (Hg.): *BodySpace. Destabilizing geographies of gender and sexuality*, London/New York: Routledge, S. 146–155
- Valentine, Gill (2000). *From nowhere to everywhere: Lesbian geographies*, Binghamton/New York: Harrington Park Press
- Valentine Gill, Skelton T. (2003): Finding oneself, losing oneself: The lesbian and gay ›scene‹ as a paradoxical space. *International Journal of Urban and Regional Research* 27(4): 849–866
- Valentine, David (2007): *Imagining Transgender. An Ethnography of a Category*, Durham/London: Duke University Press
- Villa, Paule-Irene (2011): *Sexy Bodies. Eine soziologische Reise durch den Geschlechtskörper*, 4. Aufl., Wiesbaden: VS-Verlag
- Villa, Paula-Irene (2006): Scheitern – ein produktives Konzept zur Neuorientierung der Sozialisationsforschung? In: Helga Bilden, Bettina Dausien (Hg.): *Sozialisation und Geschlecht. Theoretische und methodologische Aspekte*, Opladen/Farmington Hills, S. 219–238
- Völker, Susanne (2011): Praktiken sozialer Reproduktion von prekär beschäftigten Männern, in: WSI Mitteilungen. Monatszeitschrift des Wirtschafts- und Sozialwissenschaftlichen Instituts in der Hans-Böckler-Stiftung, Frankfurt a.M.: Bund-Verlag, 8/2011
- Völker, Susanne (2013): Habitus sozialer Unbestimmtheit. Lebensführungen und Positionierungen junger Erwachsener unter den Bedingungen der Prekarisierung, in: Mayer, Maya; Vogel, Thomas (Hg.): *Übergänge in eine neue Arbeitswelt? Binde Flecken der Debatte zum Übergangssystem Schule-Beruf*, Wiesbaden: Springer, S. 149–164
- Völker, Susanne (2013a): Legitimes und illegitimes Sprechen – Klassifikationen und Praktiken der Desidentifikation. In: Roth, Hans-Joachim/Terhart, Henrike/Anastasopoulos, Charis (Hg.): *Worüber man sprechen kann und worüber man (nicht) sprechen soll – Sprache und Sprechen im Kontext von Migration*. Wiesbaden: Springer VS, S. 43–60
- Völker, Susanne (2013b): Zur Komplexität des Sozialen. Praxeologische und queertheoretische Perspektiven auf die Prekarisierung von Erwerbsarbeit, in: Elke Kleinau, Dirk Schulz und Susanne Völker: *Gender in Bewegung. Aktuelle Spannungsfelder der Gender und Queer Studies*, Bielefeld: transcript, S. 181–194

- Völker, Susanne (2013c): Prekäre Leben (be-)schreiben: Klassifikationen, Affekte, Interferenzen, in Corinna Bath, Hanna Meißner, Stephan Trankaus, Susanne Völker: Geschlechter Interferenzen. Wissensformen – Subjektivierungsweisen – Materialisierungen, Münster: LIT Verlag
- Völker, Susanne (2019): Praxeologie und Praxistheorie: Resonanzen und Debatten in der Geschlechterforschung, in: Beate Kortendiek, Birgit Riegraf, Katja Sabisch: Handbuch Interdisziplinäre Geschlechterforschung, Wiesbaden: Springer VS, S. 509–518
- Voss, Heinz-Jürgen (2005): Queer politics zwischen kritischer Theorie und praktischer (Un)Möglichkeit, UTOPIE kreativ 182: 1108–1114
- Vries, Lisa de; Mirjam Fischer; David Kasprowski; Martin Kroh; Somin Kühne; David Richter; Zaza Zindel: LGBTIQI*-Menschen am Arbeitsmarkt: hoch gebildet und oftmals diskriminiert, in: DIW Wochenbericht 36
- Walgenbach, Katharina; Gabriele Dietze; Antje Hornscheidt, Kerstin Palm (2007): Gender als interdependente Kategorie. Neue Perspektiven auf Intersektionalität, Diversität und Heterogenität, Opladen/Farmington Hills
- Walgenbach, Katharina (2012): Intersektionalität – eine Einführung, www.portal-intersektionalitaet.de, Zugriff 22.02.22
- Walgenbach, Katharina (2014), Intersektionale Subjektpositionen – Theoretische Modelle und Perspektiven in: Veronika Apostolovski, Isabella Meier, Simone Philipp, Karin Maria Schmidlechner, Klaus Starl (Hg.): Intersektionelle Benachteiligung und Diskriminierung. Soziale Realitäten und Rechtspraxis, Baden-Baden: Nomos, S. 73–88
- Warner, Michael (1993): Fear of a queer planet. Queer politics and social theory, Minneapolis/London: University of Minnesota Press
- Weber, Max (1924): Geschäftsbericht und Diskussionsreden auf den deutschen soziologischen Tagungen, in: ders. Gesammelte Aufsätze zur Soziologie und Sozialpolitik, Tübingen, 431–491
- Weber, Max (1988): Die »Objektivität« sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis, in: Johannes Winckelmann (Hg.): Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre, Tübingen
- Weber, Max (2016 [1904/05]): Die protestantische Ethik und der ›Geist‹ des Kapitalismus, Wiesbaden: Springer VS
- Weibel, Fleur (2013): Diffraction. Ein Phänomen, eine Praktik und ein Potenzial feministischer Kritik, in: *Femina Politica* 1/2013
- West, Candace; Don Zimmerman (1987): Doing Gender, in: *Gender & Society*, 1(2): 125–151
- West, Candace; Sarah Fenstermaker (1995): Doing Difference, in: *Gender & Society*, 9(1): 8–37
- Wetherell, Margret (2012): Affect and emotion: A new social science understanding. London: Sage
- Wigstöckel (2016): 20 Jahre Wigstöckel Transgender United, <https://www.wigstoeckel.com/index2.php>, Zugriff 12.12.16
- Wilchins, Riki Anne (1997): Read my lips. Sexual subversion and the end of gender. Ithaca: Firebrand Books
- Willis, Paul (1981): Profane Culture. Rocker, Hippies: Subversive Stile der Jugendkultur, Frankfurt a.M.: Syndikat

- Winker, Gebriele; Nina Degele (2010): Intersektionalität. Zur Analyse sozialer Ungleichheit, Bielefeld: transcript
- Winter, Rainer (2008): Lawrence Grossberg: Popularkultur und Handlungsfähigkeit, in: Andreas Hepp, Friedrich Krotz, Tania Thomas (Hg.), Schlüsselwerke der Cultural Studies, Wiesbaden: VS Verlag, S. 200–209
- WSI (Wirtschafts- und Sozialwissenschaftliches Institut der Hans-Böckler-Stiftung) (2021): Armutsgrenzen (in Euro) nach Haushaltstypen in Deutschland, 2019, <https://www.wsi.de/de/armut-14596-armutsgrenzen-nach-haushaltsgroesse-15197.htm>, Zugriff 06.08.2021
- Witzel, Andreas (1985): Das problemzentrierte Interview, in: Gerd Jüttemann (Hg.): Qualitative Forschung in der Psychologie. Grundfragen, Verfahrensweisen, Anwendungsfelder, 227–255, https://www.ssoar.info/ssoar/bitstream/handle/document/563/ssoar-1985-witzel-das_problemzentrierte_interview.pdf?sequence=1, Zugriff 28.3.18
- Witzel, Leon (2014): Trans*männlichkeiten in queeren Räumen in Berlin, Diplomarbeit an der FU Berlin, http://ak-geographie-geschlecht.org/wp-content/uploads/Leon-Witzel_Transm%C3%A4nnlichkeiten-in-queeren-R%C3%A4umen-in-Berlin_Ende-2014.pdf, Zugriff 26.7.18
- Wohlrab-Sahr, Monika (1993): Empathie als methodisches Prinzip? Entdifferenzierung und Reflexivitätsverlust als problematisches Erbe der »methodischen Postulate zur Frauenforschung«, in: Feministische Studien 11(2): 128–139
- Woodward, Kath (2015): The Politics of In/Visibility. Being There, London: Palgrave Macmillan
- Wünsch, Michaela (2005): Die Politik queerer Räume, in: Elahe Haschemi Yekani, Beatrice Michaelis (hg.): Quer durch die Geisteswissenschaften. Perspektiven der Queer Theory, Berlin: Querverlag
- X*CSD (2016): Warum ein neuer Name? Kreuzberger CSD ... Transgenialer CSD ... Ein CSD in Kreuzberg ... Kreuzberger CSD ... X*CSD, <https://xcsd.wordpress.com/2016/03/23/xcsd-warum-ein-neuer-name/> Zugriff 20.12.20
- Yaghoobifarah, Hengameh (2017): Kritik am queeren Aktivismus. Queerfeministin Hengameh über »Beißreflexe«: Ein unsolidarisches Buch, Siegessäule vom 6.5.17 <https://www.siegessaule.de/magazin/3296-queerfeministin-hengameh-%C3%Bcber-bei%C3%9Freflexe-ein-unsolidarisches-buch/>, Zugriff 30.05.20
- Young, Iris Marion (1994): Geschlecht als serielle Kollektivität: Frauen als soziales Kollektiv, in: Geschlechterverhältnisse und Politik, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 221–261
- Zimmermann, Benjamin (2013): Transgenialer CSD demonstriert: Politik, Protest, Party, in: TAZ vom 23.06.2013, <https://taz.de/Transgenialer-CSD-demonstriert/!5064683/>, Zugriff 09.07.20
- Ziv, Amalia (2018): Questioning Safe Space in the Classroom: Reflections on Pedagogy, Vulnerability, and Sexual Explicitness, in: borderlands, 17:1, www.borderlands.net.au, Zugriff 18.2.19
- Zuber, Johannes (2015): Gegenwärtiger Rassismus in Deutschland. Zwischen Biologie und kultureller Identität, Universitätsverlag Göttingen

Gender & Queer Studies



Hannah Fitsch, Inka Greusing, Ina Kerner,
Hanna Meißner, Aline Oloff (Hg.)

Der Welt eine neue Wirklichkeit geben
Feministische und queertheoretische Interventionen

2022, 284 S., kart.

29,00 € (DE), 978-3-8376-6168-2

E-Book: kostenlos erhältlich als Open-Access-Publikation

PDF: ISBN 978-3-8394-6168-6



Yener Bayramoğlu, Maria do Mar Castro Varela

Post/pandemisches Leben
Eine neue Theorie der Fragilität

2021, 208 S., kart., 6 SW-Abbildungen

19,50 € (DE), 978-3-8376-5938-2

E-Book:

PDF: 17,99 € (DE), ISBN 978-3-8394-5938-6

EPUB: 17,99 € (DE), ISBN 978-3-7328-5938-2



bff: Bundesverband Frauenberatungsstellen
und Frauennotrufe, Nivedita Prasad (Hg.)

**Geschlechtsspezifische Gewalt
in Zeiten der Digitalisierung**
Formen und Interventionsstrategien

2021, 334 S., kart., 3 SW-Abbildungen

35,00 € (DE), 978-3-8376-5281-9

E-Book: kostenlos erhältlich als Open-Access-Publikation

PDF: ISBN 978-3-8394-5281-3

ISBN 978-3-7328-5281-9

**Leseproben, weitere Informationen und Bestellmöglichkeiten
finden Sie unter www.transcript-verlag.de**

Gender & Queer Studies



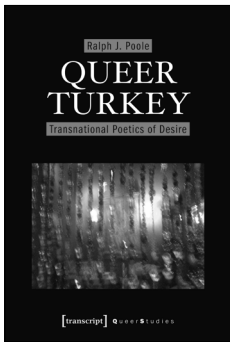
Katrin Huxel, Juliane Karakayali,
Ewa Palenga-Möllnbeck, Marianne Schmidbaur,
Kyoko Shinozaki, Tina Spies, Linda Supik, Elisabeth Tuidar (Hg.)

Postmigrantisch gelesen
Transnationalität, Gender, Care

2020, 328 S., kart., 7 SW-Abbildungen
40,00 € (DE), 978-3-8376-4728-0

E-Book:

PDF: 39,99 € (DE), ISBN 978-3-8394-4728-4



Ralph J. Poole

Queer Turkey
Transnational Poetics of Desire

2022, 262 p., pb., col. ill.

35,00 € (DE), 978-3-8376-5060-0

E-Book: available as free open access publication

PDF: ISBN 978-3-8394-5060-4



Eliane Kurz

Intersektionalität in feministischer Praxis
Differenzkonzepte und ihre Umsetzung
in feministischen Gruppen

2022, 332 S., kart.

39,00 € (DE), 978-3-8376-6218-4

E-Book:

PDF: 38,99 € (DE), ISBN 978-3-8394-6218-8

**Leseproben, weitere Informationen und Bestellmöglichkeiten
finden Sie unter www.transcript-verlag.de**