

Die Manifestation der Unterschiede. Oder: Worauf antwortet die Frage nach dem »Wer«?

Der hier beginnende Essay, aber auch alle anderen in diesem Band versammelten Texte sind theoretische Angebote an Andere, die auf die Beantwortung der dort besprochenen Fragen dringen. Sie bedürfen und erbitten diese Antworten Anderer, um nicht im leeren Raum zu stehen, sondern in einem Raum, der durch Andere vermittelt wird. Dieser vermittelte Raum ist ein sozialer; einer, in dem wir miteinander sind und nur dort kann, was eine*r aussagt, Wirkung entfalten. Damit ist die Definition des sozialen Raums jedoch nicht abgeschlossen, sondern gerade erst begonnen. Dieser Raum ist durchkreuzt von sozialen Strukturen, einem Netz der Unterschiede. Die Fragen, die ich hier stellen werde, sind die nach den Manifestationen dieser Unterschiede. Dabei werde ich mich vor allem auf jene Manifestationen beziehen, die als Privilegien das Produkt der Strukturen darstellen, die durch Exklusion Anderer die je eigene Stellung auf deren Kosten verbessern wollen. Die Kosten, die die Nichtprivilegierten dabei tragen müssen, reichen bis zur Bedrohung des eigenen Lebens. Mit Blick auf diese Eröffnung stellt sich nun auch die Frage: Wer schreibt hier?

Hier schreibt ein Privileg. Nein, nicht eines, hier schreiben mehrere Privilegien, ich habe weiße Haut, komme aus ökonomisch gesicherten Verhältnissen, bin in Deutschland geboren und lebe noch hier, bin konfessionslos und meine sexuelle Orientierung wird nicht mehr oft Thema einer Kontroverse und das, obwohl ich kein bestimmtes Geschlecht bevorzuge. Diese Privilegien häufen sich so hoch, dass selbst ein manchmal feminin gelesenes Auftreten, meine Vorliebe für Schmuck und Glitzer, fast niemanden stört. Diese Brüche und ihre Normalisierung an meiner Person sind sogar einkalkuliert und gehören als Erschütterungen zum Spektakel der Gesellschaft mit dazu: Mein Leben ist – zumindest dort, wo ich lebe – nicht gefährdet. Beispielsweise fällt mein Roségoldring mit schimmerndem Naturstein auf – nun gut,

er ist auch sehr groß –, er zieht die Blicke auf sich und mich, aber er gefährdet mich nicht, zumindest nicht an dem Ort, an dem ich gerade lebe. Ich schreibe nicht aus der Position einer marginalisierten Gruppe, weil ich mich ins Licht kämpfen muss. Wenn ich mich hier also melde, zu Wort kommen will und der Meinung bin – und das muss ich wohl sein –, etwas zu sagen zu haben, was gehört werden soll, dann sollte der Grund dafür nicht bei mir liegen; denn ich muss nicht in Erscheinung treten, ich stehe immer in Erscheinung. Und dennoch darf es auch nicht mein Bestreben sein, andere in das Licht dieser Erscheinung drängen zu wollen, nur weil ich sie qua Privileg, das ich verkörpere, in dieses gefährliche Licht ziehen könnte.

Nein, es braucht einen anderen Umgang, der nicht die Identität einer Person oder Gruppe ins Licht stellt, sondern einen Umgang, der einen Ort, einen Platz lässt, an dem Identität – zumindest die herrschende Vorstellung davon, wie sie zu sein hat – in Frage stehen darf, ohne dass mensch dadurch gefährdet wird; einen Raum, eine Heterotopie am Rande der Strukturen, der selbst zum*r Anderen der gerade bestehenden neoliberal-kapitalistischen Strukturen, soll heißen, zum*r Anderen von Unterdrückung, Ausbeutung und Ent-eignung wird. Dabei darf dieser Raum jedoch nicht als Oase gesehen werden, in dem die Müden und Durstigen ihre Bedürfnisse nach Gleichberechtigung, Emanzipation und Freiheit kurz ausleben dürfen, um dann für eine Zeit wieder widerstandsfähig alles zu ertragen, was die Strukturen ihnen aufbürden. Ein solcher Raum muss Schauplatz des Ringes um sich selbst und um Andere sein, in dem hinterfragt und verändert wird, was mensch nicht mit sich und Anderen zurechtkommen lässt; ein Ort, an dem Gegeneinander und vor allem stupides, interesseloses Nebeneinanderher nicht die bestimmenden Größen sind. Eine Bestimmung zu diesen Heterotopien und ihrem Gegenteil, den Privilegien, versuche ich mit den hier folgenden Seiten zu skizzieren. Ich versuche, sie so zu skizzieren, dass sie als lebbare Struktur neben Strukturen der Unterdrückung steht, denn genau diese bilden sich ab, wenn mensch bestehende Gesellschaften betrachtet. Die Aussage, die in Anlehnung an Adorno und Butler bestehen bleibt, ist die folgende: Es gibt in einer falschen Gesellschaft kein richtiges Leben. Aber gibt es auch nur falsche Verhaltensweisen?

Diese Frage scheint im Hinblick auf den Titel dieses Essays möglicherweise unpassend, doch ist dies die Art und Weise zu fragen, in der nicht eine bestimmte Gruppe und ihre Art zu leben im Vorhinein als Antwort genommen werden kann. Wenn mensch nun dem Titel dieses Essays folgt und annimmt, dass jede Frage nach einem »Wer« eine Antwort verlangt, die die Unterschiede manifestiert, dann bedeutet dies auch, dass jede Frage nach dem »Wer«

eine Frage danach ist – vor allem, wenn man auf den vorherigen Essay *Erlitene Subjektivität* Bezug nimmt –, wer von wem unterworfen wird. Oder noch anders: Es ist die Frage danach, wer Privilegien verkörpert und wer nicht. Dieser Bestimmung werde ich im ersten Teil dieses Essays nachgehen. Im zweiten Teil werde ich dann versuchen zu beschreiben, welche Dynamiken sich zwischen den Privilegierten und den Unterdrückten ausbilden, um eine alternative Bewegungsform zu identifizieren – was zu hochgestochen klingt – oder eher eine vorzuschlagen, durch die mensch zueinander finden kann. Im abschließenden dritten Teil wird dann versucht, einen Ort zu bestimmen, an dem wir nicht völlig anders leben können, aber zumindest Verhaltensweisen darstellen können, die sich auf die gesamten Strukturen auswirken.

Beginnen werde ich jedoch mit der Beschreibung der Privilegien, also einer erlebbaren Wirkung der bestehenden Strukturen: nicht anhand eines Negativs des Privilegs, einer Figur,¹ die nicht personal, sondern strukturell zu verstehen ist,² wie den pejorativ benutzten Bestimmungen der »Frauen mit den ernstesten Gesichtern« oder der »angry black woman«, die einem Stigma gleichen und damit eher die Ziele – im doppelten Sinne als Zu-Erreichendes und als Target – der Privilegien bestimmen als sie selbst. Nein. Beginnen werde ich anhand derjenigen Figuren, die diese Bilder bemühen, der *wohlgefälligen Herren*, der *ängstlichen verunsicherten Männer* und der *paternal Elitären*, die sich der Verteidigung des Bestehenden verschrieben haben und die in diesem Text mehr oder weniger provokativ benannt sind. Ihnen allen – das sei vorweg schon gesagt – ist gemein, dass sie die »Störungen ihrer Ruhe«, die durch die erstarkenden und laut werdenden Anderen verkörpert werden, anerkennen, aber die Aktionen und die damit verkörperten Wünsche nach Veränderung, die stören, selbst nicht als legitime Verhaltensweisen ansehen. Kurz gesagt der*die *Troublemaker* werden anerkannt, nicht aber ihr *Struggle*. Die privilegierten Männer tun dies durch unterschiedliche Darstellungen, und um diese soll es im Folgenden gehen, immer auch mit Blick auf meine eigenen Anteile an diesen Figuren. Mit Judith Butler könnte mensch die Abwehr gegen die Anderen durch die Privilegierten auch wie folgt auf den Punkt

1 Vgl. zur Theorie und Bedeutung der *Figur*: Eva Eßlinger, Tobias Schlechtriemen, Doris Schweitzer & Alexander Zons (Hg.): *Die Figur des Dritten. Ein kulturwissenschaftliches Paradigma*, Berlin: Suhrkamp 2010.

2 Vgl. Albrecht Koschorke: »Ein neues Paradigma der Kulturwissenschaft«, in: Eva Eßlinger, Tobias Schlechtriemen, Doris Schweitzer & Alexander Zons (Hg.): *Die Figur des Dritten. Ein kulturwissenschaftliches Paradigma*, Berlin: Suhrkamp 2010, S. 18.

bringen: »[T]he prevailing law threatened one with trouble, even put one in trouble, all to keep one out of trouble.«³

Privilegien

Die nun folgenden Seiten könnten überschrieben werden mit dem Satz: Wir werden sehen, wie wir im falschen Leben falsch leben,⁴ d.h., wie wir uns un-

- 3 Judith Butler: *Gender Trouble*, New York & London: Routledge 2007, S. xix. Ich zitiere hier absichtlich die englische Version, da sie durch die vielgestaltige Verwendungsmöglichkeit des Wortes »trouble« pointierter ist als die deutsche: »Das herrschende Gesetz drohte einem, ›Ärger zu machen‹, ja einen ›in Schwierigkeiten zu bringen‹, nur damit man keine ›Unruhe stiftete‹« (Judith Butler: *Das Unbehagen der Geschlechter*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1991, S. 7). Auf Seite 7 der deutschen Übersetzung findet sich auch folgender Verweis der Übersetzerin Katharina Menke: »Der Begriff *trouble* umfasst einen ganzen Fächer von Bedeutungsvarianten: von ›Ärger‹, ›Schwierigkeiten‹ bis zu ›Beunruhigung‹, ›Verstörung‹, ›Unbehagen‹.« Eine ähnliche Bestimmung findet sich auch bei einem Tweet des Accounts »Pre-Raphaelite Girls Explaining«: »Muck bloß nicht auf, wenn du gerettet werden möchtest, sonst wirst du nicht gerettet. Nein, wenn du nicht aufmuckst, wirst du auch nicht gerettet. #moria« (<https://twitter.com/PCexplaining/status/1303606605548847105?s=19> zuletzt aufgerufen: 9.9.2020). Ein weiteres Buch, das explizit versucht Trouble zu machen ist Pauline Harmanges *Ich hasse Männer*. Sie ruft dazu auf, dass Frauen ihre Wut herauslassen sollen, beginnt das Kapitel »Frauen, lasst eure Wut heraus« jedoch mit einer nur zu bekannt wirkenden Beschreibung: »Ich kann mich nicht erinnern, als Kind oft wütend gewesen zu sein. [...] Ich glaube, mir wurde schnell zu verstehen gegeben, dass ich gar nicht wütend sein konnte. In meinem Umfeld gab es weder wütende Frauen noch wütende kleine Mädchen« (Pauline Harmange: *Ich hasse Männer*, Hamburg: Rowohlt 2020, S. 53).
- 4 Die Nähe zu Theodor W. Adornos Formulierung aus den *Minima Moralia* »Es gibt kein richtiges Leben im Falschen« (vgl. ders.: *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben, Gesammelte Schriften* Bd. 4, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1997, S. 43). ist natürlich kein Zufall, sondern der Versuche die Striktheit eben dieses Satzes durch eine Beschreibung en Detail – nicht als Hauptansinnen, jedoch mit einigem Nachdruck – zu hinterfragen. In neuerer Zeit taucht jener Satz bspw. auch in Judith Butlers Text *Anmerkungen zu einer performativen Theorie der Versammlung* auf, der auf Deutsch 2018 bei Suhrkamp in Berlin erschienen ist. Dort wird er in die titelgebende Frage für den abschließenden Textteil »Kann man ein gutes Leben in einem schlechten Leben führen?« abgewandelt (ebd., S. 249.), den ich besonders im Abschnitt b., zum Ausgang meiner Argumentation benutzen werde. Ich setze nun einen anderen Fokus darauf, zu beschreiben, wie wir falsch leben. Und mit diesem »Wir« und auch mit der Form »uns Privilegierte« oder einfach »Privilegierte« richte ich meinen Text an Menschen, die wie ich durch ihre Privilegien geschützt sind und um die öffentlich getrauert werden wird, wenn sie Opfer von Ungerechtigkeiten werden.

ter unterdrückenden Strukturen so verhalten, dass sie fortbestehen. Um dies deutlich aber nicht zu ausufernd zu beschreiben – denn es gäbe genügend Ansätze für die Bestimmung wie wir uns ungerecht behandeln –, werde ich mich am paradigmatischen Beispiel der historischen Vorherrschaft der patriarchalen Subjektivität in Form der drei oben genannten Maskulinitätsfiguren abarbeiten. Zuerst jedoch braucht es eine Vorstellung davon, was diese Form des (zumeist) weißen männlichen Figuration darstellt. Es ist die Fähigkeit Situationen zu erzeugen, in denen alle Anderen sich durch eine*ⁿ selbst definieren müssen. Mensch kann dadurch für sich selbst entscheiden. Diese Person ist autonom. Hier sieht mensch die klare Vorstellung, das Ideal eines Menschen (historisch gesehen ist es das Ideal des Mannes)⁵, wie es heute noch klar besteht, nämlich als ein Subjekt, das für sich selbst entscheidet, ein »Held«. Eine treffliche Beschreibung dessen findet sich in Édouard Louis *Im Herzen der Gewalt*. Es verteilt sich über mehrere Seiten, die ich zusammengekürzt zitieren werde. Es geht um einen Schüler, der in der Klasse aufsteht und so die Schulsituation an sich reißt:

Ersaß da wie alle anderen, unvermittelt würde er aufstehen, sich von seinem Platz entfernen, viel zu sacht – aufzuspringen, jäh, oder loszuschreien, das wäre für die Lehrerin viel weniger beängstigend gewesen, ganz klar, deutlich weniger beunruhigend als diese allzu gemächliche, allzu beherrschte Bewegung, an die sie nicht gewöhnt ist, sie hat keine Sprache dafür. [...] Nach und nach wenden die Köpfe sich ihm zu, niemand begreift, die Blicke der anderen folgen ihm, und er geht gelassen weiter, wortlos, zu einem Fenster, das er ebenso gelassen öffnet, als wollte er frische Luft hereinlassen [.]. Er öffnet das Schiebefenster und schwingt ein Bein über das Fensterbrett. [...] Eine seiner Heldentaten war das [.]. Und da die Explosion: Auf einmal begreift die Lehrerin, die bislang ebenso verblüfft geschwiegen hatte, wie die anderen Schüler, und sie schreit los, [er] ebenso, [...] er schreit noch lauter und dramatischer als sie, übertönt sie, lässt ihren Schrei kläglich, matt, unbedeutend erscheinen – und er brüllt, er werde sich umbringen [.]. Er hatte keinen besonderen Konflikt mit der Lehrerin, er wollte nur sehen, wie das Entsetzen sie verformt, entstellt, wollte den anderen etwas zu lachen geben, zeigen, wer er war, er wollte die reine Autonomie verkörpern [.]. Er brauchte keinen Konflikt dazu. Er war selbst imstande, ihn zu schaffen, herzustellen,

5 Vgl. Simone de Beauvoir: *Das andere Geschlecht. Sitte und Sexus der Frau*, Reinbek b.H.: Rowohlt 1992, S. 11.

zu erfinden – er war der Meister der Zeit, die anderen waren zum Reagieren gezwungen, er allein entschied, *wann* der Konflikt sich ereignen würde und wie und welche Intensität er annahm, die anderen hatten sich in Bezug darauf zu definieren.⁶

Die Person, über die Louis schreibt, über deren Macht er berichtet, ist *der Mann*, als das Bild von Maskulinität, als Zentrum der Aktion, als ihr Ausgangspunkt, als Gewalt. Dies ist die Vorstellung von Maskulinität, die durch Jahrhunderte der Repression und der Institutionalisierung dieser Repression unser Bild »Wie Mensch sein soll« darstellt und gegen das Feminist*innen schon lange kämpfen, seien es Suffragetten oder der Feminismus in seiner heutigen Vielgestaltigkeit.⁷ Was ist es also, das dieses Bild zum Prototypen für Maskulinität, zur Urszene eines aktiv angewendeten Privilegs macht? Es ist die Beherrschung der Situation, einen Konflikt heraufzubeschwören, wo keiner ist, um eine Situation zu eskalieren, aber auch das Gegenteil; einen Konflikt zu verdecken, wo einer ist, um die Eskalation zu vertagen. Diese beiden Aspekte, des *Deeskalierens*, ohne dass es zur Situation passt und des *Eskalierens*, weil mensch die Situation für sich umformen will – wobei die beiden Nachsätze nur unterschiedliche Beschreibungen für dieselbe Zuschreibung sind –, werden in den nachstehenden Figuren unterschiedlich zur Darstellung kommen.

Wohlgefällige Herren Die Figur, die hiermit bezeichnet werden soll, ist die eines Mannes; zurückgelehnt im Stuhl, zuhörend, ruhig oder interessiert anblickend; wohlwollend. Der Mann wirkt souverän, er nimmt die Probleme,

6 Édouard Louis: *Im Herzen der Gewalt*, Frankfurt a.M.: Fischer 2019, S. 88-91. Louis beschreibt diese Zeilen als Tat, die sein Cousin Sylvain tatsächlich ausgeführt hat. In seinem Roman verschmilzt er diese absolute Aktivitätsbeschreibung mit der Beschreibung der Person, die Louis ins Herz der Gewalt gebracht hat, ihn vergewaltigt hat und versucht hat ihn zu töten. Diese Verschmelzung zeugt von der Macht und der Lebensbedrohlichkeit, die von dieser Form der Subjektivität ausgeht.

7 Vgl. Franziska Martinsen: »20. Suffragetten«, in: Dagmar Comesse, Oliver Flügel-Martinsen, Franziska Martinsen & Martin Nonhoff: *Radikale Demokratie Theorie. Ein Handbuch*, Berlin: Suhrkamp 2019, S. 169f.: »Trotz politischer Differenzen im Detail [...] eint viele Suffragetten die scharfsinnige Analyse des *politischen* Charakters der vergeschlechtlichten Ordnung von Gesellschaft, Recht und Verfassung unter den Bedingungen des Patriarchats und die Unerbittlichkeit, mit der sie die bestehenden Verhältnisse hinsichtlich genau jener strukturellen und institutionellen Verhinderungen politischer Subjektivierung von Frauen entlarven.«

mit denen die Gesellschaft konfrontiert ist, ernst, sieht sie als solche und befürwortet möglicherweise auch die emanzipatorischen Kämpfe, lehnt sie zumindest nicht offen ab. Aber er unterstützt sie auch nicht aktiv, stellt sich nicht hinter sie, bekennt sich nicht zu dem, was nötig und möglich wäre, um die Gesellschaft zu verändern. Er drückt alles in allem ein Wohlgefallen mit dem Bestehenden aus, da es ihn nicht angreift, ihn nicht gefährdet. Er ist das Privileg, gutheißen zu können, was passiert, weil es ihn nie das Leben und auch sonst nichts, was wehtäte, kosten wird. Er kann sich zurücklehnen und beobachten, was passiert, auch wenn er direkt angesprochen wird, ihm vorgehalten wird, dass er aktiv entsagt hat, etwas selbst zu verändern.

Er ist also der Verteidiger des Bestehenden, sein Profiteur und so auch derjenige, der aktiv jede Eskalation verdeckt, sich vor sie stellt oder den Blick in eine andere Richtung lenkt. Es ist gerade zu absurd zu nennen, dass die Person, die diesem Bild in Deutschland momentan am meisten entspricht, eine Frau ist. Ich denke dabei an Angela Merkel und ihre Handlungen als Regierungschefin; Krisen und Konflikte kamen und blieben, aber die Eskalation blieb aus.⁸ (Was nicht heißen soll, dass Merkel nicht etlichen Anfeindungen auf Grund ihres Frau-seins ausgesetzt wäre, die Teil einer anderen ebenso wichtigen Analyse des Bestehenden sind, die ich hier jedoch nicht leisten werde.) Dieser kurze Richtungshinweis zeigt zum einen, dass die in diesem Essay angeführten Figuren selbst nicht natürlicherweise die von Männern sind, und zum anderen zeigt er auf, dass die Figur strukturell im Nicht-betroffen-Sein und Nicht-angetastet-werden-Können verankert ist. Dieses Privileg der Unantastbarkeit ist es, das es ermöglicht, die Aktivität zu nutzen, sich ins Zentrum zu schieben und durch die eigene Präsenz die Eskalation zu unterdrücken; das Bestehende zu festigen.

Abschließend: In dieser Figur erkenne ich oft meine eigenen Verhaltensweisen wieder; sehe ich, wie ich werden könnte, sobald der Prozess der Selbsthinterfragung abgebrochen ist und mir niemand mehr spiegelt, wo ich schon so erscheine, als wäre ich er, der wohlgefällige Herr, derjenige, dem es in seiner Position gefällt und der entschieden hat, dass es gut sein muss, wie es ist, weil es mich dahin gebracht hat, wo ich dann sein werde. Oder, in einem Satz:

8 Eine Ausnahme könnten die Proteste zum G20-Gipfel in Hamburg 2017 sein, bei denen sowohl zivilgesellschaftlich als auch staatlich die Gewalt eskalierte. Vgl. zur Analyse der G20-Proteste: https://g20.protestinstitut.eu/wp-content/uploads/2018/09/Eskalation_Hamburg2017.pdf (zuletzt aufgerufen: 2.9.2020)

Es gibt keine Motivation mehr zur Veränderung. Es gibt weder eine Verbesserungsgarantie noch eine Nichtverschlechterungsgarantie und warum dann verändern, wenn es einem selbst passabel geht, wenn man doch selbst durch die Situation privilegiert ist. Man kann gelassen bleiben.

Ängstliche Männer Ängstliche Männer: Wie komme ich auf sie und darauf, sie als strukturelle Figur zu bestimmen? Weil die Störungen sie verunsichern, sie ankratzen; die Frauen*, die eine andere Sprache, eine die sie nicht nur mitmeint, gleiches Geld bei gleicher Arbeit und ein Ende der strukturellen Ausschließung von Posten sowie die gleiche Verteilung von Care-Work fordern, Menschen mit queerer Lebensweise, die generell als solche in Erscheinung treten wollen, Migrant*innen, die nicht auf Grund von Herkunft, *race* und anderen kontingenten Kategorien pauschal abgewertet werden wollen. Sie alle hinterfragen die bestehende Struktur des Patriarchats und verunsichern, verängstigen Männer, weil sie hinterfragt werden, weil sich ihnen ein Eindruck aufdrängt, den sie zuvor nicht kannten. Es ist der Eindruck, die ungewollte Gewissheit, dass es jetzt nicht mehr um sie geht, dass sie etwas dafür tun müssten, um weiterhin im Mittelpunkt zu stehen, dass diese Anstrengung aber als solche gewertet wird und nicht mehr die Normalität abbildet. Es ist die Angst davor, selbst als Teil einer Gruppe benannt zu werden und nicht mehr als die universelle Gruppe zu gelten; das Macht- und Gewaltpotential einzubüßen; denn wenn Andere eine Identität fordern, dann durch ein, wie auch immer geartetes, konstitutives Außen,⁹ wodurch die Anderen der Anderen auch eine Identität erhalten.

Einen weiteren Anhaltspunkt für die Benennung als ängstliche Männer liefert folgende Textstelle aus *Frauen*rechte und Frauen*hass*, in der eine Strategie zur Diskursverschiebung benannt wird: Aus einem Diskurs über Gleichbe-

9 Vgl. Chantal Mouffe: *Das demokratische Paradox*, Wien & Berlin: Turia + Kant 2015, S. 47: »Das Konzept des ›konstitutiven Außen‹ zwingt uns, mit der Idee zurande zu kommen, dass Pluralismus die Permanenz von Konflikt und Antagonismus beinhaltet. Es hilft uns zu verstehen, dass Konflikt und Teilung keine Störungen darstellen, die unglücklicherweise nicht vollständig eliminiert werden können, und keine empirischen Hindernisse, die eine volle Realisierung eines Guts verunmöglichen, das aus einer Harmonie hervorgehen würde, welche wir nicht erreichen können, da wir nie mit unserem rationalen universellen Selbst übereinstimmen werden.« Vgl. auch Ernesto Laclau & Chantal Mouffe: *Hegemony and Socialist Strategy. Towards a Radical Democratic Politics*, London & New York: Verso 2014, S. 98.

rechtigung und Emanzipation wird durch die, die sich dadurch eingeschränkt fühlen, einer über ihre nicht angegriffene Meinungsfreiheit gebrochen.

Mit der Forderung nach Meinungsfreiheit werden [...] gleich mehrere Ziele angestrebt: die Normalisierung und damit auch Enttabuisierung diskriminierender Äußerungen sowie Re-Etablierung bzw. Aufrechterhaltung antifeministischer Denkformen, ohne dabei Konsequenzen befürchten müssen. Diese Kämpfe sind Strategien zur Verteidigung konservativer Werte, die neben dem Geschlechterverhältnis auch Rassismus oder Geschichtsrevisio- nismus betreffen, und dienen ebenso zur Abwehr von mit Privilegienverlust verbundenen Ängsten.¹⁰

Die ängstlichen Männer werden auf einmal mit den Anderen konfrontiert, durch die sie zuvor ohne Probleme und Widerstände ihre Identität aufrecht- erhalten konnten. Sie werden durch jene konfrontiert, die zuvor noch durch sie in Form von diskriminierenden Witzen und durch eine heteronormative Sprache allgemein, durch institutionelle und strukturelle Unterdrückung in Form von Rassismus, Sexismus, Antisemitismus und Nationalismus abge- wertet wurden. Die ängstlichen Männer nutzen daher als Reaktion ihr Privi- leg – natürlich, um ebendieses zu verteidigen – indem sie Konflikte erzeu- gen und Eskalationen erzielen, obwohl die Situation in eine andere Richtung zielt. Diese Eskalationen wären nicht notwendig, da ihnen die Anderen kei- nen wirklichen Anlass dafür bieten, außer für ihre Emanzipation zu streiten. Einen genauen Blick auf diese Kampffelder der ängstlichen Männer liefert folgendes Beispiel des AK Fe.In:

Die antifeministische Männerrechtsbewegung geht in ihrer Leugnung bestehender struktureller Ungleichbehandlung noch weiter: Sie sieht sich einem »wild gewordenen Feminismus« ausgesetzt, der einen Krieg der Geschlechter angezettelt und gewonnen habe. Männer stehen in dieser Argumentationslinie als »die bedrohte Mehrheit« da. [...] Einerseits wollen ihre Anhänger auf die »eigentlichen« Benachteiligten in dieser Gesellschaft, nämlich Jungen und Männer, hinweisen und andererseits den Einfluss einer imaginierten feministischen Vorherrschaft zurückdrängen.¹¹

10 Autor*innenkollektiv Fe.In: *Frauen*rechte und Frauen*hass. Antifeminismus und die Ethni- sierung von Gewalt*, Berlin: Verbrecher Verlag 2019, S. 78.

11 Ebd., S. 85.

Diese Schläge gegen die Emanzipation, geboren aus der Angst, auch nur ein wenig des eigenen Privilegs zu verlieren, die Situation so gestalten zu können, dass die Anderen sich in Bezug zu einem selbst identifizieren müssen, aufgezeigt durch eine Situation, in der sich die ängstlichen Männer durch die Anderen identifizieren müssen, sind es, die aktiv gegen die Veränderung arbeiten. Sie sind nicht wie die wohlgefälligen Herren – obwohl von diesen genauso die Diskursverschiebung wie die »Störungen« geduldet werden. Den *ängstlichen Männern* wird durch die »Störungen« überhaupt erst klar, was sie haben und was damit auf dem Spiel zu stehen scheint; ihre bisher nicht benannte Identität als »Herrscher«.

Ich – der Autor dieser Seiten – ist, um diese Einsicht konsequent an mir selbst zu spiegeln, nicht die Verkörperung der universellen Norm, sondern die Verkörperung eines – betrachtet mensch es aus einem historisch-kontingenten Standpunkt – durch Unterdrückung, Ausbeutung und Selbstherrlichkeit angehäuften Privilegienberges, jemand, der die Situation durch die Verschiebung von Konflikt und Eskalation so bestimmen kann, dass sich die Anderen durch ihn bestimmen. Dieses Privileg muss durch mich hinterfragt werden, muss durch Andere auch an mir in Frage gestellt werden, damit mensch, damit ich mich nicht verhalte, ohne zu verstehen, wie dieses Verhalten auf andere wirkt, welche Ungerechtigkeiten ich damit wiederhole; es ist eine unab-schließbare Aufgabe.

Paternal Elitäre Im Vergleich mit den *wohlgefälligen Herren* und den *ängstlichen Männern* sind die *paternal Elitären* diejenigen, die weder neutral noch eingeschüchtert reagieren, es sind diejenigen, die im klaren Bewusstsein ihrer Privilegien ihre Vorherrschaft beanspruchen. Sie naturalisieren die bestehenden Verhältnisse, gerade weil sie ihnen zum Vorteil gereichen, weil sie dadurch »besser« sein können als Andere, es einfacher haben und natürlich ein sicheres Leben führen können. Sie verstehen sich als *die* Menschen. Oder, wie es Jean-Paul Sartre im Vorwort zu Frantz Fanons *Die Verdammten dieser Erde* schreibt: »Man verwechselt die ganze Gattung mit der Elite.«¹² Diese Verwechslung ist nun nicht zufällig, sondern strukturell bedingt, da die Privilegierten durch ihren Status nicht erleben, welche Einschränkungen es gibt, als Mensch zu leben. Sie könnten gegen das Bestehende argumentieren und

12 Jean-Paul Sartre: »Vorwort«, in: Frantz Fanon: *Die Verdammten dieser Erde*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1981, S. 23.

agitieren, da sie dessen Strukturen der Ungerechtigkeit verstehen, aber sie argumentieren für das Bestehende, sie verteidigen, festigen es und bauen diese Strukturen weiter aus, um noch besser und sicherer von dem zu profitieren, was für Andere die Verstetigung der Ungerechtigkeit bedeutet.

Sie schaffen damit nicht unbedingt direkt Konflikte oder Eskalation; das, was sie besonders macht, ist, dass sie aktiv neue Strukturen etablieren, die ihre Möglichkeit, die Situation zu beherrschen, fortschreiben. Ein Beispiel dafür kann mit einer Bestimmung von Masha Gessen gegeben werden:

Mit anderen Worten: Jede Generation von Amerikanern konnte beobachten, wie ihre Regierung außerordentliche Machtbefugnisse für repressive und ungerechte Zwecke beanspruchte. Diese zeitweiligen Ausnahmezustände beruhen auf einem grundlegenden strukturellen Ausnahmezustand, von dem weiße Männer ihre Macht über alle anderen ableiten. So gesehen ist Trump keine Ausnahmeerscheinung, sondern der logische nächste Schritt. Er konnte auf eine 400-jährige Geschichte weißer Vorherrschaft bauen, und auf eine 15-jährige Mobilisierung der amerikanischen Gesellschaft gegen Muslime, Immigranten und »die Anderen«.¹³

In diesem Ausnahmezustand zeigt sich nicht, wer die »wahre« Macht hat, sondern, von wem mensch glaubt, dass mensch ihm die Macht nicht abnehmen kann, weil sie ihm – so die strukturelle Suggestion – natürlicherweise zusteht. Und diese Natürlichkeit der Macht ist kein Zufall, sondern hängt davon ab, dass die Personen, die sie ausüben, keine Frage aufkommen lassen, dass es anders sein könnte als so, wie es ist: Dass ein weißer Mann in Europa und Nordamerika die Geschicke eines Landes führt und dass es in anderen Ländern, soweit sie unabhängig von Nordamerika und Europa sind, ein Mann ist, der dies tut, beruht nicht darauf, dass ein Mann die natürliche Wahl wäre, sondern darauf, dass es selten genug in Frage gestanden hat. Und auch wenn in einigen Staaten diese Natürlichkeit durch Regierungschefinnen gerade in Frage steht, scheinen sie an den Strukturen nur wenig verändern zu können, von ihren Gegnern als Ausnahme auf Zeit gesehen zu werden, nach denen und während deren Regierung die Strukturen weiterlaufen sollen wie gehabt. Die Strukturen begünstigen und bemächtigen Männer, besonders diejenigen, die sich der eigenen Privilegien bewusst sind (wie detailliert dieses Wissen ist, sei dahingestellt) und deshalb die Strukturen nutzen können, um sich selbst und diejenigen, die sie unterstützen wollen, zu bemächtigen. Sie sind es, die

13 Masha Gessen: *Autokratie überwinden*, Berlin: Aufbau Verlag 2020, S. 25f.

ich *paternale Elitäre* nenne und die aktiv das Bestehende wiederholen, um es fortzusetzen; um zu bleiben, wo sie sind.

Sie eskalieren und deeskalieren gleichzeitig im Namen der Ordnung an unterschiedlichen Orten, überall dort, wo es ihr Einfluss erlaubt, um sich in ihrer Position zu halten, sie auszubauen und sich kein Thema von jemand anderem vorgeben zu lassen, selbst wenn dabei Andere nicht nur Schaden nehmen, sondern ihr Leben gefährdet wird. Alles wird geopfert, solange nicht die eigene Autonomie darunter leidet. Dieses Verhalten kann aktuell beim Umgang mit der Corona-Pandemie durch Präsident Donald Trump gesehen werden.¹⁴

Meine eigene Position in Bezug auf diese Figur der Männlichkeit ist, sie im Alltag zu erleben, sie in bestimmten Gesprächssituationen mit Anderen aktiv auszuüben, bspw. meiner Familie gegenüber: Es gibt Momente, in denen ich bestimmte Themen anschneide, im vollen Bewusstsein dessen, was sie für meine Familienangehörigen bedeuten, wie sie sie aufregen können, nur um bei einem anderen Gespräch ein Konfliktpotential mit derselben Sicherheit zu deeskalieren, nicht einmal unbedingt, um einen wie auch immer gearteten Prozess anzustoßen, ihre Vorstellungen von Gender, Politik oder Wirtschaft zu hinterfragen, sondern einfach nur, um im Gespräch eine strukturierende Position zu haben; es beenden oder fortführen zu können, wie es mir beliebt. Nun mag dieses Verhalten im Privaten nicht wie ein gesellschaftliches Problem wirken, jedoch ist es Verhalten, das Andere nicht als Andere erscheinen lässt, sondern als lenkbar, sogar als solche, die ich mit der Wahl eines bestimmten Themas oder einer bestimmten Eskalationsstufe vom Gespräch ausschließen kann. Als Verhalten unter Anderen ist es eben auch Teil sozialer Strukturen und somit eine gesellschaftliche Problemstellung. Diese Wiederholungen – die auch meine Wiederholungen sind – gilt es ebenso zu problematisieren wie ihre intensivierten Formen in Politik und Wirtschaft.

Verkennung als Stigma und Privileg Wie hoffentlich zu sehen war, ist eine Benennung der Männlichkeitsfiguren nicht als eine reine Deskription des Bestehenden unternommen worden, sondern sie hat eine deutlich normativ-performative Dimension, da sie aufzeigt, wer dazu ermächtigt ist, die Anderen zu verkennen, und wie sie pejorativ selbst benannt werden können. Die Verkennung der Anderen hat dabei je nach Figur eine unterschiedliche

14 Vgl. ebd., S. 39ff.

Gestalt; 1. als Teile in einem unveränderbaren System, 2. als Feind*innen, sobald sie sich mit einem emanzipatorischen Anspruch zu erkennen geben; oder 3. als lenkbare Einheiten der eigenen Position. So wird Thomas Bedorfs Bestimmung der Verkennenden Anerkennung – wie sich noch zeigen wird – von einer positivistischen Deskription zu einem kritischen Analysemittel. Er schreibt: »[J]ede Anerkennung [verkennt] den Anderen *als* Anderen notwendigerweise, weil sie ihn ›bloß‹ als diesen oder jenen Anderen in das Anerkennungsmedium integrieren kann. Das ›bloß‹ hat hier keinerlei normativen Sinn und zeigt keinen Unwillen an, den man bei ›richtigem‹ Umgang [korrigieren] könnte«. ¹⁵ Gleich, als wen oder was mensch eine*n Andere*n anerkennt, die Anderen gehen in dieser Form nicht auf. Mensch beschneidet ihr Anderssein, weil mensch sie als Frauen, als BIPOC, als Migrant*innen etc. anerkennt. Kurz: Mensch erkennt Andere in der Form der bestehenden Strukturen als Figuren bestehender Identitäten an. Die Plätze sind schon verteilt. Und so ist es möglicherweise nicht normativ, daß mensch verkannt wird – wie es Bedorf argumentiert –, aber es ist normativ zu bewerten, in welcher Form mensch verkannt wird.

Ich möchte diese Formen der Verkennung hier – auch mit Blick auf Bedorfs eigenen Ausgangspunkt einer »asymmetrischen Intersubjektivität« ¹⁶ – als Privileg und Stigma, die Seiten einer Asymmetrie, bestimmen; soll heißen, dass die Verkennung unterschiedliche soziale Wirkungen zeitigt, die unbedingt unter normativen Gesichtspunkten der Gerechtigkeit betrachtet werden müssen; nämlich unter jenem, dass die Verkennung einer*s Anderen sein* ihr Leben bedrohen kann, während die Verkennung der Anderen nur dadurch bestehen bleiben kann. In anderen Worten heißt das etwas so wenig Verwunderliches wie, dass die Privilegierung einiger nur durch die Stigmatisierung anderer besteht und die Stigmatisierung selbst eine Form von Anerkennung bedeutet: »Es hat ein Stigma, das heißt, es ist in unerwünschter Weise anders, als wir es antizipiert hatten.« ¹⁷ In Gestalt der Maskulinitätsformen bedeutet dies: Die nicht Privilegierten verhalten sich nie völlig so, wie es antizipiert wird und stehen deshalb unter verschiedenen Stigmas, die ihre Nichtprivilegierung fest schreiben, die Unterschiede manifestieren. Bspw. sind sie die,

15 Thomas Bedorf: *Verkennende Anerkennung. Über Identität und Politik*, Berlin 2010, S. 145.

16 Ebd., Fußnote.

17 Erving Goffmann: *Stigma. Über Techniken der Bewältigung beschädigter Identität*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1975, S. 13.

die nicht hart genug arbeiten, nur jammern, generell nicht das aushalten, was mit einem Privileg aushaltbar ist oder gar nicht erst erlebt wird.

Durch die Aufführung der drei Maskulinitätsfiguren habe ich hier versucht, dieser Stigmatisierung durch die Privilegierten einen umgekehrten Ausdruck zu verleihen. Mit Erving Goffmans Präzisierung dessen, was ein Stigma darstellt, lässt sich diese Formgebung und die negative Wirkung der Privilegien noch genauer einordnen, auch wenn sein eigenes Schreiben über die Typen von Stigma erstaunlich neutral formuliert ist:

Nimmt das stigmatisierte Individuum an, daß man über sein Anderssein schon Bescheid weiß oder daß es unmittelbar evident ist, oder nimmt es an, daß es weder Anwesenden bekannt ist noch von ihnen unmittelbar wahrnehmbar? Im ersten Fall hat man es mit der Misere des *Diskreditierten* zu tun, im zweiten mit der des *Diskreditierbaren*.¹⁸

Die Diskreditierbaren sind die Nichtprivilegierten, die in den bestehenden Strukturen unter der Gefährdung leben. Die Diskreditierten sind diejenigen, die unter der Gefährdung leben, jedoch durch ihr Wissen über ihre Andersartigkeit genau jene »Störungen« bedeuten können, die das Bestehende und die durch es Privilegierten hinterfragen, die verstehen und erkennen können, dass auch die Anerkennung derjenigen, die sie diskreditieren, der Privilegierten, eine Verkennung ist, die keine natürliche Identität mit der Vorherrschaft bedeutet. Hier wird die verkennende Anerkennung Grundlage einer historisch-kritischen Analyse der Verursachung und der Seiten einer asymmetrischen Intersubjektivität, nicht als Anrufung durch Andere, deren Anspruch *immer* besteht, gleich wie und wer antwortet, sondern als Feststellung der strukturellen Privilegierung der Figuren der Männlichkeit und der Stigmatisierung der Anderen.

Das bisher Aufgezeigte ist die patriarchale Umkehrung dessen, wie es sein könnte, wenn wir nicht in Diskursen der Schuld und Beleidigung unsere Subjektivierung zu Stigmatisierten durchliefen, sondern z.B. durch einen Diskurs der Verantwortung (Ausführungen dazu finden sich im Essay *Erlittene Subjektivität*). Es ist die Umkehrung der von Lévinas ausgehenden Theorien der Alterität als unauslöschlicher Alterität, die »[nicht] mit dem *Wie* der Rollen und Milieus in eins zu setzen ist.«¹⁹ Diese Theorien setzen statt eines Subjektes die Alterität als Zentrum, nicht die erlebte Alterität durch die

18 Ebd. S. 12.

19 Vgl. Bedorf: *Verkennende Anerkennung*, S. 138.

auftretenden Verschiedenheiten der Rollen und Milieus, sondern eine davon abstrahierte Alterität, die einer *décartesschen Res cogitans* nicht unähnlich ist; unausgedehnt, nicht von dieser, der materiellen Welt. Sie setzen radikale Andersheit mit unendlicher Andersheit gleich,²⁰ wodurch sie ein Residuum der Alterität schaffen, zu dem keine Verhaltensweise, kein*e Andere*r Zugang hat, weder um sich als Andere unter Anderen zu zeigen noch um Andere als Stigmatisierte zu diskreditieren und in ihrem Stigma einzuschließen. Was so geschützt vor der Auslöschung in einer Diskreditierung oder Stigmatisierung ist, was aber auch die Hierarchisierung des Bestehenden verkennt, ist nicht in der Lage, die Bedrohlichkeit des Stigmas für das Leben Anderer umfänglich zu beschreiben: Denn gerade den Versuch der Auslöschung der Andersheit haben wir im letzten Jahrhundert durch die Verbrechen der Nationalsozialisten erlebt und erleben wir immer wieder, entweder aktiv durch Genozide wie den während des Bosnienkrieges von 1995, der in Srebrenica gipfelte, oder passiv durch das Sterbenlassen ganzer Bevölkerungsgruppen in anderen Ländern oder an unseren eigenen Grenzen, wie gerade im und am Mittelmeer. Wie wichtig aber – um diesen Schrecken entgegenzutreten – gerade das konkrete Erleben von Andersheit ist, zeigt sich bspw. sehr eindrücklich in Masha Gessens Beschreibung *Geschichten eines Lebens*:

Nachdem wir aus Moskau weggegangen waren, sah sich eine meiner Großmütter gezwungen, die Tatsache unserer Emigration zu verheimlichen – wir hatten einen Akt des Verrats begangen, der die Zurückgebliebenen in Gefahr hätte bringen können. Und so hielt sie in der kleinen Stadt, in der sie lebte und in der ich die Sommer meiner Kindheit verbracht hatte, meine Freunde weiter auf dem Laufenden über das Leben, das ich nicht führte. In diesem sowjetischen Leben bewarb ich mich an Hochschulen und wurde abgelehnt. Am Ende schlug ich eine unbedeutend klingende technische Laufbahn ein. Mich verletzte die Vorhersehbarkeit der Geschichte, die meine Großmutter für mich ausgewählt hatte. In den Vereinigten Staaten führte ich ein buntes und risikoreiches Leben – ich schmiss die Highschool, lief von zu Hause weg, zog ins New Yorker East Village, fuhr mit dem Fahrrad Lieferungen aus, schmiss das College, schrieb für LGBT-Magazine, arbeitete mit einundzwanzig in der Redaktion einer Zeitschrift, wurde bei Act-up-Protesten festgenommen, experimentierte mit Sex und Liebe, verhielt mich abscheulich, war eine gute Freundin oder versuchte zumindest, es zu sein – aber in dem

20 Vgl. ebd.

Spiegel, den meine Großmutter mir hielt, war nicht nur der Ort ein anderer:
In meinem Leben hatte ich eine Wahl.²¹

Es fehlt an einem Ende der Geschichte die Wahl, anders sein zu können. Sie fehlt, wenn wir und andere uns nicht hinterfragen. Dieses Fehlen wird nun deshalb explizit erlebbar, weil es der Spiegel dessen ist, was nicht ist, weil es selbst das Andere des Lebens, hier dessen von Masha Gessen, ist. In ihrer anderen Realität gibt es keinen Platz, keinen Ort, an dem Andersheit erlebt werden kann, und es gibt keine Verhaltensweisen, die es einem*r erlaubten, anders zu sein. Trifft dies für die eigene Lebensrealität zu, weil mensch durch die Stigmatisierung zu fest in einer Rolle steckt, dann gibt es auch keine Anrufung der unendlichen Andersheit mehr. Es wird so nicht ausgelöscht, *daß* wir anders sind, wohl aber, *wie* wir anders sein können.

Im nachfolgenden Kapitel werde ich diese Ausführungen zur Anerkennung, Alterität und der Hierarchisierung unter der Fragestellung »Hinabtreten oder aufsteigen? Wo finden wir uns?« weiter besprechen, um aus der Kritik des Anerkennens als Verkennung eine Beschreibung der Asymmetrie der Privilegien zu bestimmen. Damit wird implizit für eine konkrete Alterität und gegen eine unendliche Alterität argumentiert. Denn der Standpunkt der unendlichen Alterität kann – überspitzt und sicherlich nicht in Übereinstimmung mit dem Selbstverständnis derer, die ihn vertreten – recht problemlos mit jenem der *wohlgefälligen Herren* übereingebracht werden: Solange es noch Andersheit gibt, solange ich diese noch erleben kann, so lange kann mensch noch über Verantwortung sprechen, die vorhanden ist, gleich *wie* mensch sich verhält, auch wenn dies weder die Strukturen angreift noch diejenigen verurteilt, die sich im vollen Bewusstsein der Verantwortung für die Fortsetzung von Ungerechtigkeit entscheiden.

Hinabtreten oder aufsteigen? Wo finden wir uns?

Worauf antwortet die Frage nach dem »Wer«? Sie antwortet darauf, wer stigmatisiert und wer privilegiert ist, welche Identitäten über und welche unter anderen gewertet werden. Mit Blick auf diese Form des Antwortens wird es nun möglich, den konkreten Platz der jeweiligen Subjekte innerhalb der

21 Masha Gessen: »Geschichten eines Lebens«, in: dies.: *Leben im Exil. Über Migration sprechen*, Berlin: Suhrkamp 2020, S. 84f.

Asymmetrie zu bestimmen – wie es bspw. Annie Ernaux in *Der Platz* über ihren Vater tut,²² oder auch Édouard Louis in *Wer hat meinen Vater umgebracht* mit folgendem Satz, in dem er die Mörder seines Vaters benennt:

Hollande, Valls, El Khomri, Hirsch, Sarkozy, Macron, Bertrand, Chirac. Für deine Leidensgeschichte gibt es Namen. Deine Lebensgeschichte ist die Geschichte dieser Figuren, die aufeinandergefolgt sind, um dich fertigzumachen. Die Geschichte deines Körpers ist die Geschichte dieser Namen, die aufeinandergefolgt sind, um dich zu zerstören. Die Geschichte deines Körpers ist eine *Anklage* der politischen Geschichte.²³

Diese Anklage ist eine, nicht mehr zu können, einen Körper zu haben, der so gezeichnet ist von bestehenden Strukturen, dass er und damit mensch selbst nicht mehr anders werden kann. Die Stigmatisierten stehen also sicher nicht an einem Ort, an dem sie einfach verändern könnten, was zu ihrem Stigma führte, noch an einem, an dem von ihnen erwartet wird, anders zu sein, noch an einem, an dem sie anders sein dürften als sie es zu sein scheinen. Sie sind in ihrer Art und Weise zu leben festgeschrieben, und zwar nicht nur durch strukturelle Ungerechtigkeiten, sondern auch durch diejenigen, die als Privilegierte die andere Seite sehen, die derer, die festschreiben. Die Privilegierten – und ich mitten unter ihnen – sehen, dass es anders, wir sehen, wie Veränderungen aussehen könnten, weil die Stigmatisierten die Gegenfolie darstellen, das Negativ, wie mensch selbst nicht leben möchte, da sie als Andere keine Wahl haben. Aber genauso sehen die Stigmatisierten, dass wir es sehen und sie sehen, wenn wir nichts tun, und sie halten es uns in unterschiedlichen Formen vor.

So kann auch – um auf ein aktuelles politisches Beispiel zukommen – die Debatte über Identitätspolitik als Ausdruck der Privilegierung und Stigmatisierung gesehen werden. Für diejenigen, die in ihrer Identität eingekesselt sind, für die ihre Identität nur als Diskreditierung besteht und die immer als Diskreditierbare bestimmt werden, ist Identitätspolitik ein Angriff auf die bestehenden Formen der Diskurse in Politik, Wirtschaft, Kultur und Privatem, in denen es schon feststeht, um wen es geht – uns Privilegierte – oder aus wessen Sicht berichtet wird – aus unserer, der der Privilegierten. Es ist nicht eine andere oder bessere Form von Politik, es ist die Form von Politik, die schon die gesamte Zeit gemacht wird, nur mit dem Unterschied, dass nun

22 Vgl. Annie Ernaux: *Der Platz*, Berlin: Suhrkamp 2019, S. 77.

23 Édouard Louis: *Wer hat meinen Vater umgebracht*, Frankfurt a.M.: Fischer 2019, S. 75.

Akteur*innen Forderungen stellen, die bisher durch ihre Stigmata schweigen sollten, bzw. nur darstellen sollten, was von uns Privilegierten gesehen werden will. Aufschlussreich dafür ist ein Interview über das Missy Magazine mit dem Titel *Wir machen Identitätspolitik aus Notwehr* von Eva Berendsen und Saba-Nur Cheema mit Stefanie Lohaus und Hengameh Yaghoobifarah:

[Hengameh Yaghoobifarah]: [...] Wir kriegen dann so Leser*innenbriefe, da heißt es, wegen uns würde die AfD gewählt werden. Neulich schrieb uns eine Leserin: »Ich fühle mich nicht angesprochen, weil ich weiß bin, weil ich keinen Migrationshintergrund habe, weil ich schlank bin und nicht dick, weil ich reich bin und nicht arm.« Da wurde wirklich jede Kategorie durchgegangen. Und man denkt sich dann so, »Okay, ich kann mich auch nicht mit jedem Text in der Zeitung identifizieren«, wenn ich was über Wall Street lese, denke ich doch auch nicht: »Hm, ich habe irgendwie nichts mit Wirtschaft zu tun, ich verbrenne das jetzt!« Die Leute sind es anscheinend nicht gewohnt, dass es nicht immer nur um sie geht. Dabei müssen sie auch mal checken, es geht ansonsten immer um sie, und es kann auch mal nicht um sie gehen. Sie fühlen sich angegriffen?

Stefanie Lohaus: Weil sie ein Mal nicht repräsentiert werden. Das kommt ab und an als Vorwurf: Missy sei ja nichts für die »normalen« Frauen. Das sagen Frauen, die sich normal finden. Die Vielfalt an Perspektiven irritiert sie, denn sie werden mit dem Privileg konfrontiert, normalerweise überall angesprochen zu werden. Und das ist eben nicht so ganz angenehm.²⁴

Stefanie Lohaus sagt einige Seiten später folgende schwerwiegende Sätze: »Die Medienlandschaft ist ja nach wie vor sehr weiß. Und deswegen finde ich das auch politisch wichtig zu sagen, wir bei Missy machen jetzt extra Identity Politics – aus Notwehr. Wenn die Welt anders aussähe, könnte man das auch eben anders machen.«²⁵ Notwehr: Das bedeutet, sie sind in die Ecke getrieben, stehen mit dem Rücken zur Wand und haben keine anderen Mittel, um sich zur Wehr zu setzen und ihr Leben zu verteidigen. Dieses Verständnis von Identitätspolitik ist eben eines, das die eigene Identität auch als Produkt der bestehenden Unterdrückung verstehen muss, wie es bspw. schon Frantz

24 Stefanie Lohaus & Hengameh Yaghoobifarah: »Wir machen Identitätspolitik aus Notwehr« Auf eine Lemonade beim Missy Magazine«, in: Eva Berendsen, Saba-Nur Cheema & Meron Mendel (Hg.): *Trigger Warnung. Identitätspolitik zwischen Abwehr, Abschottung und Allianzen*, Berlin: Verbrecher Verlag 2019, S. 192.

25 Ebd. S. 195f.

Fanon im Kampf gegen die Kolonialmächte bestimmt hat.²⁶ Diese Identität steht eben als das Produkt der sozialen Strukturen fest und lässt diejenigen, die in dieser Form stigmatisiert sind, nicht die Wahl aus verschiedenen Formen des Widerstandes, die auch in gleicher Weise gehört würden, die in gleicher Weise die Identität der Privilegierten herausforderten; sondern es bleibt der Weg, ihre eigene Identität zurückzufordern, sie uns zu entreißen, während wir noch Politik passend zu unserer Identität machen; während wir noch Strukturen fortschreiben und neu etablieren, die es den *wohlgefälligen Herren*, den *ängstlichen Männern*, den *paternalen Elitären*, die es mir als Teil dieser Strukturen ermöglichen, unhinterfragt und unproblematisiert, abgeschieden von den Bedrohungen, denen Andere ausgesetzt sind, einfach weiterzumachen. – Es wäre bspw. eine Farce, wenn mein Text über dieses Thema mehr Beachtung fände als die vielen, die dies schon thematisiert haben, aber nicht von Privilegierten geschrieben wurden.

Mein Vorschlag für uns Privilegierte ist nun, nicht um die Anerkennung irgendwelcher Identitäten zu streiten, uns argumentativ neben die Stigmatisierten zu stellen oder unsere eigene Identität zu verteidigen, indem wir vortäuschen, Stigmatisierte zu sein. Denn Identitäten sind die Figuren, mit denen wir in Kämpfen und Konflikten Anderen gegenüberstehen als Privilegierte und Stigmatisierte. Gleich welche Identität mensch anerkennt, mensch erkennt etwas daran und zielt so daneben, mensch findet sich so in einer Dualität ohne Andere gefangen, in der es nur Hinabtreten (Stigmatisieren) und Aufsteigen (Privilegieren) gibt. Wo finden wir uns also? Wir finden uns vor konkreten Ungerechtigkeiten, die uns durch Andere dargestellt werden, die mensch als Ungerechtigkeit anerkennen kann, um so den Kampf gegen die Ungerechtigkeit mitzuführen und die eigene Position beim Fortschreiben der Ungerechtigkeiten zu bestimmen, um Andere als schützenswert gegen die Ungerechtigkeiten anzuerkennen.

Um den Status des Schützenswerten, dessen, nicht entbehrlich zu sein, nicht nur den Privilegierten explizit zuzuschreiben, sondern den Anderen, muss – in den Worten Butlers – der »Status eines Subjekts [erkämpft werden, P.H.], welches Rechte und Schutz verdient, in Freiheit lebt und sich politisch zugehörig fühlt«.²⁷ Diesen Prozess zu unterstützen kann die Aufgabe derer sein, die durch Privilegien diesen Status schon genießen, eben indem sie die

26 Vgl. Frantz Fanon: *Die Verdammten dieser Erde*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1981, S. 30.

27 Judith Butler: *Anmerkungen zu einer performativen Theorie der Versammlung*, Berlin: Suhrkamp 2018, S. 252.

Ungerechtigkeit anerkennen, die Andere durch die Betonung ihrer Identität und der Forderung nach Achtung dieser Identität bis zu ihnen tragen. Einen interessanten Vorschlag dafür, wie die Ungerechtigkeit zu bestimmen sein kann, liefert Butler in mehreren Werken. Hier bleibe ich beim Bezug auf das schon zitierte; sie schlägt vor, um die Ungerechtigkeit zu verstehen, den Blick darauf zu lenken, »welche Leben als betrauerbar gelten und welche nicht.«²⁸ Die Frage ist dabei nicht, ob die Familie oder Freunde und Bekannte um einen trauern,²⁹ sondern ob sie Eingang in die Öffentlichkeit finden können oder »nur im Schatten der Öffentlichkeit [stattfinden], aus dem sie gelegentlich heraustreten und sich gegen das herabwürdigende System stellen, indem sie ihren kollektiven Wert geltend machen.«³⁰ Dieses Den-eigenen-Wert-kollektiv-geltend-Machen ist nun nichts anderes, als identitätspolitisch etwas zu fordern, was für andere völlig fraglos zum Menschsein dazu gehört, nämlich dass ihr Leben wichtig ist, dass sie betrauert werden und es jemand interessieren würde, dass die Öffentlichkeit aufschrien, wenn ihnen etwas passierte.³¹

Im nächsten und abschließenden Kapitel dieses Essays möchte ich nun versuchen, eine Struktur zu beschreiben, die, ausgehend von der Anerkennung der spezifischen Ungerechtigkeit, Räume oder Orte bestimmbar macht, in denen das Verhältnis von Stigmatisierten und Privilegierten ausgesetzt wird. Ein Beispiel dafür kann das Buch *To Survive on this Shore* dienen, in dem Jess T. Dugan und Vanessa Fabbre den Geschichten und Darstellungsformen älterer Trans* Personen und erwachsener queerer Personen Raum bieten, in dem sie von sich berichten und sich zeigen können.³² In diesem Buch zählt *ihr* Blick, *ihre* Lebensrealität, *ihre* erlebten Ungerechtigkeiten und *ihre* Freuden. Versammelt wird dieses Erleben Anderer auch in dem Sammelband *Eure*

28 Ebd., S. 253.

29 Ebd.

30 Ebd.

31 Beispiele für die Ungleichverteilung dieser Betrauerbarkeit zeigen sich gerade zur Genüge, sei es bei aktiven antisemitischen Übergriffen, wie es die Berichterstattung über den Täter von Halle zeigt, der auf eine Synagoge schoss, deren Tür sich als stärkerer Schutz gegen Antisemit*innen erwies als die alarmierte Polizei, das Rechtssystem oder die breite Zivilgesellschaft, oder auch das immer weiter gehende Sterbenlassen von Migrant*innen im Mittelmeer (vgl. <https://www.tagesspiegel.de/politik/ein-appell-menschen-ertrinken-zu-lassen-seehofer-ministerium-fordert-stopper-seenotrettung-im-mittelmeer/25729784.html>, zuletzt aufgerufen 4.9.2020).

32 Jess T. Dugan & Vanessa Fabbre: *To Survive on this Shore. Photographs and Interviews with Transgender and Gender Nonconforming Older Adults*, Heidelberg & Berlin: Kehrer 2019.

Heimat ist unser Albtraum und der Anthologie *Flexen. Flâneusen* schreiben Städte*.³³

Ein Raum, ein Platz, ein Ort für uns?³⁴

Bevor ich jedoch zur Beschreibung dieser Räume für uns komme, möchte ich mit Frantz Fanon eindrücklich darauf hinweisen, warum diese Frage nach Räumen so wichtig und vielgestaltig ist (im Essay *Vermittelt durcheinander* habe ich bspw. über digitale Räume des Widerstandes geschrieben). Fanon schreibt:

Die von den Kolonisierten bewohnte Zone ist der von den Kolonialherren bewohnten Zone nicht komplementär. Die beiden Zonen stehen im Gegensatz zueinander, aber nicht im Dienst einer höheren Einheit. [...] [E]s gibt keine mögliche Versöhnung, eines der beiden Glieder ist zu viel. Die Stadt des Kolonialherrn ist eine stabile Stadt, ganz aus Stein und Eisen. [...] Die Stadt des Kolonialherrn ist eine gemästete, faule Stadt, ihr Bauch ist ständig voll von guten Dingen. Die Stadt des Kolonialherrn ist eine Stadt von Weißen, von Ausländern.³⁵

Im nächsten Absatz folgt die Gegenseite:

Die Stadt des Kolonisierten, oder zumindest die Eingeborenenstadt, das N****dorf, die Medina, das Reservat, ist ein schlecht berufener Ort, von schlecht berufenen Menschen bevölkert. Man wird dort irgendwo, irgendwie geboren. Man stirbt dort irgendwo, an irgendwas. Es ist eine Welt ohne Zwischenräume, die Menschen sitzen hier einer auf dem andern, die Hütten eine auf der andern. Die Stadt des Kolonisierten ist eine ausgehungerte Stadt, ausgehungert nach Brot, Fleisch, Schuhen, Kohle, Licht. Die Stadt des Kolonisierten ist eine niedergekauerte Stadt, eine Stadt auf Knien, eine hingelümmelte Stadt.³⁶

33 Vgl. Fatma Aydemir & Hengameh Yaghoobifarah (Hg.): *Eure Heimat ist unser Albtraum*, Berlin: Ullstein 2019, & Özlem Özgül Dündar, Mia Göhring, Ronya Othmann & Lea Sauer: *Flexen. Flâneusen* schreiben Städte*, Berlin: Verbrecher Verlag 2019.

34 Das Pronomen »uns« steht in dieser Kapitelüberschrift nicht für die Privilegierten, sondern für alle Anderen, die unter Anderen als Andere frei von Ungerechtigkeit leben wollen. Ebenso wie dort, wo sich auf die Überschrift bezogen wird.

35 Fanon: *Die Verdammten dieser Erde*, S. 32.

36 Ebd.

Die Situation hat sich zwar verändert, seitdem Frantz Fanon diese Sätze, die erstmals 1961 veröffentlicht wurden, geschrieben hat, jedoch nicht so umfassend, dass sie einer vollständigen Revision bedürften. Immer noch leben Menschen in unterschiedlichen »Städten«, die nicht miteinander bestehen können; oder zumindest scheint es, als ob sie nicht nebeneinander bestehen könnten und aus unterschiedlichen Welten kämen. Dieser Schein ist ein moralisches Trugbild, da die Städte der Kolonisierten nicht ohne die Städte der Kolonialist*innen wären und umgekehrt. Diese Unterschiede sind auch gerade zurzeit noch bei uns manifest, wir müssten nur genauer hinsehen; dann erscheint die Stadt der Stigmatisierten allzu deutlich, und wer dann noch wegsieht, macht sich aktiv mit der Situation gemein. Das Ungerechte daran ist – und hier treffen sich Fanon und Butler –, dass mensch dort *irgendwie* stirbt, sterben gelassen wird. Wir kennen die konkreten Formen des Sterbens dort nicht, wir fragen aber auch nicht danach, und ganzgleich wie oft wir doch Bilder bspw. aus Moria, dem Geflüchtetenlager im Inneren der Insel Lesbos, sehen, bisher schaffen wir es nicht, eine Mehrheit zu erlangen, um diesen Menschen die Zustände zu ersparen, die Fanon für die Stadt der Kolonisierten beschreibt (während ich diese Zeilen überarbeite, ist in Moria neben Corona auch Feuer ausgebrochen und das Lager brennt gänzlich nieder, ca. 13 000 Menschen werden in Europa irgendwie leben oder sterben gelassen).³⁷ Es sind die materialisierten Zustände, die aus dem System der Privilegierung und Stigmatisierung entstehen; Orte, geschaffen aus Diskreditierung, Unterdrückung und Ungerechtigkeit in allen Facette.

Wie kann mensch beim genauen Blick auf diese Verhältnisse noch von einem Raum, einem Platz, einem Ort für uns schreiben? Was und vor allem wo soll dieser Ort sein? Das Absurdeste daran ist, dass so ein Ort gleichzeitig bestehen kann, nur nicht für diejenigen, die in Moria und an anderen Grenzen

37 Nicht nur in Moria herrschen furchtbare Bedingungen, über die jede*r Europäer*in informiert sein sollte, da mensch sich den Bildern dieser Situationen fast unmöglich entziehen kann. An den gesamten südlichen Grenzen und vorgelagert auch an den Grenzen der Türkei sterben und leben Menschen *irgendwie*, ohne dass wir sie betrauert. Diese Grausamkeit und Ungerechtigkeit aufzuarbeiten, kann ich hier nicht leisten. Sie zu erwähnen, um ein wenig mehr Öffentlichkeit zu bieten, ist das Mindeste. Wie sich die Situation unter dem nun ersten dort aufgetretenen Corona-Fall entwickelt, bleibt abzuwarten; Schlimmstes zu befürchten, Bestes zu hoffen: <https://www.spiegel.de/politik/ausland/griechenland-erster-corona-fall-im-ueberuellten-fluechtlingslager-moria-a-3c3e2774-1d84-4cd5-9572-c69cb408f635> (zuletzt aufgerufen am 4.9.2020)

gezwungen sind, *irgendwie* zu leben. Es sind Räume wie das oben beschriebene Buch *To Survive on this Shore*. Es sind Ausflüchte, die, ohne dass sie gestärkt werden, wohl nur ein Versehen der Ungerechtigkeit bleiben, vielleicht auch nur bestehen, um einige zu beruhigen; um am Bestehenden weiterzubauen, während die Blicke auf etwas gerecht Erscheinendes gerichtet sind, abgelenkt sind.

Heterotopien: gegen die Figuren der Männlichkeit meutern Und doch lohnt es sich, sie in den Blick zu nehmen, die anderen Orte, gerade um vielleicht herauszufinden, wie sie gestärkt werden können. Es soll also bestimmt werden, welche Kraft von ihnen ausgehen kann; wie sie ein Ort ohne Figuren wie die *wohlgefälligen Herren*, die *ängstlichen Männer* und die *paternalen Elitären* sein können. Da ich diese Orte nicht als Nirgendorte, als Utopien beschreiben möchte, werde ich im Folgenden auf den Begriff der Heterotopie zurückgreifen, den Foucault in einem Radiovortrag vorstellt. Am Ende stehen diese Sätze über eine Gesellschaft ohne Heterotopien: »Dann versiegen ihre Träume. An die Stelle des Abenteurers tritt dort die Bespitzelung und an die Stelle der Freibeuter die hässliche Polizei.«³⁸ Diese Sätze werde ich nun wie folgt deuten: Die Abenteurer, das sind solche Verhaltensweisen, in denen mensch sich und das Bestehende verändert; der Versuch, sich mit Anderen aus dem Verhältnis von Stigmatisierung und Privilegierung herauszuziehen. So wendet mensch das Verständnis dessen, was eine Heterotopie ist, von einem Ort, der anders ist, zu solchen Orten, in denen mensch anders wird. Die Freibeuter*innen wären demnach diejenigen, die sich gegen die Strukturen der Privilegierung und Stigmatisierung wenden, die sie abschaffen, gegen die Vorherrschaft der Figuren der Männlichkeit meutern; also ihre Herrschaft in Frage stellen.

Durch diesen Bezug zur Veränderung können Heterotopien nun nicht stillstehen, nicht gleichbleiben,³⁹ sondern müssen ihre Formen immer anders manifestieren, je nachdem, wie sich die Unterschiede innerhalb der Gesellschaften manifestieren. Daraus ergibt sich jedoch auch, dass sie als Gegenräume das Bestehende herausfordern und so zum Ziel des Bestehenden werden können, zu etwas, was aufgelöst werden muss.⁴⁰ Da es nicht nur eine

38 Michel Foucault: »Die Heterotopien«, in: ders.: *Die Heterotopien. Der utopische Körper. Zwei Radiovorträge*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2013, S. 22.

39 Vgl. ebd., S. 11.

40 Vgl. ebd., S. 13. Mensch könnte hier alternative Wohnprojekte, Jugendzentren und andere aufführen.

Form der Stigmatisierung gibt und unterschiedliche Privilegien, ist es ebenso möglich, dass diese Orte, die für Andere unter Anderen sind, ebenso vielgestaltig sind wie diejenigen, die sich an ihnen treffen.⁴¹ (Mit Hinblick auf die letzten Demonstrationen von Coronaleugner*innen zusammen mit Neonazis, Faschist*innen und Demokratiefeind*innen muss hier gesagt sein, dass das Konzept der Heterotopie in der hier vorgestellten Form eines ist, das auf wehrhaften Pluralismus setzt, also auf einen solchen, der sich klar und deutlich gegen alles wendet, was die Auslöschung Anderer als Ziel hat. Wie dies begründet werden kann, findet sich im ersten Essay dieses Bandes *Durchgefragt zu Anderen: die Wehrhaftigkeit des Pluralismus*.)

Die Heterotopien, so möchte ich diese kurze Reformulierung für das hier vorliegende Konzept mit Foucaults Worten zusammenfassen, »stellen alle anderen Räume in Frage, und zwar auf zweierlei Weise: entweder[,] indem sie eine Illusion schaffen, welche die gesamte übrige Realität als Illusion entlarvt, oder indem sie ganz real einen anderen realen Raum schaffen, der im Gegensatz zur wirren Unordnung unseres Raumes eine vollkommene Ordnung aufweist.«⁴² Dieser letzte Punkt scheint mir zwar in der Deskription dessen, was Menschen in Heterotopien versucht haben, zutreffend, aber die Vorstellung einer »vollkommenen Ordnung« erscheint mir – obwohl sie natürlich alles in Frage stellt, was besteht – weniger wünschenswert als gefährlich, da ich nicht wüsste, wer (welche Person, Institution, Moral oder Gruppe) entscheiden sollte, dass oder wann eine Ordnung vollkommen ist. Foucault selbst gibt dafür ein mehr als fragwürdiges Beispiel, nämlich die Kolonien,⁴³ für die hier eingangs mit Fanon schon eindeutig die Ungerechtigkeit als konstitutives Moment bestimmt wurde. So steht nun die erste Form, alles Bestehende in Frage zu stellen, im Fokus der letzten Seiten: das Erschaffen eines Raumes der Illusion, der die bestehenden Räume als Illusionen entlarvt.

Dies kann konkret vieles bedeuten, strukturell bedeutet es jedoch vor allem Folgendes: Heterotopien, das sind nicht Räume, in denen jede Gruppe ihre anerkannte Identität für sich gegen Andere verteidigen und abschließen kann, sondern Räume, in denen die strukturellen Probleme, die erlebten Ungerechtigkeiten dargestellt werden können und in denen die Ablehnung von Stigmatisierung und Privilegierung gleichermaßen dazu führt, dass sich andere Verhaltensweisen ausbilden können als diejenigen, die entstehen, wenn

41 Vgl. ebd., S. 14.

42 Ebd., S. 19f.

43 Vgl. ebd., S. 20.

mensch mit dem Rücken zur Wand steht; solche, die Freude, Liebe, ein angenehmes Leben bedeuten können. Diese Anerkennung der Ungerechtigkeit ermöglicht es, sowohl zu fokussieren wie mensch bekämpft, dass Andere nicht betrauert werden, als auch, wie mensch dafür kämpft, zu lieben und angenehm zu leben. Da diese Räume nicht die Situation aller sind, sind sie eine Illusion, haben für eine bestimmte Zeit an einem bestimmten Ort Bestand. Sie sind nicht allgemein, haben aber die Kraft, das, was sich als allgemein aus gibt, zu beschämen, es als ebenso örtlich und zeitlich begrenzt darzustellen.

Dieser Raum ist nun nicht konturlos und ein *leerer Signifikant*, der durch Offenheit und Unbestimmtheit alle versammeln könnte; das wäre wohl von *einem* Raum zu viel verlangt.⁴⁴ Vielmehr ist solch ein Raum ein vielgestaltiger Signifikant, in dem die Subjekte aus ihren Diskursen der Schuld und Beleidigung, aus Privileg und Stigma ausbrechen können, in dem Anderssein auf viele Arten möglich ist. Solchen Räumen kann folgende Struktur gegeben werden: Sie sind eine Bedingung der Wirklichkeit dafür, die eigene Subjektivität zu einem Produkt anderer Strukturen als denen des Bestehenden werden zu lassen, um selbst anders zu werden. Ein konkretes Beispiel dafür gibt Butler: »Dazu gehört auch die Versammlung der Unbetrauerbaren im öffentlichen Raum, das Aufmerksammachen auf ihre Existenz und ihren Anspruch auf ein lebbares Leben, einfach gesagt: auf ein Leben vor dem Tod.«⁴⁵ Diese Versammlungen sehen wir nun zurzeit bei Black-Lives-Matter, bei Migrant*innen, die gegen das Ertrinkenlassen im Mittelmeer demonstrieren, bei Trans* Personen, die in einem Buch ihre Bilder und ihre Geschichten öffentlich darstellen. Wir Privilegierten müssten beginnen, genauer hinzuschauen und hinzuhören; wir müssten beginnen, die erlebte Ungerechtigkeit der Prekarisierten als solche anzuerkennen, damit die Strukturen – seien sie ökonomischer, kultureller, privater oder politischer Natur – veränderbarer werden. Dieser Text ist also ein Vorschlag dafür, wie die Manifestation

44 Vgl. zum Konzept des »leeren Signifikanten« Ernesto Laclau: *On Populist Reason*, London & New York: Verso 2005, S. 69ff.; zur Anwendung leerer Signifikanten in Äquivalenzketten vgl.: Chantal Mouffe: *Für einen linken Populismus*, Berlin: Suhrkamp 2018, S. 51ff. sowie für eine allgemeine Begriffsklärung vgl.: Andreas Nieberger: »16. Ferdinand de Saussure«, in: Dagmar Comtesse, Oliver Flügel-Martinsen, Franziska Martinsen & Martin Nonhoff (Hg.): *Radikale Demokratietheorie. Ein Handbuch*, Berlin: Suhrkamp 2019, S. 147f.

45 Butler: *Anmerkungen zu einer performativen Theorie der Versammlung*, S. 278.

der Unterschiede nicht allein mit einem Fokus auf die Identitäten der Unterschiedenen beantwortet werden kann, sondern ebenfalls durch die Schaffung von Räumen, in denen die Manifestationen der Unterschiede zur Manifestation der Veränderung der Ungerechtigkeiten zwischen Stigmatisierung und Privilegierung werden. Welcher Raum wäre unserer Gesellschaft mehr Gegenraum? Was wäre eine abenteuerlichere Heterotopie als diese Meuterei am Bestehenden?