

Aus der Nacht in den Tag: Ein philosophisches Plädoyer für die plurale Gesellschaft

Helffritsch, Paul*A

Veröffentlichungsversion / Published Version

Monographie / monograph

Zur Verfügung gestellt in Kooperation mit / provided in cooperation with:

transcript Verlag

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Helffritsch, P. (2022). *Aus der Nacht in den Tag: Ein philosophisches Plädoyer für die plurale Gesellschaft*. (Edition Moderne Postmoderne). Bielefeld: transcript Verlag. <https://doi.org/10.14361/9783839461433>

Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer CC BY Lizenz (Namensnennung) zur Verfügung gestellt. Nähere Auskünfte zu den CC-Lizenzen finden Sie hier:

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

Terms of use:

This document is made available under a CC BY Licence (Attribution). For more information see:

<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0>

Paul*A Helfritzsich

AUS DER NACHT IN DEN TAG

Ein philosophisches Plädoyer
für die plurale Gesellschaft

Paul*A Helfritzsich
Aus der Nacht in den Tag

Edition Moderne Postmoderne

All den Kings und Queens*, den Queers, den BIPoC, die die Wege gegangen sind, so dornig sie auch waren, so sehr sie sie verletzt haben. Ihnen, da nur durch sie der Raum für Anderes gestattet wurde.*

Paul*A Helfritsch (Dr. phil.) lehrt Philosophie mit methodischem Schwerpunkt in Phänomenologie, Existenzialismus und Poststrukturalistischer Theorie als Postdoc an der Universität Wien. Sie*r forscht im Bereich der Emotionstheorie, zu Fragen der Sozialphilosophie, der Geschlechtergerechtigkeit sowie zu Aspekten widerständiger Bildung.

Paul*A Helfritsch

Aus der Nacht in den Tag

Ein philosophisches Plädoyer für die plurale Gesellschaft

[transcript]

Veröffentlicht mit Unterstützung des Austrian Science Fund (FWF):
PUB 913-G

FWF

Der Wissenschaftsfonds.

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 2022 im transcript Verlag, Bielefeld

© Paul*A Helfritsch

Umschlaggestaltung: Maria Arndt, Bielefeld

Lektorat: Frieda Andrees

Korrektur: Frieda Andrees

Druck: Majuskel Medienproduktion GmbH, Wetzlar

Print-ISBN 978-3-8376-6143-9

PDF-ISBN 978-3-8394-6143-3

<https://doi.org/10.14361/9783839461433>

Buchreihen-ISSN: 2702-900X

Buchreihen-eISSN: 2702-9018

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

Merci!	9
Ein Anfang vor dem Anfang: Bruchstücke und Buchstaben	11
Ein Rahmen	19
Aus der Nacht. Erste Pinselstriche einer Demokratie ohne Führer	25
Worum es geht?	26
Warum diese Schamlosigkeit?	33
Wider die Postdemokratie und den Führer!	37
Wenn das Bestehende fällt, dann nicht mit einem Knall, sondern in einer Kakophonie der Brüche.....	45
Die Nacht ist unser, warum nicht auch der Tag?	52
Das Totschlagargument. Die Welt vergeht im Mord	57
Ein Anfang?	58
Die Erde und die immer schon wieder untergegangene Welt	61
Von der Bedeutung des ungleichzeitig gleichzeitigen Untergangs ...	65
Das Immer-schon und Immer-wieder – den Mord bannen	70
Eine andere Welt; eine Welt für Andere	75
In den Tag. Der Schein der Grazie und die Menschenwürde	79
Durchscheinend	80
Menschenwürde?	85
Das Erleben des Wiedererstarkens: die Grazie	96
Erlebt als Grazilität	108

Ein Morgen für Paul*A	113
Das war's. Also nochmal ein Dank	119
Literaturverzeichnis	123

(Exodus/oder Das
süsse Ende:
indem sie einem lang unter-
drückten Bedürfnis nachgab,
nämlich das vertraute Anrede-
wort einer solchen Rückver-
wandlung zu unterziehen, wie
es dem unversehrten und ab-
sichtslosen Zustand ihrer frü-
hesten Begegnungen entspro-
chen haben mochte, erhoffte
sie die Aufhebung jener Qua-
len welche ihr durch das ver-
hängnisvolle Geschehen seiner
Annäherung und schrittweisen
Abrückung und Loslösung bei-
gebracht worden waren . .)

Friederike Mayröcker, *Die Abschiede*,
Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1987, S. 8.¹

-
- 1 Dieses Gedicht noch vor die tatsächlichen Anfänge meiner Gedanken in seiner Gänze zusetzen, entspringt einem zweifachen Grund. Der Erste war und wird bleiben, um Friederike Mayröcker in diesem Text einen Abschied durch ihre eigenen Worte zu schicken, durch Worte, die sie wie niemand anderes finden und zusammenstellen konnte. Den Abschied von ihr nehmen zu müssen, ist ein Ereignis, welches die Welt am 04.06.2021 ereilte und mich beim Schreiben der nachfolgenden Texte. Es war ein Ereignis, dass mein Schreiben für eine längere Zeit durch den Verlust ihres noch nicht Geschriebenen unterbrach. Der zweite Grund ist folgender: *Der Exodus, DAS SÜSSE ENDE* formt für die nachfolgenden Texte nicht nur ein Motto, vielmehr ist alles Nachstehende eine implizite Auseinandersetzung, ein Durchdenken und Umschreiben der Zeilen Mayröckers. In allen Texten geht es darum, den unterdrückten Bedürfnissen ihren Raum zu geben, das Vertraute einer (Rück)Verwandlung zu unterziehen, die Qualen von Annäherung und Verlust von Anderen aufzuheben. Kurz: Es geht es um den Auszug aus der Nacht in den Tag, um das süße Ende.

Merci!

An all die großartigen Menschen, die ich in den letzten Monaten kennenlernen durfte, danke an Thea, besonders für das Diskutieren und Lesen meiner Ideen, an Leyla und Flora für die neu entstandenen Freund*innenschaften. Und danke Dir, Nick, für die Gespräche, die Zeit, das Empowerment, auch wenn zwischen diesen Gesprächen große Zeiträume lagen. Ebenfalls geht ein großer Dank an Cindy und Helen für die tolle Zusammenarbeit und Eure Freund*innenschaft. An Chris geht besonderer Dank, da mit Dir im Büro zu diskutieren und von Dir meine Standpunkte in Frage gestellt zu bekommen, geholfen hat, sie zu präzisieren und schlagkräftiger zu machen, selbst wenn das nicht heißt, dass wir danach bei allen Punkten und der Art und Weise sie zu argumentieren, einer Meinung wären. Besonders für den Anstoß bei der Titelgebung des zweiten Essays: Merci. Für das umfangliche Diskutieren meiner Ideen zur Grazie danke ich ebenfalls ganz besonders Jens. Unsere Gespräche und die gemeinsame Zeit voll von Widersprüchen und Verständnis sind eine Einzigartigkeit für mich.

Außerdem danke ich Caroline Heinrich für die großartige Chance, mit meinen Gedanken, mit meiner Forschung und meiner Lehre tatsächlich für einen annehmbaren Zeitraum Geld zu verdienen; eine Sicherheit, die für dieses Buch und seine Offenheit überhaupt erst den Grundstein an Selbstvertrauen gelegt hat.

Ein sehr großes Dankeschön gebührt auch Frieda Andrees, die durch ihr Lektorat einige Stellen meiner für Andere sich ergebenden Unverständlichkeit gelöst hat, die auch mir nicht mehr deutlich genug einen Sinn vermittelt haben, als dass ich sie allein hätte ent-

schlüsseln können. Deine Arbeit war unbezahlbar und so notwendig!

Zu letzt möchte ich mich bei drei Personen bedanken, die in den letzten Jahren und Monaten mein Leben und mein Schreiben über die Maßen bereichert haben. Zu nennen sind da Jana und Johannes, mit denen zusammensitzen, ab und an zusammenzuwohnen, zu reden und Zeit zu verbringen eine unerhörte Erfüllung bedeutet. Und zu nennen, notwendig und unumgänglich bist du, Dilek: Ohne Dich, Dein Verständnis, Deine wunderschöne Offenheit und Deine Zugewandtheit wäre ich nicht stark genug gewesen, so zu leben, dass dieses Buch und sein Ende hätten entstehen können!

Merci Euch allen!

Zwischen Wien und Jena, den 16.10.2021

Ein Anfang vor dem Anfang: Bruchstücke und Buchstaben

Dieses Vorhaben ist für mich ein neues und ein wiederholtes. Das Wiederholte ist das Zusammenfügen von Essays ihrer Ähnlichkeit und Verschiedenheit, ihrer Passung einem Rahmen nach. Der Rahmen: Ein aus Buchstaben gefertigtes Bruchstück versetzt mit den theoretischen Stücken anderer Autor*innen – darin dem ganzen Buch Vorbild. Sicher ist, dass das nicht das Neue ist. Eher eine Wiederholung des oft unternommenen Versuchs, einen Kontext zu stellen. Also eine Grundlage zu bereiten, um das Verstehen der Einzelnen, aber auch des Zusammenhangs zu bereiten, ihn zu kommunizieren. Wie aber bereitet man einen Kontext? Und kann er überhaupt erfüllen, was man sich von ihm verspricht?

Selbst diese Fragen sind nur eine Wiederholung. Die Wiederholung von Gedanken, die sich unter anderen in Jacques Derridas *Signatur Ereignis Kontext* finden, wenn er fragt: »Aber sind denn die Anforderungen eines Kontextes jemals absolut bestimmbar? [...] Gibt es einen strengen und wissenschaftlichen *Kontext*begriff?«¹ Wenn Derrida also nach einem Kontext fragt, der mehr ist als eine beständige Wiederholung, ein Kreisen um und mit den Sachen, bei dem man mal mehr und mal weniger von der Bahn abweicht, der ein Verbürgen von Sinn sein soll, dann bildet dieser hier geschriebene Anfang vor dem Anfang eine Wiederholung dieses Fragens. Denn ich bin versucht, einen Begriff von Kontext zu erfragen, durch den umfänglich verstanden wird, was der Kontext für dieses oder jenes

1 Jacques Derrida: »Signatur Ereignis Kontext«, in ders. (Hg.): *Limited Inc.*, Wien: Passagen Verlag 2001, S. 17.

ist, damit es selbst wiederum verstanden wird, wenn man eben nur den richtigen Kontext angibt. Um einen Begriff von Kontext ginge es damit, an dem nicht nur das Verstehen, sondern die unmissverständliche, immer gelingende Kommunikation hinge: Was gesagt wurde, in welcher Absicht, auf welche Art und Weise, wann und wo, wäre dann ein Puzzle, das nur richtig zusammengesetzt werden müsste, um den einen Sinn zu kommunizieren, der beabsichtigt war. *Den einen Sinn* ... Darauf werde ich noch zurückkommen.

Aber zuerst zum Kontextpuzzle: Wie viel Beschreibung des Wo, Wie, Wann, Warum, Wer braucht es, um den Kontext als richtigen Kontext zu sichern, um letztlich das Verständnis zu sichern? Was *muss* in der Beschreibung wiederholt werden, damit der Kontext die Kommunikation verständlich macht, das Anliegen übermittelt wird? Was wäre das Notwendige eines Kontextes, das benannt werden muss, ohne das es kein Verständnis der jeweiligen Sache geben könnte? Oder eben in Derridas Worten: »Gibt es einen strengen und wissenschaftlichen *Kontext*begriff?«² So erfreulich es wohl wäre, mit dem Kontext so etwas wie einen Schlüssel zu besitzen – genau diese Vorstellung ist eine Versuchung, zumindest für mich –, mit dem man das Verständnis der Anderen erreichen könnte, so deutlich ist aber der Kontext nicht dieser eine Schlüssel. Er ist selbst nicht nur an das Wie, Wo, Wer, Warum und Wann einer Person gebunden, sondern auch daran, an wen man sich richtet, welche Anderen es zu erreichen gilt. Damit potenziert sich der Kontext, da auch die Anderen ihr Wie, Wo, Wer, Wann und Warum haben, die zum Verständnis einer Sache in einer bestimmten Situation beitragen. Kurz gesagt: Der Kontext bleibt eine Variable, genau wie das, *was* verstanden wird, und das *Wie*. – Heißt streng wissenschaftlich, also eindeutig und eindeutig reproduzierbar, so erreicht dies der Kontext nie. Er verbleibt in Variabilität, ist aber nicht unvorhersehbar. Wiederholt, aber nicht gleich. Immer mit einer Spannung behaftet, einer Ungewissheit, den Abstand wählend, den es braucht, um der Vielseitigkeit Raum zu geben.

Der Kontext – und damit zurück zu *dem einen Sinn*, zurück zu meiner Versuchung – kann niemals gänzlich verbürgen, dass was

2 Ebd.

und wie etwas ausgesagt werden soll, auch so ankommt, wie es sollte. Der Kontext verbürgt weder *den* Sinn noch die *Eindeutigkeit*. Er verbürgt die Sinnhaftigkeit, also jene unbestimmte Menge an Sinn, die zusammengeflochten ist, deren unterschiedliche Stränge in unterschiedlicher Länge und Verbindung mit anderen Strängen verstanden werden können, da sie so immer wieder das Umfeld für viele Sinne bieten. *Den einen* Sinn reproduktiv zu ermöglichen, wäre deshalb mehr als nur zu viel verlangt. Es würde, gäbe man sich dem Trugbild und der Versuchung völliger Reproduktion von Sinn durch die Wiederholung des genau richtigen Kontextes hin, das Erleben und Leben von Sinn genau dann sinnlos machen. Warum? Einfach deshalb, weil es hieße, den Kontext völlig zu bestimmen, ihm alles zu nehmen, was nicht gelenkt, geführt, begriffen, was nicht beherrscht werden kann. Aus seiner Pluralität, die die Sinnhaftigkeit stützt, würde Totalität werden, die nur Zwanghaftigkeit kennt. Denn in ihr, der Totalität, gibt es kein Bemühen um Andere und kein Sich-einlassen-Wollen auf Andere. Sind diese doch die Quelle von Unbeherrschbarkeit. Ohne das Sich-Einlassen und ohne das Bemühen um die Anderen und ihre Unbeherrschbarkeit braucht es Zwang, nämlich den, aus dem eigenen Kontext *den* Kontext überhaupt zu machen. Dies stellt in meinen Augen eine verbrecherische Anmaßung dar, die es wiederum bräuchte, um die Konstruktion eines wiederholbaren Kontextes als Gleiches zu ermöglichen – was noch zu nett klingt, denn es geht um das Töten des Sinns der Anderen, was zumeist mit der Tötung oder Folter der Anderen einhergeht. Soll der Sinn als Gleiches zurückkommen, muss er ge- und erzwungen werden, muss ihm alles Andere immer und immer wieder mit den Mitteln der Gewalt genommen werden.

Doch: Das Wiederholte sträubt sich selbst gegen den Zwang, ist immer auch – egal wie minimal – anders, drängt zur Pluralität. Ich meine damit nicht es selbst als irgendeine Entität, sondern als Andere durch Andere, für Andere, von Anderen. Und damit ist es etwas, um das wir uns bemühen müssen, wenn es verständlich kommuniziert werden soll. Nur im Bemühen und Sich-Einlassen wird der Sinn übermittelt, wenn der Kontext wiederholt und wiederholt wird, verändert wiederholt wird, um auf Andere einzugehen und so selbst ein wenig anderer Sinn wird, der aber im Bemü-

hen für Andere und von Anderen durch sie gemeinsamer Sinn wird. So wiederhole ich, worauf Derrida in Auseinandersetzung mit Searle verwies: »Vergessen wir nicht, daß ›Iterabilität‹ nicht einfach [...] Wiederholbarkeit des Gleichen bedeutet, sondern Veränderbarkeit dieses idealisierten Gleichen in der Singularität des Ereignisses, zum Beispiel dieses oder jenes *speech act*.«³ In der wiederholten Mitteilung desselben oder desgleichen ist deren Veränderung schon inbegriffen.

Und genauso wiederhole ich, was Sören Kierkegaard in *Die Wiederholung* versuchte zu fassen:

Als sich dies einige Tage wiederholt hatte, wurde ich so verbittert, der Wiederholung so überdrüssig, daß ich wieder nach Hause zu reisen beschloß. Meine Entdeckung war nicht bedeutend und doch war sie sonderbar; denn ich hatte entdeckt, daß es die Wiederholung überhaupt nicht gab, und dessen hatte ich mich vergewissert, indem ich es mir auf alle mögliche Weise wiederholen ließ.⁴

Die Wiederholung ist kein geschlossenes System, das einen immer wieder genau gleichen Ablauf, die immer gleiche Art und Weise bedeutet, sondern in der Wiederholung wiederholt sich das Wiederholte immer auf eine andere Art und Weise, verändert durch die Kontexte, zu denen es selbst wird, von Anderen, die in der Wiederholung (er)leben.

Die Bezugnahme auf Andere, und gerade die sich einlassende und sich bemühende Bezugnahme um den Sinn und dessen Vermittlung, hängt – wer hätte es gedacht – an den Anderen. Denn so wie ich mich um sie bemühen muss, soll mein Sinn kommuniziert werden, so müssen sie sich um eine*n bemühen, soll ihr Sinn verstanden werden. Wir stehen vor einem Bemühen unter Anderen. In diesem Bemühen beanspruchen wir notwendig Andere, ihre

3 Jacques Derrida: »Nachwort. Unterwegs zu einer Ethik der Diskussion«, in ders. (Hg.): *Limited Inc.*, Wien: Passagen Verlag 2001, S. 183.

4 Sören Kierkegaard: »Die Wiederholung« in ders. *Die Krankheit zum Tode, Furcht und Zittern, Die Wiederholung, Der Begriff der Angst*, München: DTV 2005, S. 379.

Zeit und ihr Wann, ihre Orte und ihr Wo, ihre Gründe und Begründungen, ihr Warum und dadurch natürlich immer sie selbst. Wir beanspruchen ihren Kontext als Bezugnahme für die Vermittlung unseres Sinns und sind damit schon immer auch von ihnen beansprucht.

Besonders deutlich wird diese Beanspruchung innerhalb der Frage nach dem Geschlecht. Will jemand einen bestimmten Sinn vermitteln, wie bspw. dies ist ein zu Kaufendes, dann wird nicht selten das Gender und auch die Sexualität der Menschen beansprucht, die es kaufen sollen. Die Werbetafel für Lippenstift beansprucht ein weibliches Geschlecht, eine weibliche Sozialisation, um als Kontext den Sinn, diesen Lippenstift zu kaufen, zu kommunizieren. Sie ist von jemandem darauf ausgerichtet, bestimmte Kontexte zu beanspruchen, und verliert ihren Sinn als Kaufanregung in anderen Kontexten, erzeugt womöglich das Gegenteil oder etwas völlig anderes. Und diese Möglichkeit, Kaufanregung für ein Geschlecht zu sein, also bestimmte Vorlieben und Eigenschaften zu haben, ist selbst wiederum ein Kontext, der nur und durch den man nur beansprucht werden kann, da der Kontext des Geschlechts eine*n schon beansprucht, weil das Geschlecht in der momentanen Gesellschaft schon von Geburt an von Anderen als Kontext unseres Sinns beansprucht wird. Die Beanspruchung selbst beginnt sogar schon pränatal, bspw. durch Ultraschall gegebene Geschlechtsbestimmung, und verweist ab diesem Moment im Patriarchat auf einen Sinn, der fortgeschrieben werden soll: weiblich oder männlich.

Und so kann man an dieser Form der beanspruchenden Kontextualisierung in Richtung Judith Butlers blicken und mit s*ihren Worten aus *Die Macht der Geschlechternormen und die Grenzen des Menschlichen* sehen, wie die einer*m vorausgehende Kontextualisierung den Rahmen weiterspannt, immer schon die Anderen – wie auch hier angemerkt – auf dem Plan sein lässt, nicht erst ruft. Butler schreibt Folgendes zur politischen Dimension, dem Anspruch, das Geschlecht (Gender) in Abgrenzung zum schon beanspruchten Kontext freier zu benennen, es aus diesem Kontext in einen anderen, einen queeren zu überführen, in dem es mehr als weiblich und männlich gibt, hin zu einem Kontext also, in dem LGBTQIA*-Personen einen lebenswerten Sinn präsentieren: »Wenn ich

von anderen beansprucht werde, sobald ich meinen Anspruch erhebe, wenn Gender für jemand anderen und von jemand anderem ist, bevor es mein Gender wird, wenn Sexualität eine gewisse Entgeignung des ›Ichs‹ mit sich bringt, dann bedeutet das nicht das Ende für meine politischen Forderungen. Es bedeutet nur, dass man, wenn man solche Forderungen erhebt, diese für weit mehr als nur sich selbst erhebt.«⁵

Die Forderung selbst – hier im Speziellen die nach Geschlechtergerechtigkeit – steht so immer schon in einem Kontext, den Andere beanspruchen, durch den man selbst beansprucht wird, was heißt, in einer bestimmten Art und Weise erwartet zu werden. Und nur von diesem aus kann man einen neuen Kontext schaffen, muss man einen anderen Kontext kreieren, wenn man etwas fordert. So paradox und wenig klärend es klingen mag: Ein Kontext kann sich somit wieder nur im Kontext verstehen lassen, sich nur von einem anderen aus sinnhaft zeigen. Es ist an dieser Stelle die Wiederholung der Kontextualität schon als Veränderung zu sehen, da der Kontext beansprucht werden und dennoch einen anderen Kontext eröffnen kann.

Man reist von einem Kontext durch einen Kontext zu einem Kontext und bei dieser Reise durch die Kontexte verändert man sich und die Kontexte; wird selbst verändert. Das eine kann ohne das andere nicht geschehen. Denn es ist eine Reise, die nicht ein Urlaub oder eine Pause des eigenen Lebens ist, sondern es ist eine Reise, bei der man notgedrungen an einem anderen Ort, zu einer anderen Zeit, als eine andere Person, mit anderer Art und Weise sich zu verhalten und anderen Gründen und somit bei einem anderen Kontext ankommt. Selbst dann, wenn man den Kontext, den man sich vornimmt, nicht erreicht, entsteht ein neuer, in dem der Sinn bedeutet, es versucht zu haben und in einer gewissen Art und Weise gescheitert zu sein. Deswegen ist der Aufbruch zu einem neuen Kontext eine Entscheidung zu gehen, wie sie Masha Gessen mit Blick auf das Hinter-sich-Lassen eines Landes oder eines bestimmten Körpers benennt: »Die Entscheidung zu gehen, fühlt sich selten

5 Judith Butler: *Die Macht der Geschlechternormen und die Grenzen des Menschlichen*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2011, S. 33.

frei an, aber die Entscheidung, neue Weltgegenden (oder veränderte Körper) zu bewohnen, erfordert Vorstellungskraft.«⁶

Was ist also das Neue? Ich muss diese Frage wiederholen, da sie von Beginn an immer gestellt ist, ob implizit oder – wie zu Beginn dieses Textes – explizit. Die Antwort ist vermutlich die Folgende: Nicht viel. Außer vielleicht der Versuch, andere auf die Reise mitzunehmen, um beim Heraustreten aus der Nacht das Einfallen in den Tag als revolutionären Akt anzusehen. Oder etwas weniger metaphorisch: Das Normalwerden des Außenseitigen, der Anderen, des Versteckten, diese kleinen Brüche in der Normalität, die eher wie das Verfüllen der Brüche durch neue Sedimente wirken, als die radikale Praxis anzusehen, die das Normalwerden ist. Es ist der beständige Weg der Veränderung durch Andere. Wenn es also etwas Neues in diesem Text gibt, dann ist es der Weg, der, wie zuvor erwähnt, in den folgenden Texten immer wieder beschritten wird: die Reise von der Nacht in den Tag.

Die Reise, die aus dem Kontext des Verborgenen, der Räume außerhalb der Norm, des Verstecks, aus der Nacht in die Offenheit, die Norm, den Alltag, in den Tag drängt, ist, wenn es in diesen Texten und im Rahmen etwas Neues gibt, dieses Neue: die erneute Wiederholung dieses Versuchs, durch andere Gedanken und Lebensformen, durch die Gedanken Anderer und deren Lebensformen in einen neuen Morgen zu treten.

6 Masha Gessen: »Geschichten eines Lebens«, in dies.: *Leben mit Exil. Über Migration sprechen*, Berlin: Suhrkamp 2020, S. 97.

Ein Rahmen

Metaphorisch beginnt hier also ein Morgen und damit ein neuer Tag. Zumindest erscheint es mir immer so, wenn ich ein neues Buch zu lesen beginne, und daher hoffe ich, dass es auf diese Art und Weise auch für Andere wirkt, wenn man dieses Buch, meine Seiten, aufschlägt:

Auf den nachstehenden Seiten des von mir vorgelegten Buches *Aus der Nacht in den Tag* möchte ich drei Essays rahmen, die inhaltlich zu unterscheidende, aber ähnliche Stränge des Nachdenkens über unsere momentanen Gesellschaften bilden und alle auf ihre Art eine Bewegung beinhalten, die einen besonderen Aspekt, einen Gedankengang ins Licht des Tages, des Alltages stemmen will. Dabei mag es so scheinen, dass der eine oder andere der Gedankengänge für manche etwas Überholtes, etwas Offensichtliches, etwas Irrelevantes oder etwas Redundantes ins Licht des Tages zu ziehen versucht, das dort schon viel zu lange unter der gnadenlosen Sonne liegt und sich jeder wiederholten Betrachtung verbietet, da es durch eine solche nichts zu gewinnen gebe. Das kann durchaus zutreffen, doch möchte ich mit diesen Texten auch nichts gewinnen, sondern die Emphase darstellen, die diese Themen im Versteck der Nacht erzeugen können oder im Licht des Tages schon verloren haben.

Die Texte stehen, zumindest für eine um sich greifende, festgezurrte Form akademischen Schreibens, nicht im Anspruch wissenschaftlich zu sein. Zumindest so lange Wissenschaft ein Um-sich-selbst-Kreisen bedeutet, das sich der Dringlichkeit der Welt entzieht, weil die sich immer wieder aufzwingenden Probleme zu aufdringlich sind und so nur aus der Perspektive des sicheren Ausgucks bestimmt werden sollen, damit sie einen auf gar keinen Fall

auf die Straße holen. Diese Perspektive gänzlich abgelegt zu haben, will ich nicht behaupten. Will nur so weit gehen, zu versichern, ihr nicht gänzlich verfallen zu sein. Ihr, der Rechtsprechung, die, wie Michel Serres es in *Der Hermaphrodit* fragt, »aus undurchsichtigen Beweggründen der rechten Hand den Vorzug vor der linken gibt?«¹ Will mich hingegen aus dem Fenster lehnen und sagen: Diese Texte wollen eingreifen, wollen das geschriebene und schreibende Denken als *einen* Weg innerhalb, durch und für dasjenige Miteinander aufzeigen, das ein Füreinander wäre. Damit müssen sie und dieses Denken, bleibt es allein, scheitern, doch womöglich findet die*r eine oder andere darin etwas, das es lohnt, wiederholt zu werden.

Das Thema, das diese Texte durchzieht, ist also alles in allem ein bekanntes. Es ist die Frage danach, wie ein Zusammenleben gestaltet sein kann, wie es anders sein kann als in einer Anhäufung menschenverachtender Strukturen, anders als eine Anhäufung von Weisen der Unterdrückung, Ausbeutung und Tötung. Dabei konkretisiert sich diese Frage in unterschiedliche Richtungen. Es kann gefragt werden, ob es zur Veränderung und Verbesserung der Lebensbedingungen notwendig ist, ein bestimmtes Stadium in der Entwicklung der Menschheitsgeschichte erreicht zu haben. Des Weiteren wäre es im Anschluss daran eine gute Frage, ob dieses Stadium erreicht werden kann, bevor die Welt bzw. die Menschheit vergeht. Und nicht zuletzt bliebe zu fragen, *wie* dieses Andere aussehen könnte, was es ankündigt, sowie ob und wenn ja, wie es vorbereitet werden kann.

Nach diesen Fragen gliedern sich die Texte im vorliegenden Buch. Der Erste behandelt die Frage des Kommenden, der Demokratie, die anders wäre als eine, die mit zunehmender Dauer zur Verdrossenheit an der Partizipation und an ihr selbst führt, und was für sie ein Baustein sein könnte. Meine Antwort darauf lautet: Es müsste ein Versuch einer Demokratie sein, die ohne Führer² auskommt, die entgegen der Meinung, die sich sowohl

1 Michel Serres: *Der Hermaphrodit*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1989, S. 49.

2 Ich werde für diesen Essay auf die genderneutrale Form »Führer*in/ Führer*innen« verzichten, da die gegenderte Form Führer deutlicher anzeigt, dass das Problem mit Führern eines ist, das besonders in männlichen

in Theorie wie auch Gesellschaft hartnäckig hält, in Krisenzeiten oder solchen der Politikverdrossenheit nicht das Heil in einem charismatischen und kompetent wirkenden Leader sieht und sich so selbst abschaffen will. Im Gegenteil scheint mir das Einzige zu sein, uns ein für alle Mal von jeglichem Führer abzuwenden, ihren Kulten abzuschwören und nicht alle Hoffnung in einen Einzelnen zu legen. Vielmehr sollten wir ihnen nicht unsere Führung überlassen, sondern sie tatsächlich allen übergeben. Der angedeutete Inhalt dieses ersten Essays ist der Versuch zu zeigen, dass nicht erst ein bestimmtes Stadium auf dem Weg der Menschheitsgeschichte erreicht werden muss, um zu einer politischen Situation zu gelangen, in der wir uns nicht blind und willig hinter einen Führer stellen, sondern dass es eine Frage der Vorbereitung ist, die in jedem Moment begonnen werden kann und so ihre eigene Zeitlinie hervorbringt.

Der zweite Essay *Das Totschlagargument* fragt, wann das Ende der Menschheit zu erwarten ist. Die Antwort mag überraschen oder nicht, aber sie ist auf jeden Fall und im Unterschied zu vielem anderen, über das ich nachdenkend schreibe, eines für mich: einfach und deshalb erschreckend. Die Menschheit, unsere Welt, ist immer schon untergegangen. Warum? Weil die Welt, die Menschheit und ihre Bedeutung an allen Menschen hängen. So kann die Welt also keinen Bestand haben, solange das Leben eines Menschen nichts zählt. Und es zählt gerade nichts! Zumindest zählt es nicht, wenn es eine Vorstellung von Welt gibt, in der Menschen aufgrund ihrer Andersartigkeit in irgendeinem Verständnis des Wortes legitim ermordet werden können. Oder besser: Die Welt vergeht, solange wir uns ermorden. So ist das Totschlagargument eines im doppelten Sinn, dem Inhalt und der Form nach: Solange Menschen ermordet werden, solange bleibt die Welt untergegangen. Wer könnte schon plausibel argumentieren, dass es *gut* ist, einen Menschen zu ermorden? Und damit ist dieser Text auch ein Vorschlag für eine erste Gestalt, in der wir zueinanderkommen können: das Bannen des Mor-

Gemeinschaften besteht und historisch deutlich mehr Männer sich dazu berufen gefühlt haben, ganze Länder, ab und an auch die halbe Welt in den Untergang zu führen.

des. Ich nehme es mir also heraus, das für mich grundlegendste Übel im Miteinander, den Mord an Anderen, als das grundlegende Übel für uns alle darzustellen. Nicht aus einer Laune heraus, sondern aus dem Grund, weil das Vernichten der Andersartigkeit immer eine Sicht auf die Welt darstellt, die Andere als minder- oder unwertig erklärt – sei es das Weltbild des Kapitalismus, des Rassismus, des Antisemitismus, des Antiziganismus oder des Patriarchats.

Dabei meine ich, und das muss in aller Deutlichkeit gesagt werden, weder Abtreibung noch Notwehr, wenn ich von Mord spreche. Allein schon diese beiden Begriffe mit dem des Mordes in Verbindung zu bringen, lehne ich ab. Ich vertrete keine Theorie des Hinnehmen-Müssens von Gewalt.

Im letzten Essay *In den Tag. Der Schein der Grazie und der Menschenwürde* nehme ich einen Gedanken aus dem Ende meiner Dissertationsschrift *Als Andere unter Anderen* wieder auf. Dort wandte ich mich der Grazie mit Blick auf die Schwierigkeiten solidarischen Verhaltens zu. Ich schrieb:

Grazie oder graziles Verhalten bestimmt sowohl ein anmutiges, ein angemessenes Darstellen in der Situation als auch Formen der tänzerischen, eleganten Bewegungen, die zwischen verschiedenen Problemen hindurchschwingen, und das Geschick, sich ›aus der Affäre‹ zu ziehen, ein bestehendes Risiko nicht ausarten zu lassen. Man könnte also sagen, dass das grazile Verhalten nur deshalb grazil wirken kann, weil es sich der Schwierigkeit der Situation bewusst ist und sich nur deshalb mit Leichtigkeit darstellen kann, weil es angemessen darauf antwortet.³

In dem so angekündigten Essay möchte ich weitergehen und bestimmen, dass Grazie in sehr unerwarteten Formen auftritt. Es geht darum, zu zeigen, dass etwas dann als grazil erlebt wird, wenn es unerwartet als das genau Richtige erscheint, sodass das Vertrauen in die Welt wiedererstarbt, man sich nicht verloren fühlt. Besonders soll es um eine der unerwarteten Formen gehen, wie sie

3 Paul Helfritzsch: *Als Andere unter Anderen. Darstellungen des Füreinander als Weg zur Solidarität*, Bielefeld: transcript 2020, S. 241.

sich in den Beschreibungen Jean Améry's ausdrückt: um das Zurückschlagen. Für Améry ist das in manchen Situationen die Materie gewinnende Form der Menschenwürde, nämlich den Unterdrückter*innen die Unterdrückung nicht durchgehen zu lassen, trotz größter Gefahr für Leib und Leben ihnen die eigene Würde entgegenzuschlagen. Grazie, Zurückschlagen und Menschenwürde sollen also Gegenstand sein. Verbunden durch die These, dass das Zurückschlagen, um der eigenen Menschenwürde Aus- und Nachdruck zu verleihen, der eine Moment ist, in dem das Verhalten immer grazil wirkt, was bedeutet, dass es immer so wirkt, wie das, was gerade richtig und angemessen ist. Gerade in Zeiten der wieder immer mehr und mehr in den Tag tretenden gruppenbezogenen Menschenfeindlichkeit und Menschenverachtung scheint dieses Thema umso wichtiger, da es ein Argument dafür liefert, die Gefährdung des eigenen Lebens nicht bloß nicht hinzunehmen, sondern dagegen gewaltvoll aufzubegehren. Wie sich das mit der im *Anfang vor dem Anfang* bestimmten Pluralität des Sinns vereinbaren lässt, ohne selbst der Totalität des Zwanges zu verfallen, ist das Damoklesschwert, das schwer und Zweifel aufwerfend über diesem Text hängt. An dieser Vereinbarkeit muss er sich messen lassen.

Mit diesem dritten Essay endet das vorliegende Buch, wobei das Enden eher einem Auslaufen gleicht. Es schließt nicht ab, sondern sickert in einen weiteren Text ein, der eine Verbindung zwischen dem Schreiben, der*em Schreibenden und der in dieser Welt tatsächlich leben müssenden Person schlagen soll. Denn dieser Text ist – mehr noch als die Anderen dieses Buches – eine Geschichte. Es ist eine kondensierte und sprunghafte Geschichte, die sich aus bestimmten Strukturen der Gesellschaft und dem In-ihr-als-unpassend/anders-Lebend in einer bestimmten Form geschrieben hat und die nun am Ende dieser Textversammlung explizit hervortritt, sich zeigt und damit einen weiteren Versuch zur Darstellung bringt, einen Kontext anzugeben. Die – um es doch endlich auszusprechen – einen ausdrücklicheren Versuch zur Darstellung bringt, mich zu kontextualisieren. Meinen Kontext dem Namen nach und damit ihn selbst zu verändern. Der Text, in den dieses Buch ausläuft, in dessen Ende es versickert, heißt: *Ein Morgen für Paul* A.*

Aus der Nacht. Erste Pinselstriche einer Demokratie ohne Führer

Ich spüre, wie sich meine Fäuste so fest zusammenballen, dass die Knöchel weiß werden. Mein Herz pumpt Adrenalin.

»Was für eine Fahrt«, sagt Vickie.
»Ist es nachts immer so?«

Ich bin ganz und gar in diesen Augenblick versunken. »So ist es immer, egal wo ich bin.« Die Worte schnüren mir die Kehle zu.

Leslie Feinberg: *Drag King Träume*, Berlin: Querverlag 2008, S. 9.

Worum es geht?

Um die Vorbereitung *des* Kommenden! Nicht um *die, den, they*, die kommen oder kommen sollen, geht es.¹ Um keine Person also, sondern es geht um das *apersonale* Kommen, dessen Vorbereitung, dessen Planung. Es geht darum, ohne zu wissen, dass es kommt, *vorzubereiten, was dem, dass da kommen soll, einen Raum bieten würde*. Und vor allem geht es in diesem Text immer wieder um das grandiose Scheitern bei gleichzeitigem Gelingen dessen, dass da etwas vorbereitet wird. Dessen, was kommen soll, wird hier nicht nur gedacht. Es wird nicht nur in der Ferne angehimmelt. Es geht also nicht um ein Schema, einen Messias oder das Messianische. Nein, es geht nicht um einzelne Personen, da dann der Fokus auf ihnen läge. Vielmehr geht es um die Art und Weise miteinander zu sein, miteinander für einander zu entscheiden, wie gelebt werden soll. Mit Jacques Derrida lässt sich sagen: Es geht hier um die »kommende Demokratie.«²

Die Frage, die sich anschließend stellt und die sich mir überantwortet hat, um damit meine Verantwortung zu treffen, einen Wunsch und ein Pflichtgefühl zur Beantwortung gleichermaßen zu beflügeln, diese Frage ist selbst ein Ergebnis des *Erschreckens* über die politische Ratlosigkeit. Die scheinbare Unmöglichkeit einer Neuinszenierung des laufenden Stücks, des politischen Melodramas, das – wäre es nicht so umfanglich lebensgefährdend, so prekär – eher einer lächerlichen Parodie, einer übertreibenden Zuspitzung gliche, die da ist, um die Gefahr zu verdeutlichen.

-
- 1 Auf Grund des historisch bedingten Übergewichts an Führern im Patriarchat, an Personen also, die als maskulin verstanden werden, stehen die mit der Führung in Verbindung gebrachten Begriffe in diesem Essay im Maskulinum.
 - 2 Jacques Derrida: »Vorwort. Veni«, in ders.: *Schurken. Zwei Essays über die Vernunft*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2006, S. 10. Vergleichend könnten hier etliche Werke Derridas zu diesem Thema angeführt werden. Ich möchte es vorerst jedoch bei der Benennung dieses Werkes und besonders dieses Vorwortes bewenden lassen, da an dieser Stelle dem Kommenden selbst ein Raum zu kommen geschaffen wird, weil dieser Text Derridas selbst so etwas wie die Chora der danach folgenden Essays ist.

Dies ist es, was eine*n führt, ja fast zwingt, über das Kommende nachzudenken und darüber, welche Pläne, welche Vorbereitungen ausgeführt werden müssen, es zu bereiten und vielmehr vielleicht noch, *wie* dies ausgeführt werden soll und *wem* das Recht, die Souveränität, zukommt, wer sich würdig diese Aufgabe herausnehmen kann, um das Kommende vorzubereiten, es anders zu planen, als eine Altauflage der Wiederkehr, der immer lächerlicheren aber umso lebensgefährlicheren Versuche, uns politisch zu führen. Es bleibt also die Frage nach dem, was als und wie die Demokratie kommen wird.

Genug an dieser Stelle mit dem derridaschen Anflug meiner Sätze: Aus dem Schrecken und Erschrecken vor den schon abgelaufenen und noch bevorstehenden Wahlen dieses Jahres, dieses Superwahljahres 2021 in Deutschland will ich in dem vorliegenden Essay, weil die niemals verloren gegangene Menschenverachtung innerhalb weiter Teile der deutschen Bevölkerung, die sich in den unterschiedlichsten Diskriminierungsformen und Ismen widerspiegelt, schon vor Jahren in den helllichten Schein des Tages zurückgekehrt ist, thematisieren, dass der Wille zu einer starken Führungsperson, zu einem Souverän, der in schmittscher Definition über den Ausnahmezustand entscheidet,³ nicht dadurch abgelegt oder verändert werden kann, dass man Führer⁴ austauscht und versucht, die Sympathien zu lenken. So will ich also in den Blick zwingen, dass das Einzige, was helfen würde, vom Führerprinzip wegzukommen, ist, schamlos jegliche Führer zu untergraben, ihre Ansprüche als nichtig und unzureichend darzustellen, ihre Priorisierungen in der politischen Agenda als lächerliche Ausflüchte zu benennen, da es ihnen um die Macht zu führen geht und um sonst nicht viel – so

3 Vgl. Carl Schmitt: *Der Begriff des Politischen*, Berlin: Dunker & Humblot 1996, S. 39.

4 Ich werde für diesen Essay auf die genderneutrale Form »Führer*in/ Führer*innen« verzichten, da die gegenderte Form Führer deutlicher anzeigt, dass das Problem mit Führern eines ist, dass besonders in männlichen Gemeinschaften besteht und historisch deutlich mehr Männer sich dazu berufen gefühlt haben ganze Länder, ab und an auch die halbe Welt, in den Untergang zu führen.

zumindest scheint es. Ich rufe also zur Unverschämtheit gegenüber Führern jeglicher Art und zu der schamlosen Idee einer führerlosen Führung auf.

Kurze Polemik zum Wahlkampf 2021 Als ich diese Sätze im Mai 2021 schrieb, habe ich noch nicht geahnt, welche grotesken Formen und völlig abwegigen Veränderungen der Wahlkampf zur Bundestagswahl 2021 nehmen würde. Das Absonderlichste: das Wiedererstarken der SPD. Nicht durch inhaltliche Überraschungen oder gewiefte Bekräftigungen des eigenen Profils, das Aufgreifen von gesellschaftlichen Problemstellungen, das Niederringen der langjährigen Seniorpartnerin in der Bundesregierung, der Union von CDU und CSU, bei einem für diese ungewollten Akts sozialer Gerechtigkeit oder ähnlichem, nicht durch irgendetwas politisch Relevantes gelang es, wieder aus der Aussichtslosigkeit der Umfragewerte der letzte vier Jahre zurückzukommen, sondern dadurch, das Olaf Scholz mehr als alle anderen Aspirant*innen auf das Kanzler*innenamt für ein *Weiter-so* steht. Er verkörpert das merkelsche Ideal des Stillhaltens, wenn Andere sich durch Aktionen lächerlich machen, da sie sie nicht ausführen, um ein Problem zu beheben, sondern deshalb, um dabei gesehen zu werden – so zumindest erscheint Armin Laschet.⁵

5 Vgl. zur absurden und lächerlich scheinenden Agenda der Wahlkampfauftritte und davorliegender *Patzer* des Armin Laschet eine kleine Auswahl: Christoph Winder: <https://www.derstandard.at/story/2000128396140/die-krisenkolumneherr-laschet-lacht-sich-einen-ast-ab>; <https://www.rnd.de/medien/bild-macht-werbung-mit-armin-laschet-fuer-neuen-tv-sender-kr-itik-in-sozialen-medien-FM7EAQJYZO4H6RUOXBWO24JLMU.html>. Zum Skandal der verlorenen Klausuren und gefälschten Benotungen: <https://www.welt.de/politik/deutschland/article141847297/Laschet-gibt-Lehrauftrag-nach-Noten-Skandal-auf.html>. Zur von Laschet veranlassten Räumung des Hambacher Forst bei, der es zu einem Todesfall kam und die nun als rechtswidrig bestätigt wurde vgl.: <https://orf.at/stories/3227874/&> Bernd Müllender: <https://taz.de/Todesfall-im-Hambacher-Forst/!5534587/> (Alle Aufgerufen am 10.09.2021)

Und all das hat scheinbar Erfolg, obwohl die Welt zurzeit an so erschreckend vielen Enden gleichzeitig in Flammen steht. Oder vielleicht gerade deswegen? Diese eingeschobene Frage beiseite lassend möchte ich noch hinzufügen, dass es geradezu symptomatisch ist, dass ein möglicher Wechsel der Politik hin zu einem Rot-Grün-Rotem Bündnis, einem Bündnis mit halbwegs linkem Anstrich, nicht dadurch in den Bereich des Möglichen rückt, weil diese Parteien die Bevölkerung von der Wichtigkeit ihrer inhaltlichen Anliegen, von sozialer, Klima- oder Geschlechtergerechtigkeit, von Antirassismus und einer neuen Form der Friedenspolitik – sollten das tatsächlich ihre Inhalte sein – überzeugen konnten, sondern weil der Kandidat der den Umfragen nach stärksten Partei sich nicht lächerlich macht. Dabei scheint aber vergessen, dass auch Olaf Scholz seit der zeitweisen Legitimierung von Brechmitteln beim polizeilichen Verhör und dem Verdacht auf Drogenhandel nicht als integer Menschenfreund gesehen werden kann. Seine Entscheidung als Hamburger Innensenator eine unter das Folterverbot fallende Methode⁶ zur Beweissicherung einzuführen, hatte den Tod von Achidi John zur Folge.⁷

Was bei dieser Sache unbedingt noch zu erwähnen ist, ist die einzige Kandidatin im Feld derer, die sich um das Kanzler*innenamt tatsächliche Chancen ausrechnen dürfen. Annalena Baerbock hatte es in der ganzen Zeit geschafft, sich bei ihren Auftritten souverän zu geben, keine gravierenden Fehler auf sich geladen und wird trotzdem dafür verantwortlich gemacht, dass ihre Partei, die Grünen, nicht mehr diejenige ist, die die CDU/CSU zu stürzen vermag, sondern, wenn es gut gelaufen wäre, den zweiten Platz der Wahlen belegen hätte können und sich, wenn sie regieren will, in eine Koalition unter Leitung der SPD begeben müssen, diese nicht selber anführen können. Und das, obwohl die Grünen noch nie besser abgeschnitten haben. Sie steht beim Vergleich auch

6 Vgl. Flüchtlingsrat Hamburg: https://www.fluechtlingsrat-hamburg.de/content/Artikel_Brechmittel_Christian_Arndt_Okt2011.pdf (Aufgerufen: 10.09.2021)

7 Vgl. Kai von Appen: <https://www.taz.de/Brechmitteleinsatz-in-Hamburg/!5143440/> (Aufgerufen: 10.09.2021).

im Verhalten Olaf Scholz als Extrem des »Nichtstun« näher als der Lächerlichkeit des Armin Laschet, aber irgendetwas – ziemlich sicher ihr Frausein – steht ihr im Wege bei der Personalfrage, wer Deutschland führen soll.

Ach, was mir noch einfällt am Abend der ersten Hochrechnung zum Wahlergebnis 2021 und während der Bearbeitung dieses Buches: Dazu viel Konkretes zu analysieren ist schwierig, weil ich es schreibe, noch bevor ein amtliches Ergebnis und die Entscheidung für eine Koalition vorliegt. Was dieses Ergebnis ohne Möglichkeit für ein wirklich linkes Bündnis und damit ohne deutliche Sicht auf Veränderung jedoch ganz konkret bedeutet, ist, dass der außerparlamentarische Blick, der Blick antifaschistischen Widerstands, der Blick migrantischer und postmigrantischer Gruppierungen sowie der Blick derer, die in Deutschland leben, aber keine Stimme haben, der Blick derer, die für soziale Gerechtigkeit streiten, der Blick der Prekarisierten, aber auch der Blick der Klimastreikbewegungen wie *Fridays for Future* und der der linken Oppositionspartei unermüdlich auf alles gerichtet sein müssen, was die Notwendigkeiten eines ökologischen, ökonomischen und sozialen Wandels hintergeht.

Das ist die Ernüchterung des Abends, in dessen Berichterstattung und Gesprächsrunden die Fragen nach sozialer Gerechtigkeit nur als gellender Schrei aus dem Abseits zu hören waren, einzig noch in den Beiträgen von Susanne Hennig-Wellsow versuchte, sich konkret Gehör zu verschaffen. Und es ist Gewissheit des Morgens, dass das weiße Deutschland nicht über sich hinausblicken konnte, dass das alte Deutschland nicht an einem anderen Morgen interessiert ist, dass das männliche Deutschland endlich wieder gegen eine Frau votieren konnte, deren Kompetenz nicht aufgrund von Versagen, sondern aufgrund ihres Geschlechts abgesprochen wurde, dass das junge Deutschland gespalten ist zwischen begründeter Zukunftsangst und der festen Verankerung neoliberaler Selbstliebe, einer Ideologie des Ich vor allen anderen.⁸

8 Zum Wahlverhalten nach Alter vgl.: <https://www.tagesschau.de/wahl/archiv/2021-09-26-BT-DE/umfrage-alter.shtml> und zum Wahlverhalten nach Geschlecht: <https://www.tagesschau.de/wahl/archiv/2021-09-26-BT-DE/ch>

Es ist der Morgen, an dem wieder einmal nicht gelegnet werden kann, was sich da als Alltag in Deutschland wiederholt, was sich nach dem NSU und deren Opfern *Enver Şimşek, Abdurrahim Özüdoğru, Süleyman Taşköprü, Habil Kılıç, Mehmet Turgut, İsmail Yaşar, Theodoros Boulgarides, Mehmet Kubaşık*, sich nach dem 19.02.2020 von Hana, dem Datum des rassistischen, antiziganistischen, misogynen, des weißen Terrors und dem Mord an *Gökhan Gültekin, Serdat Gürbüz, Said Nesat Hashemi, Mercedes Kierpacz, Hamza Kurtović, Vili Viorel Păun, Fatih Saraçoğlu, Ferhat Unvar, Kaloyan Velkov*, was sich durch die Erfolge von rassistischen, antiziganistischen, antisemitischen, misogynen, kapitalistischen, LGBTQIA*-feindlichem Wahlkampf wiederholt: »Manchmal hat es den Anschein, es habe Hitler einen postumem Triumph errungen. Invasionen, Aggressionen, Folter, Zerstörung des Menschen in seiner Essenz.«⁹ Und wie schon als Jean Améry dies schrieb, genügen die Signale schon lange, um dies zu sehen.¹⁰

Nochmals also: Ich rufe zur Unverschämtheit gegenüber Führern jeglicher Art und zu der schamlosen Idee einer führerlosen Führung auf, da alle, die sich anschicken, sich selbst für die Führung als befähigt zu empfehlen, es um der Demokratie willen verdienen, alles zur Last gelegt zu bekommen, was dieser Befähigung widerspricht. (In den vorhergehenden Fußnoten findet sich – für alle, die es wie ich überlesen hätten als Hinweis – eine Auswahl für Laschet und Scholz: Beide haben durch mehr als zweifelhafte politische Entscheidungen den Tod eines Menschen in Kauf genommen.) Und verstehen Sie mich nicht falsch, ich glaube, dass sich etwas, was die Unfähigkeit zur Führung versichert, bei allen Menschen finden lässt, natürlich nicht immer in so fataler und tödlicher Art und Weise, wie in den gerade nur angerissenen Fällen bei den Kandidaten für das Bundeskanzler*innenamt 2021. Dieser Meinung bin

arts/umfrage-werwas/chart_876484.shtml (beides zuletzt aufgerufen am 14.10.2021).

9 Jean Améry: *Jenseits von Schuld und Sühne. Bewältigungsversuche eines Überwältigten*, Stuttgart: Klett-Cotta 1977, S. 7.

10 Vgl. ebd.

ich nicht, weil ich generell denke, dass alle Menschen schlecht sind, sondern weil es unter den gegebenen Umständen, der Korruption, der Machtbeflissenheit und den strukturellen Diskriminierungsformen nicht möglich ist, in Machtposition oder auf die Idee zu kommen, man solle Andere führen, ohne problematische Verhaltensweisen bis hin zu den beschriebenen und darüber hinaus anzunehmen und zu reproduzieren. Besonders dann nicht, wenn wie in Deutschland aber auch weit darüber hinaus – so lässt es sich mit Étienne Balibar festhalten – gilt, dass eine Mischung aus der „Tendenz zur *Technokratie*“ sowie der „Tendenz die Machtausübung zur [sic!] *personalisieren*“ die Bürger*innen zur „kollektiven Machtlosigkeit verurteilt“, sie ihrer Rechte beraubt.¹¹

Dagegen, und damit beende ich das kurze Umreißen der Situation, die diesen Essay mit heraufbeschworen hat, hilft nur Schamlosigkeit und mit ihr das Eingeständnis, nicht zu wissen, ob man selbst geeigneter wäre.

11 Étienne Balibar: *Freie Rede*, Zürich: Diaphanes 2019, S. 24.

Warum diese Schamlosigkeit?

Aus Trotz! Aus dem Trotz heraus, dass es bei allen wiederkehrenden Wahlen und Kritiken doch nicht immer nur um die Personen, die Führer gehen kann, dass das nicht alles sein darf, wonach sich das Politische richtet, weil es sich dann immer um Persönliches drehen muss, sich die Entscheidung, wen oder was zu wählen, wo sich zu engagieren, nicht völlig um strukturelle Probleme drehen kann.¹² Aus Trotz für die Demokratie also, sollten wir uns gegen Führer stellen und gegen alle, die es werden wollen; sie schamlos anblicken.

Diesem Trotz zur Schamlosigkeit möchte ich eine genauere Form geben. Ich meine damit das sich widersetzende Hinsehen, das erschrockene, aber nicht abgewendete Auge zu sein, das verfolgt, wie an der Spitze und an der Basis von Politik, um Posten gekämpft wird, als wäre die Politik ein Schlachtfeld. Dieses Schlachtfeld muss schamlos erblickt und ebenso schamlos benannt werden, obwohl es sich in einem Gebiet abspielt, das übermächtig erscheinen muss. Hier werden also zwei emotionale Verhaltensweisen verknüpft, die im Normalfall eher auf Ablehnung stoßen. Ich möchte sie ein Stück weit von dieser Ablehnung befreien, denn im Zusammenhang können sie Folgendes bedeuten: Einmal sich nicht abzuwenden, hinzusehen, eben die gegenteiligen körperlichen und geistigen Verhaltensweisen darzustellen als in der Scham, sich den Anderen zuzuwenden.¹³

Und nun noch zum Trotz: warum nicht nur die Zu- oder Hinwendung zu Anderen in der Überwindung der Scham? Weil das die Strukturen unserer Wirklichkeit nicht zur Genüge herausfordern würde. Denn es ist eine Hinwendung, die in doppelter Hinsicht nicht gewollt ist. Zum einen soll sich nicht dem Problem selbst zugewandt werden, dem, was sich abspielt: dem Wechsel der Führer bei gleichbleibenden Strukturen. Zum anderen ist das Hinsehen

12 Mit »das Politische« meine ich hier zweierlei. 1. Die Politik und die politischen Institutionen und 2. die Debatten, Diskussionen und Diskurse in denen es um Politik und deren Auswirkungen wie Beurteilung geht.

13 Vgl. zur Bedeutung von Scham im Politischen: Kate Manne: *Down Girl. Die Logik der Misogynie*, Berlin: Suhrkamp 2019, S. 446ff.

auf das, was sich abspielt, auch eine Hinwendung zu den Anderen, zu denen, durch die die Wirklichkeit konstituiert wird und damit ein Hinwenden zu einem größeren Bereich als dem der Berufspolitiker*innen. Und wenn nun diese Hinwendung nicht gewollt ist, dann bedeutet das, dass diese Hinwendung zu Anderen zu leben, einen Widerstand bezeichnet, der sich gegen eine Übermacht richtet, also nicht hoffen kann, dass es etwas anderes Übermächtiges gibt, das zu Hilfe eilt. Denn diese Hoffnung auf die Übermacht war schon immer vergebens.

Was ist es aber dann für ein Widerstand, was motiviert ihn? Meine Antwort ist Trotz. Er ist ein Widerstand gegen eine Übermacht, ohne dass die Aussicht zu obsiegen ihm inhärent sein muss. Trotz ist die Form der Hinwendung zu Anderen, die sich als Geißel an die Übermacht bindet, die aus ihrer Lächerlichkeit heraustritt und sich als trotziges Verhalten zu öffentlich darstellt. Soweit zur grundlegenden Situation. Das Folgende könnte und sollte als Versuch gewertet werden, ein Kommendes vorzubereiten, das ohne Kommende* n auskommt. Dazu schaue ich schamlos trotzig jene an, die nicht wollen, dass man sich Anderen zuwendet, da es ihre Führung kompromittieren könnte.

Mit diesem trotzig schamlosen Blick möchte ich mich nun einer Frage zuwenden, die im *Collège de Sociologie* als Umfrage 1939 kurz vor dessen Auflösung gestellt wurde und auf die die Mitglieder unterschiedlich antworteten, und die Frage durch den Blick modifizieren. Es sollen weniger die Antworten als die Frage selbst betrachtet werden, denn wenngleich die Antworten alle ihre interessante Seite haben, ist es die Frage, die vielmehr aussagt. In ihr stellt sich ein Verständnis von Gesellschaft dar, das bestimmte notwendige Stufen durchlaufen muss, um an bestimmte Punkte und zu bestimmten Möglichkeiten wie der Führerlosigkeit zu gelangen. Die Frage lautet: »Glauben Sie, daß die Gesellschaft, in der wir leben, die historische Gemeinschaft, deren Mitglieder wir sind, eine Art Reife erreicht hat, die es ihr ermöglicht, auf geistige Führer zu verzichten?«¹⁴ Ich formuliere sie nachfolgend schamlos um, damit sie

14 »Es hat im Abendland immer geistige Führer gegeben. Antworten auf die Umfrage *Volontés*, Nr. 18, Juni 1939« in Denis Hollier (Hg.): *Das Collège de Sociologie*

meiner Überzeugung entspricht, dass nicht ein irgendwie gearteter notwendiger Schritt erreicht sein muss, um zur Führerlosigkeit zu gelangen, sondern ein kontingenter Entschluss alles ist, was wir brauchen: *Müssen wir nicht der Wahrheit ins Angesicht blicken, dass es keine Frage des gesellschaftlichen Fortschritts ist, ob wir auf Führer verzichten können, ob geistig oder politisch sei dahingestellt, sondern eine der Vorbereitung und damit eine des Engagements, des Entschlusses zur Führerlosigkeit?*

Durch diese Transformation der Frage ändert sich einiges an ihr. Das vielleicht Wichtigste ist die Loskopplung von einem Bildungsstatus der Gesellschaft, der eine bestimmte Stufe, eine Sprosse der Leiter zum Endpunkt, zum Perfekten genommen haben muss, damit sich Führerlosigkeit als Idee und verwirklichtbare Möglichkeit einstellt.¹⁵ Nun ist das sicher nicht in der vormaligen Fragestellung expliziert, wohl aber deutlich impliziert, wenn man sich der Geschichte des humanistischen Bildungsideals gewiss ist, in deren Tradition sie steht. Aus der Frage nach dem notwendig zu erreichendem oder erreichtem Status wird eine nach dem kontingenten Entschluss und Engagement. Die andere Veränderung ist die Ausweitung der Fragestellung: Nicht nur um geistige Führer soll es gehen, sondern um jeden Führer – getreu dessen, was ich zum Einstieg in diesen Text geschrieben habe. Denn Führer schicken sich in vielen Bereichen an, Andere unter sich wissen zu wollen, und machen sich dadurch – so weit sei vorgegriffen – immer mit den bestehenden Strukturen gemein.

Mit diesen beiden Änderungen verschwindet in gewissem Sinne auch die Komplexität, die eine Antwort auf die Frage der Führerlosigkeit annehmen müsste. Erfordert die ursprüngliche Version einen Gang durch die Geschichte, ein sorgsames Abwägen und ein Nachdenken über alles und nichts, so erfordert die zweite Version

1937-1939 (dt. Ausgabe editiert, und mit einem Nachwort versehen von Irene Albers und Stephan Moebius), Berlin: Suhrkamp 2012, S. 651.

15 Vgl.: Käte Meyer-Drawe: »Die Widersetzlichkeit der Welt. Plädoyer für ein nicht geimpftes Anderssein« in *Kursbuch 206. Impfstoffe*, Juni 2021, S. 102 & 112f.

nur ein *Ja* oder *Nein* und damit verbunden die unumgängliche, unangenehme Einsicht in unsere gesellschaftlichen Strukturen, denn *ja* zu antworten auf die Frage, ob wir die Führerlosigkeit als Entschluss¹⁶ erreichen könnten, hieße: Wir haben uns nicht dazu entschlossen, wir wollten bisher keine Führerlosigkeit, wir wollen Führer. Und *nein* zu antworten, hieße: Wir resignieren, denken nicht, dass ohne Führer eine Führung möglich wäre, wir nicht vorbereiten können, uns selbst zu führen, ohne einen *starken Kerl* in unserer Mitte zu haben.¹⁷ Diesen Antworten – und verstehen Sie mich nicht falsch, liebe Leser*innen, ich bin der Meinung, dass beide Antworten mit guten Gründen gegeben werden können – müssen wir uns schamlos trotzend zuwenden. Gerade weil sie nicht gesehen werden wollen, ist es unsere Aufgabe, uns darin zu engagieren, dass sie sich zeigen müssen. Und dieses Engagement ist, wie es Jean Améry schreibt, »kein Mythos und kein Schlagwort: Es ist nicht mehr und nicht weniger als das Wesensmerkmal demokratischer Moral.«¹⁸

Was bedeuten also diese Antworten? Sie bedeuten keiner wirklich demokratischen Moral gefolgt zu sein, sie bedeuten die Ungevolltheit der Führerlosigkeit oder umgekehrt den absoluten Willen zum Führer, sei es der Verwalter des Bestehenden, der Agitator oder der Vorsteher einer mehr oder minder extremistischen politischen Sekte. Oder anders: Ob Störenfried oder Friedenswahrer, Führer bleibt Führer und bringt mit sich die Geführten, gegen die Macht nur ausgeübt, nicht aber von ihnen ausgehen darf. Und worauf weist nun diese Bedeutung? Wen prangere ich an? Die Antwort lautet: Mich selbst, die*r die Frage mit *Ja* beantworten will, aber lange genug s*ihr Engagement bedeckt gehalten hat, und alle, die sich tatsächlich explizit einen starken Mann an die Spitze wünschen – welche Selbst- und Fremdnoranz und welche Unterdrückungsphantasie sind dafür nötig?

16 Vgl. Jean Améry: »Jean-Paul Sartres Engagement« in Irene Heidelberger-Leonard & Gerhard Scheit (Hg.): *Jean Améry Werke Band 6 Aufsätze zur Philosophie*, Stuttgart: Klett-Cotta 2004, S 51.

17 Dieter Thomä: *Puer robustus. Eine Philosophie des Störenfrieds mit einem Nachwort zu Donald Trump und den Populismus*, Berlin: Suhrkamp 2018, S. 11.

18 Jean Améry: »Jean-Paul Sartres Engagement«, S. 51.

Wider die Postdemokratie und den Führer!

Was ist nun der übergreifende Anlass dieses Textes? Natürlich nicht bloß die spezielle Wahlsituation in Deutschland im September 2021. Es ist die oft schon beschworene und benannte Verantwortungslosigkeit, die institutionelle Aufgabe jeglicher Verantwortung. In welchem Sinn? In dem, der benennt, dass in den Verwaltungsstaaten bspw. Europas eine Beschwerde, das Aufwerfen eines Problems – persönlicher oder struktureller Natur sei dahingestellt – nicht mehr gerichtet werden kann. Wer auf ein Problem stößt, kann es benennen, kann es bei der Evaluation, der Qualitätssicherung oder der zuständigen Behörde anmerken, aber genauso gut könnte man es wohl auch auf einen Zettel schreiben und dann ins Feuer werfen. Alle verwalten etwas, aber niemand hat die Befugnis, etwas zu ändern, können maximal den Vorschlag weiterreichen. Die Verantwortung ist in Verwaltung und Hierarchien aufgehoben, der einzig verbliebene »Status der menschlichen Vielheit [ist] die außengeleitete Passivität«.¹⁹

So wird die Verwaltung zur Vereinzelung, weil wir alle an ihr teilhaben, aber untereinander keine Verbindung besteht. Wir sind in Jean-Paul Sartres Worten eine *Serie*, verbunden nur durch die Verwaltung, das heißt die Außenlenkung, die jede*n von uns betrifft, aber nur als Einzelne, die von jeglicher Gruppierung getrennt sind. Wir sind gefangen in etwas, was man mit Chantal Mouffe, Jacques Rancière und Colin Crouch *Postdemokratie* nennen kann.²⁰ Postde-

19 Jean-Paul Sartre: *Kritik der Dialektischen Vernunft* I. Band *Theorie der Gesellschaftlichen Praxis*, Reinbek b. H.: Rowohlt 1967, S. 694.

20 Ich möchte hier keine allzu große Differenz in den Begriff *Postdemokratie* einbauen, doch gibt es wohl feine Unterschiede und ich halte es bei diesen mit Jacques Rancière: »Man wird darunter nicht den Zustand einer Demokratie verstehen, die traurig ihre Hoffnungen aufgegeben oder sich glücklich ihrer Illusionen erleichtert hätte. [...] Dieser Ausdruck wird uns einfach dazu dienen, das Paradox zu bezeichnen, das unter dem Namen der Demokratie die konsensuelle Praxis der Auslöschung der Formen demokratischen Handelns geltend macht. Die Post-Demokratie ist die Regierungspraxis [...] einer Demokratie, die die Erscheinung, die Verrechnung und den Streit des

mokratie, das ist eine mittlerweile auch nicht mehr wirklich neue Umschreibung für Altbekanntes, nämlich sich der »tote[n] Handstruktureller Zwänge«²¹ zu ergeben, wie es Paul Willis nennt; nur noch verwalten zu können, da der Rahmen immer schon vorgegeben zu sein scheint.

Besonders prekär muss dies vor dem oben beschriebenen Hintergrund erscheinen, bei dem es für die Wahl und das Hinter-sich-Bringen von Wähler*innen darauf ankommt, wer man ist, wer der neue Führer werden soll. Das, verbunden mit einer institutionellen Abgabe und Verunmöglichung, im Sinne von Wirkungslosigkeit, von Verantwortungsübernahme, stellt eine Mischung dar, die nur zu einer verzweifelt Situation führen kann, in der es um diejenigen geht, die führen, die aber nicht zur Verantwortung gezogen werden, wenn sie Fehler begehen, die diese nicht mal als solche anzuerkennen scheinen und konsequenzlos weiter die Stufen der Macht erklimmen. Was soll da übrigbleiben, wenn nicht Verdrossenheit? Vielleicht Trotz! Oder vielleicht doch ein *puer robustus*?

Alles bisher Geschriebene zeigt deutlich, dass es in diesem Text also – die Frage Thomäs nach dem *puer robustus* ausweitend auf die Gestalt des Führers – um »das Problem der politischen Philosophie[,] die Frage, wie sich eine Ordnung etabliert und legitimiert, wie sie kritisiert, transformiert oder attackiert wird, wie Menschen von dieser Ordnung einbezogen oder ausgeschlossen werden, sich anpassen oder quertreiben«,²² geht. Was daran für diesen Text von Interesse ist, ist folgende Frage: Wie soll nun noch Kritik, Transformation, Attacke gegen das vorgebracht werden, das sich als legitim versteht, das unverantwortet und verantwortungslos Macht für einige reproduziert und andere ausschließt, das zur Anpassung zwingen will, queer zu stehen und andere Formen demokratischer Politik nicht akzeptiert? Als mögliche Antwort auf diese Frage zeigt sich

Volks liquidiert hat, reduzierbar also auf das [...] Spiel der staatlichen Dispositive [...]«: Ders.: *Das Unvernehenen. Politik und Philosophie*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2002, S. 111.

21 Paul Willis: *Spaß am Widerstand. Learning to Labour*, Hamburg: Argument 2013, S. 290.

22 Thomä: *Puer robustus*, S. 11f.

auf theoretischer Ebene, aber auch in politischen Praxen der Versuch einer eher rustikal anmutenden Lösung. Es ist derjenige Versuch, in das System der Verantwortungslosigkeit wieder eine neue, eine andere verantwortliche Person, einen neuen Führer für eine neue Führung zu installieren oder in Opposition zum Bestehenden zu bringen.²³

Das mag verlockend wirken, steht aber einer Veränderung der Strukturen im Weg, da gerade diese Vorstellung eines in die Verantwortungslosigkeit oder gegen die Verantwortungslosigkeit installierten Führers Teil der Strukturen ist. Der Führer oder Wille nach einem Führer gehört zu den Strukturen, die gerade ablaufen, und diese führen nicht zu mehr Verantwortlichkeit, nicht zu verantwortlicher *Umlenkung* der Strukturen, sondern zu unverantwortlicher *Ablenkung* von ebendiesen, zu ihrer erneuten Verdeckung. Eben-diese Verdeckung ist es, weshalb der Führer gemein ist mit den Strukturen, gegen oder für die er steht. Gerade die serialisierenden Strukturen unserer Zeit und diejenigen, die sie befürworten, sind einem Führer nicht abgeneigt. Dadurch, dass alle Personen in ihm verbunden sind, benötigen sie keine Verbindung untereinander und bleiben ohne eigene Aktivität von außen gelenkt. Warum sehe ich das so? Weil eben die Figur und das Aufbauen eines Führers die Aufmerksamkeiten bündeln sollen und bündeln müssen, denn der Führer ist immer die Stelle, die Position, von der etwas ausgeht, und dies gelingt nur, solange das besteht, was den Führer eingesetzt hat bzw. wodurch er sich einsetzen konnte.

So können Führer die Strukturen nicht verändern, durch die sie an die Macht gekommen und zur Macht geworden sind. Dies gilt, ob der Führer gegen oder für die Strukturen installiert wurde. Denn geht es gegen bestimmte Strukturen, müssen diese als Abgrenzung vorhanden bleiben, und geht es darum, für diese Strukturen Führer

23 Wie schlecht dies funktioniert, beweisen auch die Ausführungen von Natascha Strobl in ihrem kürzlich erschienen Buch *Radikalisierte Konservatismus* am Beispiel von Sebastian Kurz und die momentanen politischen Umstände Österreichs unterstützen ihre Analyse umfanglich. Für einen kleinen Einblick durch den Bundespräsidenten Österreichs, Alexander Van der Bellen: <https://orf.at/stories/3231881/>.

zu sein, dann sind sie selbst der Zweck der Führung. Es steht der Führer also immer in Abhängigkeit zu den Strukturen, aus denen er hervorgegangen ist, entweder weil er sie nicht wirklich abschaffen kann, da sonst der Grund der Führung vernichtet würde,²⁴ die Legitimation verloren wäre, andere zu lenken, oder weil sie zu erhalten der Grund für die Wahl des Führers war und infolgedessen die Legitimation zur Lenkung verlustig ginge. Die aus der Legitimierung entstehende Autorität des Führers ist somit der Trägheit der Strukturen und Institutionen geschuldet.²⁵

Durch diese Beschreibung des Führers und der Legitimation durch das Bestehende habe ich vorgegriffen, ohne zu benennen, dass in theoretischer Hinsicht mein Blick auf Chantal Mouffe gerichtet war, spezieller auf ihren Text *Für einen linken Populismus*. Es geht nicht um eine völlige Ablehnung ihrer Position. Aber es geht um die Ablehnung der Zuspitzung ihrer eigenen Gedanken in der Form des Führers. Mit ihr beharre ich darauf,

dass es unumgänglich sei, sich vom postpolitischen Konsens zu verabschieden und das konfrontative Wesen der Politik wieder in den Vordergrund zu rücken, um so die Grundlage für eine ›agonistische‹ Debatte über mögliche Alternativen zu schaffen.²⁶

Gegenüber der Postdemokratie als dem Stillstand der politischen Debatten ist ihr Vorschlag, wie eine demokratischere, eine radikalere Demokratie aussehen kann – schon seit *Hegemony and Socialist Strategy*, was sie gemeinsam mit Ernesto Laclau geschrieben hat –, der einer agonistischen Politik, einer Politik in der Gegner*innen unterschiedliche Meinungen vertreten und kämpferisch vorbringen, jedoch die jeweils anderen Positionen und deren Vertreter*innen nicht als Feind*innen sehen. Dieser letzte Nachsatz ist nun die Radikalisierung der Demokratie schlechthin, denn dieser

24 Vgl. zur Nicht-Behebung der strukturellen Probleme durch den Führer, genteilig zum Erhalt des Zerfalls durch ihn: Hannah Arendt: *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft. Antisemitismus, Imperialismus, totale Herrschaft*, München: Piper 1986, S. 819ff.

25 Vgl. Sartre: *Kritik der dialektischen Vernunft*, S. 644.

26 Chantal Mouffe: *Für einen linken Populismus*, Berlin: Suhrkamp 2018, S. 15.

Nachsatz ist es, der den politischen Mord suspendieren soll und damit wäre zum ersten Mal eine Demokratie erreicht, die wirklich die Menschen gemeinsam über sich herrschen ließe, da kein Teil der Menschen, um sein Leben bangen müsste, wenn sie Veränderungen anstreben.

Diese Form der demokratischen Politik erscheint deswegen als notwendig, weil die Demokratie eine Wahlverwandtschaft derer ist, die für Freiheit eintreten, und derer, die für Gleichheit eintreten.²⁷ Diese Wahlverwandtschaft steht nun in der diagnostizierten Postdemokratie schon mit einem Fuß über dem Abgrund. Denn das Verwaltetwerden, welches ich oben mit Sartre *außengeleitete Passivität* genannt habe, erschafft zwar eine Gleichheit, aber eine, die nicht verbindet, sondern trennt. So verlieren sich die Fragestellungen und Positionen aus dem Blick, die für Gerechtigkeit bspw. im Sinne einer gleichen sozialen Absicherung eintreten. Denn wenn die Anderen nur vertikal durch die Führung des oder der Führer verbunden sind, nicht aber auch horizontal füreinander eintreten, so fehlt ihnen jegliche Kraft zur Gestaltung und zum Widerstand, letztlich also die Kraft zur Freiheit.

Was wäre nun Mouffes Antwort? Ein linker Populismus!

Populismus wird von ihr nicht als intrinsisch verdammenswerte Form der Politik verstanden, wie sich heutzutage oft in der Gesellschaft über diese Form der Politik geäußert wird, sondern als Instrument,²⁸ das sich keiner bestimmten politischen Richtung oder Agenda verschrieben hat. Sie bestimmt Populismus somit danach, durch wen und zu welchem Zweck er eingesetzt wird. Wird von linker Seite für soziale Gerechtigkeit populistisch Politik gemacht, wäre das wohl im Sinne Mouffes, auch wenn sie an einen viel größeren Rahmen denkt, daran nämlich, die Hegemonie zu verändern.

Über diese instrumentelle Bestimmung ließe sich sicherlich eine sinnvolle Unterscheidung zwischen Populismus und Propaganda treffen, um das wirklich durch und durch manipulative von dem zu

27 Vgl. ebd. S. 23-25.

28 Vgl.: Mouffe: *Für einen linken Populismus*, S. 21.

trennen, was demokratisch-politische Lenkung von Emotionen und Interessen sein kann.²⁹ Um diese Trennungsmöglichkeit soll es aber jetzt nicht gehen, sondern darum, dass Mouffe bei ihrem Vorschlag der Radikalisierung der Demokratie einen Weg wählt, der Führer nicht nur nicht ausschließt, sondern sie befürwortet.³⁰

Es gibt keinen Grund, starke Führung mit Autoritarismus gleichzusetzen. Alles hängt davon ab, welche Beziehung zwischen dem Anführer und dem Volk hergestellt wird. [...] Man kann den Anführer jedoch auch als *primus inter pares* begreifen, und es ist alles andere als unmöglich, eine andere, weniger vertikale Art von Beziehung zwischen dem Anführer und dem Volk herzustellen.³¹

Weiterhin führt Mouffe aus, dass der Führer ein wichtiger Identifikationsfaktor für die emotionale Bindung an die Sache sein kann, es – und das wird eher durch die Blume gesagt – vielleicht auch sein muss.³² Aber auch hierin wird deutlich, dass selbst der *primus inter pares* eben derjenige ist, der führt, der befiehlt, der souverän erlässt, was alle zu tun haben, der mehr für die Sache steht als die Sache selbst. Dabei mag auch für ihn gelten, dass er der Sache ver-schrieben ist, doch er ist auch der, der den Ausnahmezustand für

29 Vgl.: Paul Helfritsch & Jörg Müller-Hipper: »Einleitung: Vom Aufschrei bis zur gestalterischen Teilhabe – Emotionen und Politik« in dies. (Hg.): *Die Emotionalisierung des Politischen*, Bielefeld: transcript 2021, S. 13.

30 Eine Analyse des Problems am instrumentellen Populismusverständnis, die ebenfalls die Zentrierung des Populismus um einen Führer oder ein sakrales Objekt aufzeigt, liefert auch Joseph Vogl: »Populismus in diesem strukturellen Sinn wäre somit als ein Gefüge von Kommunikationsstrategien zu verstehen, welche die Basis für die Bildung partikularer Kollektive bereitstellen, den Anspruch auf authentische Kommunikation mit der Hoffnung auf eine unmittelbare, gleichsam wohlfeile Ausübung von Exekutivmacht verknüpfen, autoritäre Formen des *empowerment* begünstigen und sich logisch an der Identifikation klar profilierter Zielobjekte orientieren.« Ders.: *Ressentiment und Kapital. Eine kurze Theorie der Gegenwart*, München: C. H. Beck 2021, S. 176.

31 Mouffe: *Für einen linken Populismus*, S. 84.

32 Vgl. Ebd.

die Gruppe, die Partei etc. regeln muss, wenn diese tatsächlich gefährdet wird. Er ist also derjenige, auf den die Macht zurückfällt. Selbst dann, wenn er nicht über den Ausnahmezustand entscheidet, ist er es, der durch ihn gefragt und in seiner Macht legitimiert, sogar fortlaufend durch die Aufforderung die Gefahr abzuwenden bestätigt wird. Damit ist der Führer womöglich der Sache verschrieben, aber nicht den Anderen, weder den Anderen der Gruppe, der Partei, noch denen, die nicht dazu gehören, aber bspw. Teil der Bevölkerung des geführten Landes sind. Hier findet sich eine Übereinstimmung zu dem, was Natascha Strobl in ihrem sehr lesenswerten Buch *Radikalisierte Konservatismus* mit Blick auf die FPÖ schreibt: »Eine Partei, die strikt auf eine Führungsperson ausgerichtet ist, dient dieser, nicht umgekehrt.«³³

So ist das Annehmen einer positiven Möglichkeit, Führer zu sein oder Führer zu installieren, nicht der Weg aus der Postdemokratie, sondern traute Negativität, in der Form nämlich, sich negativ auf die Anderen zu beziehen, sie zu führen und damit ihre Freiheit einzuschränken, ohne, dass sie das für sich selbst tun. Welche Wege, welche Vorstellungen führen also vielleicht aus dieser Situation? Ich will sie führerlose Führung nennen, denn dass es einen Plan braucht, eine Vorbereitung, die nicht auf zufällig sich Ereignendem aufgebaut werden kann – wer würde das bestreiten? Aber dieser Plan und die Vorbereitung muss nichts sein, was durch einen Führer verkörpert und zusammengehalten werden soll.³⁴ Was

33 Natascha Strobl: *Radikalisierte Konservatismus. Eine Analyse*, Berlin: Suhrkamp 2021, S. 75.

34 Dass man an dieser Stelle und im Folgenden möglicherweise daran denkt, das von mir Vorgeschlagene in Verbindung mit anarchistischer Theorie zu bringen, ist wohl nicht gänzlich von der Hand zu weisen, da ein Exkurs – selbst ein noch so kurzer – aber viel zu unvollständig wäre, um auch nur in Teilen die Verbindungen der in meinem Text zitierten Autor*innen und meiner Überlegungen zur Anarchie auszuführen, sei es mir verziehen – so hoffe ich –, wenn ich hier nur auf ein paar wenige Texte zur Theorie und Praxis der Anarchie verweise. Zuerst sei der Überblicksband *Anarchie! Idee – Geschichte – Perspektiven* von Horst Stowasser genannt, der 2007 bei Nautilus erschien. Außerdem möchte ich noch auf den Band *AnarchaFe-*

also die Vorbereitung einer kommenden Demokratie sein muss, ist die Arbeit an der unvertrauten Negativität – unvertraut, weil in ihr sich das Andere ankündigt. Zu ihr kann uns niemand führen, nur wir alle uns als Andere unter Anderen.

Das Übergreifende meiner Überlegungen liegt demnach wohl in der Frage, *wie* dem, das da kommt – und zumindest ist gewiss, dass etwas, zumindest irgendetwas kommt, solange nicht demnächst aller Tage Abend ist –, eine Gestalt gegeben werden kann. Die Frage ist, wie diesem Kommenden eine Gestalt bereitet werden kann, die vielleicht nie angenommen wird, die jedoch durch ihre Vorbereitung schon wirkt. Und die Gestalt dieser Vorbereitung ist das *Ja* zu der oben gestellten Frage (*Müssen wir nicht der Wahrheit ins Angesicht blicken, dass es keine Frage des gesellschaftlichen Fortschritts ist, ob wir auf Führer verzichten können, ob geistige oder politische, sei dahingestellt, sondern eine der Vorbereitung und damit eine des Entschlusses zur Führerlosigkeit?*), wie es schon manchen Orts gegeben wurde – die Vorbereitungsarbeit aufnehmen, gemeinsam führerloser Führung, gemeinsam einer kommenden Demokratie den Raum bereiten. Das geschieht nicht durch die Einigkeit hinter und durch die Person eines Führers, sondern durch die Uneinigkeit dessen, was angemessen wäre. Was nicht Machtlosigkeit bedeutet, sondern einen vorbereiteten chaotischen Ansturm, an dessen Ende nicht *einer* an der Macht ist, sondern *viele*.

ministische Perspektiven, herausgegeben von Katharina Ciaux, Frederike Fuß, Leonie Papiens, Hannah Schiedel und Lea Staake, hinweisen, die in ihrer 2020 bei Syndikat A erschiene Textsammlung deutlich machen, inwiefern eine führerlose Praxis nicht reine Zukunftsmusik ist, sondern vorbereitete Alternative.

Wenn das Bestehende fällt, dann nicht mit einem Knall, sondern in einer Kakophonie der Brüche.

Die gerade heraufbeschworene Pluralität derer, die Macht haben, erzeugt mit ihrem Vorbereiten und Entstehen eine Situation, die neu zu denken ist, aber nicht vorgedacht werden kann. Neu zu denken ist sie, weil eine wirkliche Machtpluralität für eine bestehende Ordnung wirken muss wie ein chaotisches Durcheinander. Niemand ist jemand anderem direkt unterstellt und so gibt es einen allmählichen Zerfall der institutionalisierten Hierarchien, ein Abbröckeln der Strukturen und somit *auch* die Möglichkeit ihrer Neuschichtung. Ja, ihrer Neuschichtung, denn verstehen Sie mich nicht falsch, ich sehe kein Kommendes, das nicht eine spezifische Form hätte. Diese muss sich wiederum erst bilden und auch sie wird wohl Anteile der Trümmer aufnehmen, aus ihnen etwas anderes entstehen lassen, aber wohl nichts, das nicht mit einer gewissen Ähnlichkeit zum Vorherigen belastet wäre.

Damit komme ich als nächstes zur Unvordenkbarkeit. Gerade der Prozess der Neuschichtung ist es, der, läuft er ohne Führer ab, nicht total geplant werden kann, zumindest nicht im Sinne eines Vordenkens, das die zu erzeugenden Strukturen schon wie die Teile eines Fertighauses ausliefert und sie nur richtig zusammenstecken muss. Die Unwirklichkeit eines Vordenkens stürzt uns jedoch nicht in eine Phase reiner Willkür und Zufälligkeit. Nein, also zumindest nicht notwendigerweise. Denn durch die notwendige Teilhabe an dem, was zerfällt, kann gerade die Vorbereitung des Zerfalls – wenn auch nicht vorgeben, wie es neu geschichtet werden soll – Wahrscheinlichkeiten erzeugen, die ahnen lassen, *wie* die Neuschichtung ablaufen wird. So kann gewusst werden, was nicht mitgenommen werden darf, um bspw. soziale Gerechtigkeit wahrscheinlicher zu machen.

Um diesen Ablauf etwas zu konkretisieren, ist es hilfreich mit Judith Butler den Blick dahinzuerwerfen, wo schon gehandelt bzw. vorbereitet wird, ohne eine institutionelle Verankerung zu haben. Der Blick wird also auf jene gerichtet, die Prekarisierungen anheimfallen, so keine Stütze für ihr Handeln beanspruchen, sich auf

nichts und niemanden berufen können und deshalb ihr Handeln nur vorbereiten können, indem sie die Strukturen und deren Reste neu zu schichten versuchen. Butler formuliert davon ausgehend nachfolgende Frage:

Welche Form nimmt das Handeln an, wenn seine überkommenen Stützen wegfallen? Diese Frage erweist sich als dringlich, wenn etwa jene, die den verheerenden Folgen der Prekarität ausgesetzt sind, sich versammeln, um diesem Zustand entgegenzutreten. Wenn also gerade die Abwesenheit infrastruktureller Unterstützung zum Grund des Handelns wird und wenn wir gerade deswegen handeln, weil die Formen infrastruktureller Unterstützung für das Leben, welches wir zu leben versuchen, nicht ausreichend sind – wie verstehen wir dann ein solches Handeln?³⁵

Ein solches Handeln müssen wir wohl als den äußersten Rand der Zwänge verstehen, die die momentan bestehenden Strukturen erzeugen. Was bedeutet, dass der Blick sich, um konkreter werden zu können und eine Form der Vorbereitung zu beschreiben, die durch ein freies Engagement entsteht, dorthin wenden muss, wo Menschen schon gezwungen sind, neu zu schichten, weil ihnen die aktive und gestützte Teilhabe am Bestehenden verwehrt wird.

Ein solches Handeln, das ohne »überkommene Stütze« agiert und das aus Zwang tut, kann insofern Vorbild sein, da es versuchen muss, selbst in der verunmöglichten Situation ein mögliches Leben darzustellen. Geschrieben klingt es fast leicht, fast wie eine schöne und noble Aufgabe, sich an ihnen ein Vorbild zu nehmen, doch das darf nicht deren Wirklichkeit verkennen: Am äußersten Rand der Strukturen gezwungen zu sein, heißt, ums Überleben zu kämpfen, gegen Armut, Hunger, sexuelle Übergriffe, Gewalt, Rassismus, LGBTQIA*-Feindlichkeit. Trotz dieser Unerträglichkeit zeigen sich gerade in diesen Situationen, wenn man sie sehen will, wenn man auf sie hört, erste Pinselstriche von Strukturen, die dem hegemonial Bestehenden zuwiderlaufen.

35 Judith Butler: *Wenn die Geste zum Ereignis wird*, Wien-Berlin: Turia + Kant 2019, S. 47.

Ich denke dabei bspw. an besetzte Häuser oder an Kommunen, die Anlaufstellen für diejenigen sind, die aufgrund ihrer Hautfarbe, ihres sexuellen Begehrens oder ihres Geschlechts keinen Anteil an den »normalen« Strukturen und Stützen der Gesellschaft haben können; Teil nur insofern haben, als dass sie Ausgestoßene, Stigmatisierte, Verachtete sind – oder im äußersten Falle, den Gayatri Chakravorty Spivak zu erwähnen unumgänglich gemacht hat, sich als »Subalterne [sogar dann, wenn] eine Anstrengung bis zum Tode [unternommen wird,] um zu sprechen, dass sie sogar dann nicht fähig [sind], sich Gehör zu verschaffen«. ³⁶ An diesen Orten steht zumeist eine Organisationsform der Beteiligten, die nicht zentriert um einen Anführer gebildet ist, sondern gruppenorientiert und durch das Gegenarbeiten gegen strukturelle Zwänge, denen nichtsdestotrotz alle unterworfen sind, eine plurale Perspektivität innewohnt, die im besten Falle nicht vereinheitlichend wirkt. Solche Orte sind es, an denen die Absage an einen Führer, an denen eine Vorbereitung für seine permanente Abwesenheit gelebt wird, die trotz Zwang und Prekarität nicht versuchen, Teil eben jenes Bestehenden zu werden, sondern queer dazu zu stehen. ³⁷

Queer stehen nimmt in meiner Verwendung seinen Ausgang in der Art, wie Judith Butler es in folgender Passage festhält; nämlich von der Beleidigung, der Abwertung:

The term »queer« emerges as an interpellation which raises the question of the status of force and opposition, of stability and variability, *within* performativity. The term »queer« has operated as one linguistic practice whose purpose has been the shaming of the subject it names or, rather, the producing of a subject *through* that shaming interpellation. »Queer« derives its force precisely

36 Gayatri Chakravorty Spivak: *Can the Subaltern Speak? Postkolonialität und subalterne Artikulation*, Wien-Berlin: Turia + Kant 2008, S. 127.

37 Vgl. Sara Ahmed: *The Cultural Politics of Emotion*, Edinburgh: Edinburgh University Press 2004, S. 146ff.

through the repeated invocation by which it has become linked to accusation, pathologization, insult.³⁸

Und genau diese aus der Abwertung entstehende Bewegung des Denkens, der Sprache – und ich will ergänzen der Körper und der Räume zueinander –, in der doch schon ein Ort für die Veränderung der Abwertung liegt, ist es, was ich als das verstehe, was Derrida die Chora nennt. Damit ist Queer stehen etwas, das dem Kommenden, der kommenden Demokratie »Raum gäbe, wenn auch keinen festen Boden, kein Fundament«.³⁹ Es gäbe Raum, weil dieser durch die Verletzung schon eröffnet, aber nicht gewährt werden sollte. Das Queer stehen gibt »statt – ohne jemals irgendetwas zu geben«.⁴⁰ Ich rücke damit Derridas Aussage, die bei ihm im Konjunktiv II (gäbe) steht, ins Präsens. Der Möglichkeit dieser Transformation bin ich mir deshalb gewiss, weil Derrida seinen Fokus auf das Kommende selbst legt, das ja keine Form, keine Gestalt hat, bevor es eintritt, also auch nur im Irrealis beschrieben werden kann. Ich hingegen, das sollte deutlich geworden sein, setze meinen Fokus auf die *Vorbereitung* des Kommenden und damit auf das alltägliche Verhalten, das als solche Vorbereitung begriffen werden kann. Durch diesen Fokuswechsel lässt sich also sagen, dass die Chora als Queer stehen zum Bestehenden den Raum für die Vorbereitung *gibt*, ihn für das Kommende aber *gäbe*, wenn es denn *käme*. Denn das Queer stehen bedingt, dass sich neue Bedürfnisse zeigen und sich bestehende anders definieren lassen. Es schichtet die Strukturen um und verändert dabei den Zugang zu ihnen. Dies zu nutzen, birgt ein aktivistisches Potenzial, wenn man, worauf Nancy Fraser hinweist, nicht übersieht, »daß es selbst ein Politikum ist, *wem* es gelingt, maßgebende dichte Definitionen menschlicher Bedürfnisse zu etablieren.«⁴¹ Es geht hier also um den Prozess, wie schon vor-

38 Judith Butler: »Critically Queer«, in Shane Phelan (Hg.): *Playing With Fire: Queer Politics, Queer Theories*, New York & London: Routledge 1997, S. 12f.

39 Vgl. Derrida: »Vorwort. Veni«, S. 13.

40 Ebd.

41 Nancy Fraser: *Widerspenstige Praktiken. Macht, Diskurs, Geschlecht*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1994, S. 253.

handene Strukturen und Strukturabfälle⁴² neu geschichtet werden, wobei neue Bedürfnisse entstehen und bestehende ihre Definition verlieren und andere bekommen. Es geht um den Prozess der Verdichtung dieser querstehenden Strukturen und Bedürfnisse, nicht zu einem neuen Ideal, sondern zu eben solchen, die *anders* sind, aber ebenfalls nicht unbeachtet bleiben können.⁴³

Was bei Derrida also wohlweislich im Irrealis, in der Nacht bleibt, will ich in die Wirklichkeit und in den Tag ziehen. Dazu ist eine Wendung ins Alltägliche nötig, um in den Worten von Willis,

[s]ich dem lästigen Geschäft der alltäglichen Probleme [nicht] zu entziehen [und somit nicht, P.H.] zu leugnen, dass sich gesellschaftliche und kulturelle Reproduktion in aktiven, umkämpften Formen vollzieht[, um nicht, P.H.] die realen Menschen auf den Status passiver Zombies festzulegen und die Zukunft von vornherein für beendet zu erklären.⁴⁴

Denn wenn wir, wie es bei Derrida der Fall ist, wenn er über das Kommenden spricht, im Irrealis verharren, die Beschreibung nicht der Wirklichkeit aussetzen, so können wir zwar nicht scheitern – das Kommende wäre dann ja genauso unreal wie die Chora, die ihm Raum *gäbe* –, aber wir könnten auch nichts gewinnen, würden in der Abhängigkeit des Bestehenden und seiner Führer verharren. Um führerlose Führung und damit eine radikalere Demokratie zu erreichen, muss die Chora wirklich einen Raum eröffnen, ohne ihn zu geben. Die Chora muss verwunden. Und das tut sie, bspw. wenn sie als Queerstehen verstanden wird.

42 Mit Strukturabfälle meine ich Verkörperungen von Strukturen, die ihre Zeit, ihre Passung, ihr Angebundensein an das bestehende Ideal, die Hegemonie, verloren haben. Beispielsweise kann extreme Höflichkeit als so etwas gesehen werden.

43 Über die Gefahr selbst wiederum ein Ideal oder alleinig führende Idee mit Führer zu werden, schreibt auch Sara Ahmed. Vgl. dies.: *The Cultural Politics of Emotion*, S. 154: »Queer politics needs to stay open to different ways of doing queer in order to maintain the possibility that differences are not converted into failure.«

44 Willis: *Spaß am Widerstand*, S. 290.

Zwei schon abgelaufene Beispiele für das, was ich Queerstreben nenne, also die Vorbereitung für eine andere, eine kommende Demokratie zu sein, kann in den Aktionen der Suffragetten gesehen werden⁴⁵ und ganz besonders auch in den *Stonewall Riots*.⁴⁶ Sowohl die einen wie die anderen haben es geschafft, eine solche Demokratie zu errichten, genauso wie beide daran gescheitert sind, die politischen und gesellschaftlichen Strukturen gänzlich umzuformen. Doch ohne ihre Vorbereitung wären bestimmte Teile der heutigen Demokratie nicht, was sie sind. So erfuhr die queere Szene und das LGBT-Movement nach den *Stonewall Riots* enormen Zuspruch sowie vielfältige neue Bündnisse und durch diese Vermehrung der Kraft die Möglichkeit, den Grundstein für eine Vielzahl der heute erreichten Rechte der LGBTQIA*-Personen zu legen.⁴⁷ In diesem Sinne endet bspw. Carl Wittmans Text *Refugees from Amerika: A Gay Manifesto* mit folgenden wegweisenden Punkten:

1. Free ourselves: come out, everywhere; initiate self defense and political activity; initiate community institutions; think.
2. Turn other gay people on: talk all the time; understand, accept, forgive.
3. Free the homosexual in everyone: we'll be getting a lot of shit from threatened latents: be gentle and keep talking and acting free.

45 Eine kurze Einführung zu den Zielen und Taten der Suffragetten findet sich in *The Suffragettes*, UK/USA u.a.: Penguin Classics 2016 außerdem in Dagmar Comtesse, Oliver Flügel-Martinsen, Franziska Martinsen & Martin Nonhoff: *Radikale Demokratietheorie. Ein Handbuch*, Berlin: Suhrkamp 2019, daraus Franziska Martinsen: »Suffragetten«, S. 169ff., oder in der Autobiographie von Emmeline Pankhurst: *Suffragette. The Autobiography of Emmeline Pankhurst*, Amazon Distribution: Leipzig. Originaltitel: *My Own Story*, Hearst's International Library: New York 1914.

46 Vgl. zu *Stonewall Riots* die Sammlung und Auswertung von Originalquellen in Marc Stein: *The Stonewall Riots. A Documentary History*, New York: New York University Press 2019.

47 Ebd. S. 187.

4. We've been playing an act for a long time: we're consummate actors. Now we can begin TO BE, and it'll be a good show!⁴⁸

Ihre Vorbereitung und ihre *show* stand queer zur Gänze des Bestehenden zu ihrer Zeit und steht noch heute queer zur Hegemonie der Strukturen.

Somit kann Queer stehen zu den Strukturen ein Begriff sein, der das aktivistische Potential queeren Lebens bezeugt. Angeknüpft werden kann damit auch an Sara Ahmed, die das wie folgt beschreibt:

Queer lives do not suspend the attachments that are crucial to the reproduction of heteronormativity, and this does not diminish »queerness«, but intensifies the work it can do. Queer lives remain shaped by that which they fail to reproduce. To turn this around, queer lives shape what gets reproduced: in the very failure to reproduce the norms through how they inhabit them, queer lives produce different effects.⁴⁹

So liegen Gelingen und Scheitern in einem. Wenn die Vorbereitung im Alltäglichen begonnen wird, so wird ihr Ergebnis niemals ideal sein, aber auch niemals im Irrealis verbleiben, es wird anders sein. Eine queerstehende Vorbereitung kann in einen anderen Raum führen, ohne dass ein Führer mit eindeutiger Machtbefugnis und totalem Plan gebraucht würde.

Abschließen möchte ich diesen Abschnitt mit folgenden Worten von dem schon zu Beginn und im Verlauf zitierten Paul Willis: »Dies ist gewiss nicht das nächste Jahrtausend, aber vielleicht Montagmorgen. Montagmorgen bedeutet nicht notwendig eine endlose Abfolge *ein und desselben* Montagmorgens.«⁵⁰ In diesen Worten ermisst sich sowohl der Anspruch des Kommenden, »das nächste Jahrtausend zu sein«, als auch wo dessen Vorbereitung beginnt: in der Dämmerung eines jeden neuen Montagmorgens, am Beginn des helllichten Tags.

48 Ebd. S. 197.

49 Ahmed: *The Cultural Politics of Emotion*, S. 152.

50 Willis: *Spaß am Widerstand*, S. 300.

Die Nacht ist unser, warum nicht auch der Tag?

Was ich bisher in diesem Text, aber auch in den vorherigen und nachfolgenden in diesem Buch geschrieben habe, ist Teil so mancher Überlegungen aus geschützten Räumen – Räumen der Dunkelheit, die den eigenen und fremden wachen Augen und Ohren verborgen geblieben sind. Nicht gänzlich, eine Ahnung war wohl schon da, hat vorbereitet, was dieser Text sein soll: Sprung in das Licht, in den Tag, Vorbereitungsbeginn an einem Montagmorgen für das, was da noch kommen soll. Nicht die Vorbereitung als totaler Plan mit festem Blick auf *das eine* Ziel, wohin ich zu führen gewillt bin. Nein, nicht so eine Vorbereitung. Es geht mir um eine viel bescheidenere, deren Bescheidenheit in meinem Tonfall über die letzten Seiten wohl untergegangen sein mag. Es ist die Vorbereitung eines Engagements, eines demokratischen Gewissens, das ins Licht treten, sich bei Tage zeigen und nicht in der Nacht verbleiben will. Es ist die Vorbereitung, die ich treffen kann, die aber niemanden führt, keinen Ort bildet, sich hinter eine*n zu stellen. Nein, auch das ist nicht die Vorbereitung, die hier fortgeführt werden sollte. Die Vorbereitung an meinem Montagmorgen ist die schlichte Geste der ausgestreckten Hand, die die Kompliz*innen erreichen soll, sowie die der erhobenen Faust – nicht mehr in der Tasche geballt oder leblos hingelassen.

Diesen Abschnitt hätte ich vielleicht nicht mit diesem eher einem Schlusssatz würdigen Plädoyer beginnen sollen, sondern direkt damit, zu erklären, dass die Frage, ob die Nacht unser, nicht wirklich geklärt ist, weil selbst sie uns entgleitet. Jedoch bleibt sie metaphorisch der Raum, in dem gesagt, getan, gezeigt werden kann, was sich am Tag nicht ins Licht, nicht in den klaren Schein der öffentlichen Erscheinung traut, daraus verdrängt wird. In diesem Sinn ist die Nacht also unser, weil sie der Raum ist, in dem *queer* stehen, anderssein immer *auch* möglich war. Ich will nun den Tag erobern, vielmehr seine Eroberung vorbereiten, da es allein nicht zu schaffen ist.

Was ich aber noch aufklären will, ist, dass gerade durch die eingangs erwähnte Berufung durch das Erschrecken deutlich werden soll, dass das, was ich hier beschreibe, nicht die Arbeit von jeman-

dem ist, der die Stelle ergreifen will, die leer zu lassen mein Text aufruft. Also berufe ich mich auf einen Satz des Unsichtbaren Komitees: »Bleibt nur noch, einen gewissen Blick, ein gewisses taktisches Fieber zu erregen – zu schüren, wie man ein Feuer schürt –, das sich, wenn der Moment gekommen ist, gleich jetzt, als entscheidend erweist und als ständige Quelle von Entschlossenheit.«⁵¹ Entschlossenheit und Engagement für die führerlose Führung gilt es, durch den schamlos trotzig Blick auf die Führer dieser Welt zu erstreiten.

Was zur Führung *queersteht*: Ein graziler Drahtseilakt, bei dem der Vorbereitung dessen, was da kommt, ohne zu wissen, ob es kommt, mehr beigemessen wird, als dem, was kommt. Soll heißen, es geht darum, dass die ganzen unterschiedlichen Baustellen bestehender Strukturen angegangen werden, nicht von den Gleichen, sondern von Verschiedenen, die dann nicht fürchten müssen, man grübe ihnen und ihrer Arbeit gegen die Prekarisierung das Fahrwasser ab, indem man auch auf die anderen Missstände hinweise. Denn die Idee, das Arbeiten an einem Problem verursache das Vernachlässigen eines anderen, ergibt nur dann wirklich Sinn, wenn die unterschiedlichen Prekarisierungen gegeneinander ausgespielt werden, um die eine oder andere Person als Führer zu installieren und an die Macht zu kommen.

Von dieser Idee Abstand zu nehmen, würde konkret heißen, sich und Andere durch einen Polylog zu führen, in dem es immer wieder um die unterschiedlichen Problemstellungen momentaner Gesellschaften ginge, ohne dass dabei jemand in die Versuchung geriete, sie gegeneinander zu positionieren. Es darf also nicht darum gehen, lauter als alle Anderen zu sein und so die Führung zu übernehmen, sondern darum, vielstimmig zu bleiben. Denn wenn wir eines für unsere momentanen Gesellschaften festhalten können, dann dass es eine Unzahl an Ungerechtigkeiten, Diskriminierungen und Verbrechen gegenüber Menschen sowie hingegenommene Umweltzerstörungen und Missachtungen gibt,

51 Unsichtbares Komitee: *Der kommende Aufstand*, Hamburg: Nautilus 2010, S. 124

wobei zu priorisieren hieße, die Verkettungen und Überschneidungen dieser Ungerechtigkeiten, Zerstörungen und Missachtungen zu verdecken und zu verkennen, doch genau darauf müssen wir schamlos unsere Augen und Ohren richten, genau dem müssen wir trotzen.

Queer zum Bestehenden *steht* also eine Kakophonie des Unmuts, die vielstimmig und laut jeweils ihre Projekte und das Angehen gegen unterschiedliche, aber sich natürlich überschneidende Formen der Ungerechtigkeiten, Zerstörungen und Missstände öffentlich macht. Als Hindernis steht dann das Bestehende und seine Strukturen, nicht aber die Anderen und die für sie notwendigen Veränderungen, die zum demokratisch Leben notwendig sind.⁵² eine Kakophonie also, die aus der Nacht noch weit in den Tag hineinzuhören ist; ein Missklang, der zwar stört, aber gerade in dieser Störung eine so grazile Form des Zusammenspiels annimmt, dass er wie das wirkt, was es gerade braucht. So wird diese Kakophonie performativ und ein wenig paradox, zu dem, was für eine Radika-

52 Meiner Meinung nach ist das eine aktuelle Form, in der in Anlehnung an Jean Améry gesehen werden kann, was die Würde des Menschen ausmacht: »das von der Gesellschaft vergebene Recht auf Leben« zu sein. (Améry: *Jenseits von Schuld und Sühne*, S. 18.) Konkreter und eindrücklicher wird dies auf Seite 151 desselben Buches. Dort schreibt Améry: »In der Todesdrohung, die ich zum erstenmal in voller Deutlichkeit beim Lesen der Nürnberger Gesetze verspürte, lag auch das, was man gemeinhin die methodische ›Entwürdigung‹ der Juden durch die Nazis nennt. Anders formuliert: der Würdeentzug drückt die Morddrohung aus.« Eine nicht zu vernachlässigende Erweiterung erfährt diese Würde durch seinen Satz auf Seite 157 ebd.: »Auch habe ich am Ende wiedererlernt, was ich und meinesgleichen oft vergessen hatten und worauf es mehr ankam als auf moralische Widerstandskraft: zurückzuschlagen.« Durch diesen Satz wird klar, dass die Würde, von der Améry spricht, nicht ein leeres rechtliches Konzept ist, sondern neben dem gesellschaftlich vergebenem Recht auf Leben auch ein wehrhaftes Prinzip. Eines das, wenn das Leben gefährdet wird, eine Kraft sein kann, die Welt, die Strukturen zu formen, sie zurückzuschlagen. Darauf werde ich im letzten Text dieses Buches zurückkommen.

lisierung der Demokratie notwendig ist. Damit aus der Nacht in den Tag tritt: eine Demokratie ohne Führer.

Das Totschlagargument. Die Welt vergeht im Mord

Was hingegen fast überall, wenn einer weggeht oder weggenommen wird, sich uns aufdringlich sichtbar macht, ist das Faktum, *wie wenig ein Mensch gilt.*

Jean Améry: *Hand an sich legen. Diskurs über den Freitod*, Stuttgart: Ernst Klett Verlag 1976, S. 91.

Ein Anfang?

Am Anfang war – ja was war eigentlich am Anfang? Das Wort? Die Tat? Oder müsste es nicht heißen *im* Anfang? Und wäre die Antwort dann das *Nichts*? Dann könnten es vermutlich weder Wort noch Tat gewesen sein. Aber was dann? Was begründet dann den Anfang der Welt, nach deren Ende, konkreter nach deren Untergangsform hier gefragt werden soll? Wo kann begonnen werden, um sich der Frage nach dem Untergang der Welt zu widmen? Ich weiß es nicht.

Wo es keinen dokumentierten Anfang gibt, nichts, woran sich ein Mensch oder eine Kultur erinnern könnte, bieten sich unzählige Varianten an Geschichten, Mythen, Legenden und Erzählungen dar, um die Welt zum einen oder anderen Ende voranzuschreiben, ihr eines vorzuschreiben, um sie zu determinieren. Was nun aber spricht für den einen Punkt und damit gegen den anderen? Sein exceptioneller Stellenwert vielleicht? Aber außergewöhnlich für wen? Es bleibt immer noch eine Frage des Blickpunktes und damit weiterhin zu klären, welcher Punkt nun der Ausgang sein soll. Bis zur Klärung selbst, sollte es sie denn je geben, bleibt eine Überdetermination übrig, wie, wann und wodurch die Welt ihr Ende finden wird. Überdetermination heißt dann, es gibt eine Menge an Erzählungen und aus ihnen sich ergebende Vorschriften, die, nimmt man sie zusammen, keine kohärente oder irgendwie lebbare Form ergeben, sondern sich gegenseitig ausschließen und darin einen Raum für das Weiter- und Hinterfragen erzeugen, wodurch es möglich ist, die Entscheidung sich von diesen Erzählungen abzuwenden oder zwischen ihnen zu wechseln zu treffen.

Es scheint mir, als wäre letzterer Gedanke der Anfang eines Wettstreits um Beliebigkeit, bei dem mehr oder weniger notwendige Argumente angeführt werden, um der Kontingenz ein Schippchen zu schlagen, sie zu erschlagen in einem Wust aus Wörtern, Sätzen und Konstruktionen, nur um darüber hinwegzutäuschen, dass wohl der eine Anfangspunkt für die Erzählung und Fortschreibung bis zum Ende genauso gut ist wie jeder andere. Ich ergebe mich deshalb dieser Kontingenz und werde auf die am Anfang dieses Textes stehenden Fragen nach dem Wie, Was und Wo des ersten Anfangs des Vergehens der Welt keine Antwort geben.

Vielmehr gebe ich mich der Vorstellung hin, dass jeder Anfang so gut wie ein anderer wäre, und wähle so willkürlich und nicht ohne Eigennutz den Startpunkt dergestalt, dass es der ist, den meine eigenen Überlegungen gerade ohnehin umkreisen, nämlich den, der sich von den Erzählungen selbst abwendet und dem Alltag zu.

Das bedeutet für mich vom Alltäglichen im Hier und Jetzt auszugehen, um fasziniert von meiner Erschrockenheit und der Unerschrockenheit anderer zu beschreiben, wie sich diese Vielstimmigkeit, dieses kakophonisch anmutende Durcheinander von Stimmen, Lauten, Gebärden, von Erschütterungen und Kanonendonner, das sich unsere Welt nennt, zusammengesponnen hat. Kurz: Mir geht es darum, das engmaschige Netz einzuholen, das sich heute in Form einer normalisierten, einer sich alltäglich ausbreitenden Menschenverachtung zeigt, nicht um es einfach zu betrachten, das wäre obszön, sondern – und hier muss ich mich zur Bescheidenheit mahnen – um es auszufransen und zu erproben, ob die Maschen nicht so erweitert werden können, dass wir durch sie hindurchschlüpfen. Sie so zu verändern, dass sie nicht mehr wie ein starres Korsett unsere Verhaltensweisen einzwängen, was gleichzeitig hieße, sich den sozialen Strukturen und Erzählungen entgegenzustellen, die im Kern vereint sind durch das Hinarbeiten auf den Untergang, das Ende, das Vergehen der Lebbarkeit und der durch Wünsche und Bedürfnisse angepassten Art und Weise miteinander zu leben.

Was hat das alles noch mit dem Untergang der Welt zu tun? Eine gute Frage, denn sie zwingt zur Differenzierung im Hinblick auf das Verständnis von Welt und auch auf die Frage nach der Zeit des Untergangs. Ich behaupte nämlich, dass die Welt schon untergegangen ist, in einem Echo all der stummen Schreie, die tagtäglich von überall auf der Erde zu uns als Andere unter Anderen dringen könnten: überhörte Echos der Todesschreie der Ermordeten. Weiterhin behaupte ich damit, dass wir uns in den Trümmern der Welt bewegen, während die Erde (unser Planet) unbeeindruckt – was sollte man von einem Planeten auch anderes erwarten – weiter seine Ellipsen um die Sonne durchs Universum zieht.

Damit ergibt sich sowohl eine Differenz zwischen dem Gebrauch der Worte Erde und Welt in diesem Text – die Erde als unser Planet, der Ort, auf dem wir leben, und unsere Welt als der

gemeinsame Raum, der durch die Art und Weise bestimmt ist, wie wir miteinander umgehen, welche Wünsche, Bedürfnisse und Gelüste wir haben – als auch der Fokus auf einen Untergang der Welt, der nicht in ferner Zukunft liegt, nicht in vagen Andeutungen und spekulativem Auswerten von Daten. Nein. Der Untergang der Welt, über den ich hier schreiben werde, ist ein ganz konkreter, nämlich derjenige, der sich immer wieder ereignet, wenn Menschen Andere wegen ihrer Andersartigkeit ermorden und damit deutlich zum Ausdruck bringen, dass ihnen das Leben und die Lebensweise, der Sinn dieser Anderen nichts wert ist.

Wenden wir uns also dieser Differenz zwischen Erde und Welt zu, so sehen wir, dass die Untergangsgeschichten bisher für die Erde geschrieben wurden. Ihr galt das Interesse, da wohl nicht deutlich genug war, dass wir, dass Menschen als Andere unter Anderen nicht erst dann untergehen, wenn es ihre Erde tut und bis dahin unbehelligt von der Frage leben können. Unser Untergang begann schon deutlich eher und erscheint in seiner Wiederholung als permanente Gegenwart. Ich sage es also am Ende dieses Anfangs nochmals deutlich: Unsere Welt vergeht im Mord.

Die Erde und die immer schon wieder untergegangene Welt

Diese Wendung zur Differenz Erde–Welt nehme ich, da mir die Frage, so wie sie für diesen Essay von mir gestellt wird, nicht ausschließlich eine Frage nach dem Ende der leblosen Welt zu sein scheint, sondern sich durch die bisher implizit aufgenommene Heraufbeschwörung apokalyptischer Vorstellungen wie der nuklearen Bedrohungen, der Klimakrise und nicht zuletzt der immer noch anhaltenden Covid 19-Pandemie als eine aufzwingt, die auf das Ende der lebendigen Welt abzielt, stärker vielleicht sogar auf das Ende der Menschheit. Ich werde mich deshalb gar nicht beim Ende der Erde aufhalten, sondern geradewegs – was die Einleitung wohl schon vermuten ließ – weiter zum Ende der lebendigen Welt fortschreiten und, weil es mich persönlich als Mensch mehr interessiert, wie es um die Welt der Menschen gestellt ist, den Fokus genau dort belassen: auf dem Untergang *unserer* Welt. Das bringt den Vorteil, sich nicht mit allen möglichen Erzählungen und Fortschreibungen über den Untergang aufhalten zu müssen, da unsere Welt meiner Meinung nach schon im permanenten Untergang befindlich ist.

Dies scheint bisher nur eine Vermutung meinerseits zu sein, die vielleicht für die Mehrheit derer, die diesen Text lesen, auf Anhieb wenig plausibel wirkt. Ich werde also den vorliegenden Text voranschreiben mit der Zielsetzung, meiner These eine gewisse Plausibilität zu verleihen. Dafür möchte ich nun – metaphorisch gesprochen – einen kurzen Blick um mich werfen, dorthin, wo ich das Ende der menschlichen Welt vermute oder besser am Ende der einleitenden Seiten schon festgestellt habe.

Meine Vermutung verortet es, und damit verlässt diese Beschreibung die rein lineare Vorstellung von Zeit, in ungleichzeitiger Gleichzeitigkeit überall dort, wo Menschen von Menschen ermordet werden. Dort also – und damit lege ich Zeugnis darüber ab, was ich unter Mord verstehe –, wo versucht wird, die Andersheit auszulöschen, indem man »die Zerrspiegel[,] welche die anderen

uns sind«¹ verdrischt, verstümmelt, enthauptet und zuletzt immer, auf die eine oder andere Weise, ihnen das Leben raubt und so hofft, sie und durch sie die Andersheit, die uns je selbst befällt, nicht nur zum Schweigen, sondern zur Vernichtung zu bringen. Fragt man, wann die Welt untergeht, so fragt man im Sinne meiner Deutung immer danach, *wie* sie untergeht – nicht nur im Präsens, auch in der Vergangenheit und in der Zukunft.² Das Wie erlaubt es, eine Gleichzeitigkeit dort zu verorten, wo in einer linearen Vorstellung nur Ungleichzeitigkeit qua Nacheinander denkbar wäre. Durch den Fokus auf das Wie des Untergangs der Welt und der Benennung dieses Untergangs als *immer schon* und *immer wieder* da, wo Menschen Andere ermorden, lässt sich bei allem Nacheinander eine Gleichzeitigkeit behaupten, und zwar eine Gleichzeitigkeit der Bedeutung für diejenigen, die zu diesen Zeiten (über)leben. So gilt im Sinn Jean Améry's, dass »überhaupt viele Rücksichten fallen müssen«.³ Nämlich die Rücksichten auf diejenigen, die die Augen, Ohren, Münder, all ihre Sinne und damit sich selbst vor dem Erschrecken und dem Gräuel der Morde verschließen.

Denn wer könnte tatsächlich behaupten, dass die unzähligen Toten, die für die meisten Menschen anonym bleiben, weil sie an Orten leben, die außerhalb des Interesses der wohlhabenden Gesellschaften liegen, und Arbeiten verrichten, durch die sie dann sterben, weil ihr Schutz nicht gewährleistet wird, wer könnte behaupten, dass sie nicht mal zur Debatte stehen, wenn es um den Untergang der Welt geht? Nur jemand, die*r die ökonomischen und

1 Christa Wolf: *Kein Ort. Nirgends*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2007, S. 13. Diese Worte lässt Wolf ihre fiktive Karoline von Günderode denken, in einer Passage, die ich weiter unten im Text noch vollständig zitieren werde.

2 Wenn ich hier von Mord schreibe, so meine ich damit immer die willentliche Vernichtung der Anderen aufgrund ihrer Andersheit. In meinen Überlegungen führt das dazu, dass es etwas völlig anderes ist, Hand an sich selbst zu legen, sich für den Freitod zu entscheiden, als jemand Anderen zu ermorden. Warum ich dieser Ansicht bin, will ich an dieser Stelle und in diesem Text nicht weiter ausführen, verwiesen sei aber auf die unfassbare Studie von Jean Améry *Hand an sich legen. Diskurs über den Freitod*.

3 Jean Améry: *Jenseits von Schuld und Sühne*, S. 19.

politischen Ziele über dem Leben einzelner vieler stehen sieht. Nur jemand, die*r sagt, dass deren Leben nichts bedeute, weil das Sterbenlassen eben aufgrund ihrer Andersartigkeit legitim erscheine. Damit erfüllte so jemand aber auch das Gutheißen und möglicherweise selbst Begehen von dem, was ich gerade einen Mord genannt habe, und müsste gestehen, dass sie*r ihn für vertretbar hält.

Denn wer könnte tatsächlich behaupten, dass die unzähligen Toten, die anonym an den Küsten und Außengrenzen Europas oder auf dem Weg dahin – zu einem vermeintlich besseren Ort – sterben, weil ihr Schutz nicht gewährleistet wird, wer könnte behaupten, dass sie nicht mal zur Debatte stehen, wenn es um den Untergang der Welt geht? Nur jemand die*r die nationalen Interessen und die Sicherheit darin gefährdet sieht und diese über das Leben einzelner vieler stellt. Nur jemand, die*r sagt, dass deren Leben nichts bedeutet, weil das Sterbenlassen eben aufgrund ihrer Andersartigkeit legitim erscheint. Damit erfüllte so jemand aber auch das Gutheißen und möglicherweise selbst Begehen von dem, was ich gerade einen Mord genannt habe und müsste gestehen, dass sie*r ihn für vertretbar hält.

Denn wer könnte tatsächlich behaupten, dass die unzähligen Toten, die anonym nur aufgrund ihres Geschlechts, ihrer sexuellen Orientierung, ihrer Hautfarbe, ihrer Herkunft oder ihrer Klassenzugehörigkeit von Rassist*innen, Antisemit*innen, LGBTQIA*-Feind*innen, Sexist*innen, Antiziganist*innen, Kapitalist*innen, christlichen und anderen Religionen angehörenden Fanatiker*innen ermordet wurden, wer könnte behaupten, dass sie nicht mal zur Debatte stehen, wenn es um den Untergang der Welt geht? Nur jemand, die*r selbst zu diesen Gruppen gehört oder mit ihnen sympathisiert, die ihre Menschenverachtung eint, und diese Menschenverachtung über das Leben einzelner vieler stellen. Nur jemand, die*r sagt, dass deren Leben nichts bedeute, weil das Ermorden eben aufgrund ihrer Andersartigkeit legitim erscheine. Damit erfüllte so jemand aber auch das Gutheißen und möglicherweise selbst Begehen von dem, was ich gerade einen Mord genannt habe, und müsste gestehen, dass sie*r ihn für vertretbar hält.

Wer könnte in der Wirklichkeit all dieser Morde noch verneinen, dass deren Bedeutung schlichtweg ist, dass unsere Welt schon immer wieder untergegangen ist?

Von der Bedeutung des ungleichzeitig gleichzeitigen Untergangs

Um es nicht länger zurückzuhalten, möchte ich mit dem Explizieren dieser Bedeutung weitermachen, die die ungleichzeitige Gleichzeitigkeit des *immer schon* und *immer wieder* passierenden Untergangs der Welt – des Mordes an den Anderen – mit sich bringt. Die Bedeutung ist nämlich der Bedeutungsverlust schlechthin. Nicht der Verlust einer konkreten Bedeutung, sondern der Verlust der ganzen Welt an Bedeutungen. Nicht nur gehen alle Bedeutungen verloren, die die ermordeten Anderen ihrem Leben und in ihrem Leben Anderen beigemessen haben. Nein. Es geht jede Bedeutung verloren, die irgendetwas haben kann. Denn unsere Welt stellt sich nun mal als die Arten und Weisen dar, wie wir miteinander umgehen, und wenn Mord eine dieser Arten und Weisen ist, dann bedeutet kein anderer Umgang etwas, da er permanent vom Mord aufgehoben werden könnte. Geht es also um die Art und Weise, so will ich auch Missverständnissen vorbeugend sagen, dass die Art und Weise des Mordes nicht die der Notwehr ist und schon gar nicht die der Abtreibung. Das Wie des Mordes ist die Fortführung der Auslöschung der Anderen, weil sie Anders sind. Und darauf in Notwehr zu antworten, bei deren verteidigender Haltung wohl oder übel auch der Tod derer eintreten kann, gegen die man sich verteidigt, ist etwas anderes – zumindest, wenn der Angriff, den man kontert, beständig und mordlustig ausgeführt wird.

Etwas völlig anderes ist nun der Fall der Abtreibung, bei deren Verneinung, deren Verbot oder Erschwerung den Personen in die Selbstbestimmung eingegriffen wird, in einem Maße, das von Dritten zu begründen unmöglich erscheint. Das eine, die Abtreibung, ist eine Frage der Selbstbestimmung der schwangeren Person. *Their Body, their choice.*⁴ Das andere – um auf den Mord zurückzukommen, denn um ihn geht es hier, um nichts anderes – ist nicht ein-

4 Das diese Sätze extremistische Abtreibungsgegner*innen nicht umdenken lassen werden, ist mir bewusst. Adressat*innen dieser Zeilen sind diejenigen, die für die Selbstbestimmung schwangerer Personen kämpfen und denen ich nicht mit unbedachten Sätzen scheinbar eine weitere Position

mal Fremdbestimmung der Person, die ermordet wird, nein es ist die Endbestimmung, die Gewalt die Anderen zu enden.

Um es weiterhin drastisch zu formulieren: Hat das Leben der Anderen keine Bedeutung, so hat nichts eine.

Passiert es also *immer schon* und *immer wieder*, dass Menschen Andere ermorden, dann zementieren wir den Untergang der Welt, der schon passierte, immer noch passiert und weiter passieren wird. Solange der Mord an Anderen nicht gebannt ist, schreiben wir unseren Untergang fort.

Einschub: Ein Gedanke zum Fortschritt

Will man – es gibt bestimmt jene, die mir im Sinn des Folgenden widersprechen – davon reden, dass unsere Geschichte in vielerlei Hinsichten eine des Fortschritts ist, so würde ich dies nicht völlig ablehnen, nur zu bedenken geben, dass es eine Geschichte des Fortschritts, der Untergänge der Welt und des Bedeutungsverlustes ist, solange einer der Aspekte dieses Fortschritts, der des unausgesetzten Mordens ist. Denn in der Art und Weise, Anderen das Leben zu nehmen, sind gerade die Länder und Nationen hervorragend, die angeführt werden, wenn es um den Fortschritt geht.

Zäsur:

»Trotz all unserer Kenntnisse war uns das grauenhafte Geschehen fremd geblieben.«⁵ Das schreibt Simone de Beauvoir in ihrem Vorwort zu Claude Lanzmanns Buch *Shoah*, das die Niederschrift der gesprochenen Worte des gleichnamigen Filmes enthält. Über den Film selbst schreibt de Beauvoir Folgendes und diese Worte seien ergänzt, da sich in ihnen widerspiegelt, wie der Bedeutungsverlust schlechthin präsentiert werden kann:

entgegenstellen wollte: Spreche ich von Mord, spreche ich nicht von Abtreibung!

5 Simone de Beauvoir: »Das Gedächtnis des Grauens. Vorwort von Simone de Beauvoir« in Claude Lanzmann (Hg.): *SHOAH*, Reinbek b.H., Rowohlt 2011, S. 11.

Shoah ist weder Fiktion noch Dokumentation, es gelingt diesem Film, mit erstaunlich sparsamen Mitteln die Vergangenheit aufleben zu lassen: Orte, Stimmen, Gesichter. Claude Lanzmanns große Kunst besteht darin, daß er die Orte sprechen läßt, sie durch die Stimme wieder ins Leben ruft und, über alle Worte hinaus, das Unsagbare von den Gesichtern ausdrücken läßt.⁶

Um deutlich zu sagen, worauf ich hinauswill: Da die industrielle Ermordung von Jüdinnen*Juden ausgehend von Deutschland geschehen ist, ist alle Bedeutung der Beteuerungen eines *Nie wieder* schon immer und immer wieder verloren. Wenn der Mord an Anderen fortbesteht, gibt es keine Grenze, keine Notwendigkeit, nichts woran man sich wirklich halten könnte, um dem *Nie-wieder* Bedeutung zu verleihen. Denn wer mordet, um die Anderen, das Andere an ihnen und das Andere, das durch sie existiert, zu vernichten, dem sind keine Grenzen gesetzt, außer dem Tod aller Anderen, was schließlich den Tod der Andersheit selbst bedeutet. Bleibt die Ermordung der Anderen, bleibt die Bedeutung verloren, dann bleibt die Welt untergehend.

Warum nehme ich also diesen Weg? Warum lenke ich die Aufmerksamkeit auf die Shoah, eine Zeitspanne ohne Gleiche? Zum einen um diesen Ort, meinen Text, zu nutzen, um einen Verweis auf folgende Worte Claude Lanzmanns einzubauen: »[N]ur auf den Akt des Überlieferns kommt es an: Ihm geht keine Verstehbarkeit, das heißt kein wahres Wissen voraus. Die Überlieferung selbst ist die Erkenntnis.«⁷ Und damit einen verschwindend geringen, aber immerhin einen Teil, dazu beizutragen, dass die Shoah überliefert bleibt.

Lanzmann schreibt zum Umgang nach den Geschehnissen während der Shoah:

Blindheit bedeutet hier, klar sehen zu können, sie ist die einzige Möglichkeit, den Blick von einer uns blendenden Realität nicht abwenden zu müssen: Blindheit als Scharfsichtigkeit. Um dem

6 Ebd.

7 Claude Lanzmann: »Hier ist kein Warum« in ders. (Hg.): *SHOAH*, Reinbek b. H., Rowohlt 2011, S. 10.

Schrecken ins Gesicht sehen zu können, muß man jeder Form von Zerstreuung, jeder Ausflucht abschwören und vor allem und zuallererst der so zentralen, aber falschen Frage nach dem Warum mit all den endlosen, akademischen Frivolitäten und schäbigen Kunstgriffen, die sie mit sich bringt.⁸

Zum anderen geht es darum, die Tragweite dessen zu sehen, was ich die Bedeutung des Bedeutungsverlustes genannt habe. Es geht mir darum, in Übereinstimmung mit dem, was Lanzmann schreibt, alles beiseitezulassen, was den Blick verstellt – was in diesem vorliegenden Text bedeutet, von allem abzusehen, was den Mord scheinbar rechtfertigt –, um geblendet von dem Schrecken des Mordes an den Anderen genau zu sehen, dass die Welt in ungleichzeitiger Gleichzeitigkeit überall da schon untergegangen ist, gerade untergeht oder untergehen wird, wo der Mord an Anderen geschieht.

Daran anschließend und mit Verweis auf die Ähnlichkeit zwischen dem, was Lanzmann in dem soeben zitierten Teil schreibt, und dem, was Georges Bataille im *Verfemten Teil* ausführt,⁹ möchte ich bekennen, dass ich – im Unterschied zu der Überzeugung von Emmanuel Lévinas, es wäre das Antlitz des Anderen, dass einen vom Mord abzuhalten vermag – Bataille in seiner Überzeugung folge, dass es nichts gibt, keine Notwendigkeit, keine Bastion der Menschlichkeit, nicht das Antlitz des Anderen, das uns versichert und auffordert, nicht zu Henker*innen der Anderen zu werden.¹⁰ Den Mord zu unterlassen, scheint mir in ihn fordernden Strukturen kein Widerfahrnis zu sein, sondern ab einem gewissen Punkt eine reflexive Leistung, die gebildet werden kann und vielleicht auch muss, die in dem anklingt, was Lanzmann sagt, und nur dann tat-

8 Ebd. S. 9. Ähnlich beschreibt es auch Jean Améry in *Jenseits von Schuld und Sühne. Bewältigungsversuche eines Überwältigten* im Vorwort zur Neuauflage 1977 in ders.: *Jenseits von Schuld und Sühne*, S. 7ff.

9 Vgl.: Georges Bataille: »Der verfemte Teil«, in ders.: *Die Aufhebung der Ökonomie*, Berlin: Matthes & Seitz 1985, S. 86ff.

10 Vgl.: Georges Bataille: »Reflexionen über Opfer und Henker«, in ders.: *Henker und Opfer*, Berlin: Matthes & Seitz 2008, S. 17.

sächlich eintritt, wenn man geblendet vom Schrecken erkennt, *wie* der Mord über die Zeit hinweg den Untergang der Welt bedeutet.

Das Immer-schon und Immer-wieder – den Mord bannen

Worauf ich nach dieser Zäsur noch zu sprechen kommen möchte, ist ein Aspekt, den ich im vorhergehenden Satz nur nebenbei kurz aufblitzen lassen habe. Es ist der Teil der Bildung, der reflexiven Leistung, den Mord zu unterlassen, ihn zu *bannen*. Das bedeutet jedoch die Aufgabe gerade auch im Hinblick auf den Begriff der Bildung, diesen differenziert zu gebrauchen, wofür ich auf einen Text von Käte Meyer-Drawe verweisen werde.

Etwas zu einer Sache der Bildung zu erklären, bedeutet auch immer, an den Klippen des Klassismus und der Abwertung von Armut entlang zu schlittern und gleichzeitig ein ebenso problematisches Bild in den Ring zu führen, nach dem es nur ein gewisses Bildungsniveau bräuchte, um nicht fragwürdige Dinge zu tun. Umso mehr gelten diese Gefahren, wenn es um eine so verwerfliche Tat wie den Mord geht. Gegen jene falschen Bilder, die mit der Benennung einer Bildungsfrage einhergehen können, die ich aber nicht aufrufen will, um das Problem anzugehen, spricht deutlich, wie sich Gewalt gegen Frauen* und Femizide durch alle sozialen Schichten, Klassen und andere strukturelle Identitätsmarker ziehen.¹¹

Ich verstehe Bildung also nicht in einem »klassischen [Sinn des, P.H.] Begriffs«,¹² wie er von Meyer-Drawe präzise zusammengefasst wird. Sie merkt an, dass er »den Menschen mit der Aufgabe [belastet], in sich selbst die Menschheit zu ihrer Vollkommenheit zu bringen.«¹³ In diesem klassischen Sinn des Begriffs wird also erwartet, dass Menschen sich durch Bildung zur Spitze der Gattung und des Fortschritts ebendieser bringen könnten. Wer sich nur genug bildet, wird oder nähert sich zumindest dem Perfekten, dem Ideal an, wie und was ein Mensch sein kann. Das Problematische daran zeigt sich in dieser Fortsetzung des gerade Zitierten:

11 Eine umfangliche Sammlung an Daten und Berichten dazu findet sich hier: <https://www.ohchr.org/EN/Issues/Women/SRWomen/Pages/CFI-taking-stock-femicide.aspx> (Aufgerufen: 11.09.2021).

12 Käte Meyer-Drawe: »Die Widersetzlichkeit der Welt. Plädoyer für ein nicht geimpftes Andersein« in *Kursbuch 206. Impfstoffe*, Juni 2021, S. 102.

13 Ebd.

Diese Perfektibilitätsannahme trägt zu einer titanischen Überhöhung des Bildungsbegriffs bei, dessen Glanz bis heute nicht vollständig erloschen ist. Diverse Hoffnungen bleiben mit ihm verknüpft, vor allem im Hinblick auf friedliche Koexistenz und Freiheit.¹⁴

Warum ist diese Ablehnung und Abgrenzung zum Perfektibilitätsbild der Bildung, obwohl es das zu verkörpern scheint, worauf ich hier abzielen will, wichtig? Damit nicht durch die Bildung selbst ein Bild der Menschen entworfen wird, dem man nicht gerecht werden kann: Wer sollte schon zum Ideal der Menschheit aufsteigen, sich dorthin bilden können? Genau, niemand! Und abgesehen davon, dass diesen Anspruch zu erheben schon als eine Art Größenwahnsinn erscheint, erreicht man mit einem solchen Ideal nur einen Grund, um Andere eben wegen ihrer anscheinend fehlenden Bildung auszugrenzen, abzuwerten, also in die Spirale einzutreten, die Andersheit nicht erträgt. Entgegen einer solchen Vorstellung von Bildung als Erreichen eines bestimmten Status, will ich mit dem hier Geschriebenen und dem Bannen des Mordes durch Bildung nicht auf eine perfekte Welt und sogenannte perfekte Menschen hinaus, in der die zur Krone geronnenen Individuen in völliger Selbstzufriedenheit, in ruhiger Existenz zusammenleben.

Der Anspruch meines Textes ist, obwohl mein angeschlagener Tonfall dies vielleicht nicht vermuten lässt, viel geringer – zumindest, wenn das Andere Vollkommenheit oder Perfektibilität bedeutet – und doch ist er gleichzeitig höher zu nennen. Geringer ist er also, weil es mir nicht um eine perfekte Welt geht, sondern gerade *nur* um eine Welt überhaupt, die nicht *schon immer* und *immer wieder* im Mord untergegangen ist. Höher ist der Anspruch meines Textes, weil er konkreter ist. Es geht nicht um das Gattungswerden des Individuums, sondern durch das Bannen des Mordes um das Weltwerden der Welt.

Wer mir zustimmt, ist sich dessen bewusst, dass das, was un-terlassen, was gebannt werden muss, was so aus dem Bereich der Möglichkeit unserer Verhaltensweisen suspendiert werden muss,

14 Ebd.

der Mord an Anderen ist. So stimmt gerade dieser hohe Anspruch meines Textes in Form einer konkreten Aufforderung zur Unterlassung des Mordens die Möglichkeit an, Bildung zu sein. Bildung im Sinne dessen, was Meyer-Drawe am Ende ihres hier schon häufiger angeführten Textes *Die Widersetzlichkeit der Welt* konstatiert:

Bildung aber meint engagierte Selbstgestaltung in sozialer Abhängigkeit. Menschen sind verwickelt in eine Sozialität, die ihnen sowohl vorausgeht als auch nachfolgt. [...] Bildung macht nicht immun, sie meint im Gegenteil dazu eine Empfänglichkeit für die Widersetzlichkeit der Dinge, der anderen und des selbst. [...] Wer immer genau weiß, was richtig und was falsch, wer Freund und wer Feind ist, der ist in dem hier entfalteteten Sinn nicht gebildet.¹⁵

Was ich hier geschrieben habe, zumindest in diesem Abschnitt, in dem wir uns jetzt befinden, ist gerade dadurch eine Bildung zur Verbannung des Mordes, weil es darum geht herauszubilden, sogar in der Bildung selbst, den Anderen die Andersheit zu belassen und jenseits jedes Idealen zusammenzuleben. Worum es also beim Bannen des Mordes geht, ist das Herausbilden eines Zusammenlebens, einer Welt, die es verdient, so genannt zu werden. Diese Welt wäre dann gebildet, wenn es wirklich schwierig ist herauszufinden, wer ein Feind sein soll, von wessen Andersartigkeit man sich so sehr angegriffen fühlt, dass es mehr als unaushaltbar erscheint, dass diese Form zu leben existiert. Die einzige, die mir wirklich einfiel, die es verdiente, so gesehen zu werden, ist wiederum diejenige, die Andere als Feind*innen braucht, sie als Feind*innen will, weil sie auszulöschen ihr einziger Inhalt ist. Denn ganz allgemein weiß, wer mordet, wer Feind*in ist und macht sich selbst dazu. Damit ziehen sie sich selbst aus der Sozialität, der Konfrontation mit Anderen heraus und das auf die endgültigste und zerstörerischste Art und Weise, die möglich ist.¹⁶

15 Ebd. S. 112f.

16 An dieser Stelle könnte man auch wieder auf Améry zu sprechen kommen und auf das, was er über die Tortur schreibt. Ich werde dies in dem Essay *In den Tag. Der Schein der Grazie und die Menschenwürde* tun. Vgl. Améry: *Jenseits von Schuld und Sühne*, S. 81.

Nun aber zur Bildung direkt: In unserem Untergang der Welt ist es nicht der Fall, dass der Gedanke, den Mord zu bannen, schon eine von allen geteilte Überzeugung, Einsicht noch geteilter Wunsch wäre. Ebenfalls erschreckend sollte es sein, dass auch die Strukturen, die das Miteinander formen, nicht überall die Mordlosigkeit befürworten, diese reproduzieren, sondern gerade innerhalb eines kapitalistischen Systems durch die notwendige Abwertung Anderer für neue Akkumulationen die Schritte zum Mord bilden. Es braucht also in der momentanen Gesellschaft die reflexive Versicherung, ein Immer-wieder-Nachdenken über die Grausamkeit und absolute Unnötigkeit des Mordes, um die Andersartigkeit der Anderen akzeptieren zu können, da das Widerfahrnis der Anderen – sollte es jemals ein ursprüngliches Widerfahrnis gegeben haben, das den Mord ausschließt – selbst für diese Einsicht zu stark von den Strukturen überformt wurde. Was also herausgebildet werden muss, ist das Verständnis, die Einsicht, dass Andere leben zu lassen, ein wirklich sinnvoller Akt ist, auch wenn dies zu schreiben und dabei zu betonen, das dies gerade keine Allgemeingültigkeit beanspruchen kann, völlig absurd erscheint.

So will ich also, gerade weil der Mord nicht ausgeklammert werden kann, ihn *bannen*. D.h., seine Zeitlichkeit als ungleichzeitige Gleichzeitigkeit des Weltuntergangs in seiner ganzen Schrecklichkeit im Blick haben, um genau dadurch eine Zeitspanne zu schaffen, die frei von ihm ist. Der Bannspruch über den Mord wäre dann das Eingeständnis, dass der Mord wohl nicht völlig beendet werden kann, da er schon passiert ist und qua seiner Zeitlichkeit deshalb die Welt schon hat untergehen lassen. Gleichzeitig bedeutet es, den Mord auszusetzen, woraus die Möglichkeit erwachsen würde, in den Trümmern der untergegangenen Welt durch die Verbannung des Mordes eine andere zu errichten, zumindest für eine Zeit.

Damit bin ich auch der Ansicht, dass den Mord zu bannen eine erste gemeinsame Aktion sein kann und vielleicht sogar sein muss, wenn Gruppen, Individuen, Parteien oder sogar Staaten sich zusammenschließen, um Diskriminierungen zu bekämpfen. Natürlich geht es beim Kampf gegen Diskriminierungen nicht nur darum, am Leben gelassen zu werden, sondern ebenfalls um den Kampf gegen strukturelle Ungerechtigkeiten und alltägliche An-

feindungen, doch könnte es eine erste Gemeinsamkeit sein, wenn sich neue Bündnisse diskriminierungsübergreifend intersektional bilden oder ihre Bildung hervorzurufen, wenn das Bannen des Mordes der Anderen ein gemeinsames Anliegen wäre und es sich als solches immer wieder bewusst gemacht würde. Denn dieser Bann in seiner Wiederholung des absoluten Neins zum Mord an Anderen ist die Bildung, die gegen den Mord steht, selbst.

Eine andere Welt; eine Welt für Andere

Nachdem ich nun über den Untergang geschrieben habe, möchte ich die Chance nutzen, kurz über eine mich ansprechende andere Welt zu schreiben, eine Welt für und durch Andere. Dazu komme ich zurück zu Christa Wolfs *Kein Ort. Nirgends*, einem Text, den ich schon zu Beginn dieses Essays kurz zitiert habe. Denn nun ist es Zeit, das Versprechen aus der ersten Fußnote wieder aufzugreifen und einzulösen. Hier folgen nun die Gedanken, die Wolf ihre fiktive Karoline von Günderrode, »die Günderrode«, wie sie die das Bestehende hinterfragende Künstlerin nennt, in einem Absatz noch weit zu Beginn ihres Textes denken lässt:

Was für eine vorzügliche Einrichtung, daß die Gedanken nicht als sichtbare Schrift über unsre Stirnen laufe! Leicht würde jedes Beisammensein, selbst ein harmloses wie dieses, zum Mördertreffen. Oder wir lernten es, uns über uns selbst zu erheben, ohne Haß in die Zerrspiegel zu blicken, welche die anderen uns sind. Und ohne Trieb, die Spiegel zu zerschlagen. Dazu aber, sie weiß es ja, sind wir nicht gemacht.¹⁷

Das im letzten Satz vorkommende Zurückweichen vor der progressiven Idee in Form einer naturalisierenden Kommentierung der Gedanken wird gleich noch mein Thema sein, zunächst möchte ich aber auf das schauen, was vor dem Kommentar liegt; eine Welt, die *anders* aufgebaut ist.

Der Fokus liegt also auf einer Welt, in der die Trümmer *anders* zusammengesetzt sind und wir nicht mehr dort, wo Menschen offen ihre Andersartigkeit darstellen, ein *Mördertreffen* zu erwarten haben, wir nicht mehr *immer schon* und *immer wieder* den Untergang der Welt zelebrieren. Wäre das nicht eine andere Welt, in der zu leben ebenso wie sie für Andere aufzubauen wünschenswert wäre? Sie wäre nicht perfekt, aber sie käme nahe an das, was Bataille im Folgenden schreibt: »Eine Welt, in der große Schmerzen viele Einzelmenschen heimsuchen würden, wo aber alle einverstanden daran

17 Wolf: *Kein Ort. Nirgends*, S. 13.

arbeiten, ihn zu lindern, wäre beruhigend.«¹⁸ Es geht mir also um eine Welt zusammen mit, durch und für Andere; eine Welt, in der Schmerz nicht vergangen ist, aber ohne Mord, ohne den vollständigen Verlust von Bedeutung, der sich immer dann zeigt, wenn ein Mensch nichts gilt.

Und bevor Sie mich jetzt auffordern, doch endlich zu begründen, wie ich mir vorstelle, diese Welt aufbauen zu können, möchte ich die Frage umkehren, da – und so komme ich, wie angesprochen, auf die Kommentierung des Absatzes, im Text von Wolf selbst zurück – Sie offensichtlich der Annahme folgen, dass wir »[d]azu aber, sie [die Günderrode, P.H.] weiß es ja, nicht gemacht [sind]«.¹⁹ Woher wissen Sie, dass wir nicht fähig sind, eine andere Welt aus den unzähligen ungleichzeitig gleichzeitig untergegangenen aufzubauen? Was verbürgt Ihnen das Recht, allen, die schon seit wer weiß wie langer Zeit beständig Räume erschaffen, in denen diese andere Welt sich zeigt, immer nur zu erwidern, dass der Mensch nicht so sei?

Gewiss, ich stimme der Aussage von Bataille zu, dass »[wir] nicht menschlich sein [können], ohne in uns die Fähigkeit zum Schmerz, auch die zur Gemeinheit wahrgenommen zu haben.«²⁰ Aber das heißt ja nicht, eine Pflicht, eine Notwendigkeit oder auch nur eine Unumgänglichkeit des Mordes denken zu müssen. Es heißt, dass sich genauer angesehen werden muss, wie mit Schmerz, der niemals ausbleiben wird, und mit unserer Fähigkeit zur Gemeinheit, die abzulegen auch die Reaktion auf Unrecht suspendieren könnte, welches wohl weiterhin geschehen wird, umgegangen werden kann, ohne dabei Mord geschehen zu lassen oder aktiv zu begehen.

Die Diskussion über eine andere Welt aus den Trümmern der *immer schon* und *immer wieder* durch Mord untergegangenen wollte ich hier fortschreiben, denn ich habe sie nicht begonnen; und gerne mit Anderen weiterführen, denn ich kann sie nicht beenden.

18 Bataille: »Reflexionen über Opfer und Henker«, S. 16.

19 Wolf: *Kein Ort. Nirgends*, S. 13.

20 Bataille: »Reflexionen über Opfer und Henker«, S. 17.

Dieser Text mag also identifiziert werden als das Totschlagargument schlechthin und dies sei ihm gegönnt, denn der Text verlangt von allen, die gegen eine Welt ohne Mord argumentieren, dass sie reinen Tisch machen und ihr Weltbild offenbaren.

In den Tag. Der Schein der Grazie und die Menschenwürde

Als die Fotografin die Kamera sinken lässt, sehe ich ihr Gesicht – es ist Vickie. Immer noch bei uns. Ich sehe mich nach Raisa um, kann sie aber nirgends entdecken. Stattdessen höre ich die Stimme meiner Mutter, die mir ins Ohr singt: »Es togt shoyrn, vakht oyf – Der Tag bricht an, wach auf, öffne die Augen und erkenne deine eigene Kraft!«

Ich öffne die Augen. Ich habe viele Jahre lang geschlafen. Jetzt bin ich wach.

Wie eine Amsel, die vor Sonnenaufgang gurr, habe ich die Liedfetzen aus meinem Leben zu meinem eigenen Lied zusammengefügt. Ich höre Schritte auf dem Gang, die näher kommen. Die Zellentür geht auf. »Raa-bie-no-witz«, rufen die Bullen meinen Namen aus, verspotten mich.

›Maxine Rabinowitz.«

Leslie Feinberg: *Drag King Träume*, Berlin: Querverlag 2008, S. 323.

Durchscheinend

Es wird nun Tag werden! Die Bewegung, die in den Texten bisher auf verschiedene Weise nach- und vorgezeichnet wurde, möchte ich in diesem Text nun noch ausweiten. Weiten über eine *kommende Demokratie* und *das Bannen des Mordes* hinaus. Und zwar durch den Schein der Grazie. Die Grazie ist das Erleben des wiedererstarkten Weltvertrauens und bedeutet damit, das Erleben eines hegemonialen Wandels. Diese Benennung bedeutet, sich wieder einem Begriff zuzuwenden, der möglicherweise leer oder bedeutungslos erscheint, weil trotz dessen, dass er beispielsweise im Grundgesetz der Bundesrepublik Deutschland steht, er dort nicht für einen Wandel, für einen beständig neuen Widerstand gegen Diskriminierung sorgt: Es ist der der Menschenwürde.

Die mögliche Leere dieses Begriffs ist aber nichts, was uns vor ihm zurückschrecken lassen sollte, sondern etwas, nach dem ge- und das befragt werden muss: Wie kann es sein, dass dieser so sinnvoll anmutende Begriff zur Politphrase geronnen ist, die immer dann angeführt wird, wenn akzeptiert wird, dass etwas schlimm war, aber an den Umständen, die es hervorgerufen haben, nichts geändert werden wird? Nun, wie etwas zur Politphrase wird, soll nicht Teil dieses Essays sein, da es fast schon zu offensichtlich anmutet: Ist ein Begriff positiv besetzt und so allgemein, dass er fast immer ins Feld geführt werden kann, wenn etwas passiert, dann ist es leicht ihn für die eigene Agenda, das eigene Image oder sonstige rein auf Machterhalt oder -gewinn gerichtete Aktionen zu verwenden. Dabei verstärkt sich dann das Allgemeine an ihm und der konkrete Bezug verschwindet. Dann ist Menschenwürde oder deren Verlust zu beklagen nicht mehr mehr als zu sagen: »Das hätte nicht passieren dürfen.« Folgt danach kein Plan, keine Vorbereitung, wie versucht werden soll, es auszuschließen und darauf einzugehen, welche Situationen und sozialen Strukturen dieses etwas, das zum Verlust der Menschenwürde geführt hat, zu verändern, dann folgt daraus nichts. Und genau dieses perpetuierte Nichts an Folgen ist es, das den Begriff der Menschenwürde gerade so leer erscheinen lässt.

Neben dem Grund für Verdruss, wenn wieder einmal die Würde des Menschen als unantastbar benannt wird, nur um sie darauffolgend direkt wieder einem Teil der Menschen zu verwehren, liegt in dieser Beschreibung auch ein Anfang. Dieser Anfang könnte, nimmt man ihn auf, zu einer Wiederholung und damit zu einer Wiederaufführung des politisch kämpferischen Charakters der Menschenwürde reichen. Man findet diesen Anfang, wenn man sich vor Augen hält, dass das, was den Begriff auszumachen scheint, auch das ist, was ihm die größte Stolperfalle stellt: seine Allgemeinheit, sein Anspruch, universell zu sein. Denn wenn es um Menschenwürde geht, dann geht es um die Würde jeder einzelnen Person auf dieser Welt und um das, was ihr nicht abgesprochen werden sollte, was ihr nicht geraubt werden dürfte, wäre die Welt eine füreinander.

Das Universelle der Menschenwürde kann also kein rein deskriptiver Aspekt sein, der uns zugesprochen ist, als angeborene Eigenschaft, intrinsischer Wert der Menschen oder Sonstiges. Deskriptiv ist an der Würde der Menschen nur die Möglichkeit, performativ erhalten und erzeugt zu werden. Dazu kommt aber noch ein normativer, ein notwendig normativer Aspekt – nämlich der, dass die Würde den Menschen zusteht. Es geht also darum, dass sie etwas sein muss, was jede*r als Teil des eigenen Erlebens erfahren können sollte. Oder, angelehnt an Überlegungen von Jean Améry, die im Folgenden noch ausgeführt werden: Es steht uns *allen* zu, Vertrauen in die Welt und die Anderen zu haben, zu erleben, dass Anderen die Unversehrtheit unserer Körper und unserer Leben ein Anliegen ist, wie es Anderen zu steht, dies durch uns zu erleben.

Diese beiden Aspekte des Begriffs, den Deskriptiven und den Normativen, kurz zu nennen, ist die Wiederholung schon bestehender Überlegungen zu diesem Begriff, eine Wiederholung, bei welcher der Aspekt der Performativität schon benannt wurde. Sie ist nämlich die Verbindung dieser beiden Sphären. Es kann beschrieben werden, dass Menschen eine Würde, ein Vertrauen in die Welt zugesprochen werden kann, weil dieses Vertrauen erzeugt werden kann, indem man sich *gegenseitig* im jeweiligen Verhalten zeigt, dass das Leben, wie die Anderen es führen, einer*m ein Anliegen ist, das bewahrt werden soll. Wobei sich die Art, das Leben zu führen, wohl

für alle, die die jeweils andere Art und Weise als bewahrenswert betrachten, verändert. Dabei verliert sich nun etwas des universellen Glanzes des Begriffs, da dieses Vertrauen nur in Gegen- bzw. Wechselseitigkeit erscheinen kann. So ist dieser Begriff universell für diejenigen, die an der Wechselseitigkeit teilhaben, nicht aber für jene, die die Wechselseitigkeit und damit die Veränderung ablehnen. Diejenigen, die bei Anderen nur die eigene Art und Weise zu leben akzeptieren wollen und damit das Vertrauen ausschließen, das man ineinander haben könnte, schließen sich selbst aus dem Bild der Menschenwürde aus, indem sie Andere ausschließen.

Das Universelle der Menschenwürde ist also dasjenige, was als Anspruch in den konkreten Verhaltensweisen der Menschen durchscheint, die sich für das Wiedererstarken des Weltvertrauens einsetzen, nicht indem sie darüber sprechen, dass die Würde verlorengegangen sei, sondern indem sie sich eben immer wieder dafür einsetzen, den Anspruch darauf durchzusetzen.

Dies geschieht nun nicht, was wirklich deutlich geworden sein sollte, einmalig, sondern durch eine wiederholt wiederholte Anstrengung, die eine Bewegung anzeigt, die, betrachtet man unsere momentane Situation 2021/22, aus der Nacht in den Tag zu treten versucht. Was heißt, dass es hier um nichts weniger als das Proben der Veränderung geht, um das Proben des Wiedererstarkens des Vertrauens in die Welt, bis es sich tatsächlich in einem Moment, in einem Protest, nach dem Lesen eines Textes, dem Erkämpfen der Rechte, dem Widerstand gegen Unterdrückung auf der Straße, im Parlament oder anderen Institutionen, nach einem gewonnenen Arbeitskampf, meinem Bim-Fahren¹ in Netzstrumpfhose, hochhackigen Schuhen, Ohrringen und mit Lippenstift für einen Moment wieder einstellt. All das stört offensichtlich einige Menschen, aber es muss nicht zu Gewalt führen. Bei einigen zeigt es im Gegenteil wohlwollende Blicke. Dazu kommt, dass bei diesen Taten erlebt werden kann, dass die eigene Art zu leben, überhaupt leben zu können, dass dasjenige, wofür man kämpft, erreicht ist, zumindest erreichbar erscheint, wenn vielleicht auch erst morgen.

1 Bim heißt die Wiener Straßenbahn.

Dieses Proben der Aufstände – es sollte benannt sein, als das, was es ist – ist ein beständiger, kräfteaubender Akt der Wiederholung, nicht nur von manchen Personen, nicht nur innerhalb eines Menschenlebens, manches Mal über Generationen hinweg, bis auch nur ein Akt in dieser Reihe zu dem Erleben gereicht, das mir hier vorschwebt: das Erleben der Grazie, der Schönheit oder Anmut bei gleichzeitiger Kraftanstrengung – enormer Kraftanstrengung –, das zum Wiedererstarken des Weltvertrauens, zur Darstellung der Menschenwürde sich ereifert, die bestehende Hegemonie sich wandeln lässt.

Die Grazie, die Grazilität oder eben der grazile Akt legt sich hinein in die Wiederholung. Oder eher: zwingt sich in seiner kraftvollen Schönheit aus der Ausgefallenheit der Nacht in den Tag. Soll heißen, was bis zur Grazilität geschult, in eleganter, weil kraftvoller Angemessenheit sich immer und immer und immer wieder und wieder durch die Nacht bewegt, sich auch in den Tag tragen kann. Dabei ist die Wiederholung nicht ein-, sondern zweifach. Zum einen ist es diejenige, die zur Grazie führt – also Schulung, Übung, Probe, Scheitern, Geschlagenwerden, aber sich niemals ergeben, immer wieder aufgreifen dessen, worum es gehen muss, bis das Aufgreifen selbst völlig angemessen, unüberwindlich richtig und würdevoll wirkt.

Zum anderen ist von der Wiederholung die Rede, die sich Alltag nennt. In sie will die Wiederholung des geprobt Aufstandes vordringen, sie aus der gewohnten Bahn werfen und ihr eine andere geben. Nur dass es wohl nicht ein Aufstand ist, über dessen Probe ich an dieser Stelle schreibe, sondern es sind viele, eine nicht zu unterschätzende Menge, die Intersektionen bilden, die unauflöslich zusammenhängen und jeweils in ihrer Andersheit in die Wiederholung, den Kontext drängen, selbst Kontext, selbst Alltag werden wollen. Den Raum, den diese Pluralität für Uneinigkeiten, Spannungen und Auseinandersetzungen bietet, will ich nicht verheimlichen, ihn nicht verdecken, sondern ihn in seiner agonistischen Form willkommen heißen. In einer Form also, in der Feind*in nur ist, wer selbst aus der Pluralität heraustritt, durch Motive wie die alleinige Demonstration des Richtigen, des einzig lebhaften Weges, der fana-

tisch und extremistisch behauptet wird, selbst im Angesicht einer unüberschaubaren Pluralität von Lebensweisen.

Warum Grazie? Wegen des Kontextes! Es wirkt in der Assoziation vielleicht zu feminin, zu anmutig, zu schön, um kraftvoll verändernd zu sein, ja, eben zu grazil, um für ein starkes politisches Erleben zu stehen: zu gespielt, zu leicht, zu flatterhaft. Doch die Assoziation einer ästhetischen Qualität des Erlebens einer Situation so abzuwerten, ist selbst ein Erbe maskulinistischer Vorstellungen von Politik, in denen etwas umfänglich Erlebtes, das sich nicht auf reine Zweckrationalität beschränkt, immer als gefährlich, weil wohl eben aufständisch, angesehen wird. Wer weiterhin nach seiner Funktion fragt, fragt vielleicht danach, was man mit der Grazie, der Grazilität, was man damit besser bestimmen kann als mit vorhandenen Begriffen wie *faktischer Zustimmung*. Wo überschreitet die Grazie dies? Wo geht sie über vorhandene Beschreibungen hinaus? Der*in muss ich antworten, der reinen Sachlichkeit, dem Dass nach, vielleicht gar nicht. Doch ich behaupte, wenn dieser Begriff weitergeht, wenn er etwas verständlicher erklärt oder andere Ansprüche erfüllt, dass dies der Fall ist, weil das Graze, die Grazie anders ist als erwartet: stärker, geduldig, über Jahre, wenn nicht Generationen hinweg geprobt, bis sie endlich ihren Zeitpunkt geschaffen hat und deshalb genau das Richtige zur richtigen Zeit am richtigen Ort ist, um zu erleben, wie das Vertrauen in die Welt, in die Zugewandtheit der Anderen zu- und füreinander, durch ihren Akt, die Menschenwürde selbst, wiedererstarkt. Von der Grazie in der Beschreibung zu sprechen, heißt also, einem Erleben Raum geben, das es geben kann, das es geben muss. Damit steht sie wie die Menschenwürde selbst zwischen Deskription und Normativität, bildet bei der Beschreibung eine Passung mit ihr und muss doch selbst erst gebildet werden: Auf dass wir Grazilität erleben.

Menschenwürde?

Nach dieser emphatischen, vielleicht gegen Ende zu pathetischen Einleitung für diesen Essay komme ich nun erneut von dem Gewünschten ab, frage in einer durch das Erleben Jean Améry geleiteten Dekonstruktion nochmals nach dem Begriff der Menschenwürde, seinem Verlust, seinem Dasein als leere Phrase und seinem möglicherweise anderen, weil wirksamen Gesicht.

Améry schrieb *Jenseits von Schuld und Sühne*, oder vielmehr arbeitete an den darin versammelten Essays seit 1964, dem Jahr des ersten Auschwitzprozesses in Frankreich, bis diese Arbeit 1977 mit der Veröffentlichung einer Neuauflage und eines neuen Vorwortes endete. In diesem Vorwort spricht er direkt im ersten Satz davon, dass die Jahre, die zwischen dem Arbeiten an diesem Buch vergangen, keine guten waren.² Der Grund ist so einfach und doch so unverständlich, wie er erschreckend ist. Und er gilt heute, 2021, leider weiterhin, weswegen es mir neben dem Inhaltlichen ein politisches Anliegen ist, seine Worte zu wiederholen – auch wenn ich mir damit vielleicht zu viel herausnehme, da er es nicht mehr gut oder schlecht heißen kann. Der Grund ist also, dass »[k]eck ein altneuer Antisemitismus wieder sein widriges Haupt [erhebt], ohne daß er Empörung hervorriefe«.

An dieser Stelle muss ich seinen Text erweitern, denn dies gilt nicht nur für Deutschland, sondern für die überwältigende Anzahl der Länder Europas, aber auch für die Staaten der USA, die Türkei und so viele andere Länder. Und er kommt nicht allein. Der Antisemitismus verbindet sich mit Frauenfeindlichkeit, mit Feindlichkeit gegen LGBTQIA*-Personen, mit klerikalem Fanatismus, mit Antiziganismus und Rassismus, so wie er es schon oft getan hat, um der Alterität und dem Pluralismus den Kampf bis auf den Tod anzusagen und zu beginnen.

Also ist es nicht unverständlich, eher völlig einsichtig, dass Améry davon spricht, dass er die Würde, die Menschenwürde, zuerst in einem Essay abtut, nicht weil er sich von ihr abwendet, sondern weil er nicht weiß, wie er mit ihr umgehen, was sie darstellen soll. Umso

2 Vgl. Jean Améry: *Jenseits von Schuld und Sühne*, S. 7.

erstaunlicher ist es dann, dass er sie aber im abschließenden Essay seines Buches wieder aufnimmt.³ Ihr – und das sei vorweggegriffen – eine grazile, geradezu anmutig schöne und kraftvolle Gestalt gibt: das Zurückschlagen.

Den Verlust erleben, wie er es getan hat, kann nicht annähernd dadurch eingefangen werden, wenn man ihn, wie ich es mache, nachschreibt. Doch es ist nun nach dem Freitod Améry's, der zum Zeitpunkt meines Schreibens 43 Jahre zurück liegt, nicht mehr möglich, dass er selbst diese Abwendung und ihre Aktualität genauso wie ihr Wiedererstarken im Zurückschlagen neu auflegt und noch einmal seine beständig den Antisemitismus bekämpfende Stimme erhebt.

Seinen Verlust bestimmt er im Schreiben über das Erleben der Tortur: Hier kann ich nur ihn selbst für eine längere Passage sprechen lassen. Denn, wenn es um die Erfahrung geht, die er in der Festung Breendonk gemacht hat,

[v]on dort drang kein Schrei nach Außen.⁴

Dann bleibt nur, ihn, seine Sprache, zu lesen:

Dort geschah es mir: die Tortur.

Wenn man von der Tortur spricht, muss man sich hüten, den Mund zu voll zu nehmen. Was mir in dem unsäglichen Gewölbe in Breendonk zugefügt wurde, war bei weitem nicht die schlimmste Form der Folter. Mir hat man keine glühenden Nadeln unter die Fingernägel getrieben, noch hat man auf meiner nackten Brust brennende Zigarren ausgedrückt. Nur stieß mir dort zu, wovon ich später noch werde erzählen müssen; es war vergleichsweise gutartig, und es hat auch an meinem Körper keine auffälligen Narben zurückgelassen. Und doch wage ich, zweiundzwanzig Jahre nachdem es geschah, auf Grund einer Erfahrung, die das ganze Maß des Möglichen keineswegs auslotete, die Behauptung: Die

3 Vgl. ebd. S. 17.

4 Ebd. S. 53

Tortur ist das fürchterlichste Ereignis, das ein Mensch in sich bewahren kann.⁵

Welche Kraft liegt in diesen Worten. Améry schafft es innerhalb dieser Zeile Allgemeinheit und Singularität eines Ereignisses zu verknüpfen. Geht es um das, was ihm widerfahren ist, so stellt er es als eine unter anderen dar, als Tortur in Relation zu den verschiedenen Ausgestaltungen anderer Torturen. Er bleibt aber nicht an diesem Punkt stehen, sondern sieht von dort die Allgemeinheit der Tortur, als das Fürchterlichste, »was ein Mensch in sich bewahren kann.«⁶ So gelingt ihm eine vermittelte Darstellung von eigenem Erleben und der strukturellen Bedeutung, die dieses hat. In seinem Text schreitet er folgendermaßen voran:

Es wird aber dergleichen [die Tortur, P.H.] in sehr vielen Menschen aufgehoben, und das Fürchterliche hat keinen Anspruch auf Einzigartigkeit. Man hat in den meisten Ländern des Westens die Folter zu Ende des achtzehnten Jahrhunderts als Institution und Methode abgeschafft. Und dennoch haben heute, zwei Jahrhunderte danach, noch Männer und Frauen von erlittener Tortur zu erzählen, niemand weiß, wieviele.⁷

Die Tortur und die Vielheit der Möglichkeiten ihrer Gestalt in dunklen Kellern, staubigen Höfen, hinter hohen Mauern, entlegenen Weiten oder eben direkt um die Ecke des Wohnhauses im Polizeirevier vertreiben vehement den Gedanken daran, dass es etwas bedeutet, einen vor etwas bewahrt, dass man Mensch ist. Das Faktum, Mensch zu sein, verbürgt keinen Respekt, keine Sicherheit, keine Unversehrtheit. Im Gegenteil verbürgt es unter gerade bestehenden sozialen Strukturen eher, dass man in einer bestimmten Form in Gefahr gerät, der Tortur anheimzufallen, wenn man nicht zu denen zählt, die dem Dass des Menschseins zumeist ihre Gestalt geben, nämlich: weiß, männlich, bürgerlich, christlich oder agnostisch und heterosexuell zu sein. Natürlich

5 Ebd.

6 Ebd.

7 Ebd.

gibt es noch andere Formen, andere Arten und Weisen, Mensch zu sein, wie man explizit Mensch sein soll, wodurch zumeist nur eine partielle Gruppe benannt wird, wobei dann sogar weiß, männlich, bürgerlich, christlich, heterosexuell zu sein bedeuten kann, dass man durch die Möglichkeit der Tortur gefährdet sein könnte.

Wegen dieser strukturellen Unsicherheit über das Menschsein auf eine bestimmte Art und Weise das Andere ausschließen, abschaffen, durch Folter austreiben zu wollen, hat dieser Abschnitt von Améry immer noch nichts an Relevanz eingebüßt. Seine allgemeineren Aussagen zur Tortur, vor allem dazu, dass es nichts Schlimmeres gebe, was man anderen Menschen in den Körper einschreiben könne, und dass die Zahl derer, die immer noch von ihr zu erzählen haben, immer noch zu hoch sind, stellen weiterhin Beschreibungen der Wirklichkeit dar.

Ich möchte noch darauf hinweisen, dass ich im Text vor diesem hier nicht deshalb über das Bannen des Mordes und über die darin liegende Grundlage für gemeinsame Akte gegen Unterdrückung und Gewalt geschrieben habe, um beim Beenden des Mordens stehen zu bleiben. Nein. Es ist ein erster Schritt in eine Welt, die sich wie ein Wunsch darbietet, in dem der Bannspruch über den Mord auch die Idee, die durch ihn verkörpert wird, bannt. Wodurch verhindert wäre, dass der Andersartigkeit, der Alterität der Raum genommen würde. Damit die Menschenverachtung selbst ihres Raumes beraubt wird, um den Raum durch Alterität und Pluralität anders zu gestalten, den Raum der Menschenwürde auszuweiten.

Vorerst aber genug von diesem Wunsch und weiter im Text mit Améry und dessen scharfem Blick auf jene alltäglichen Personen, die zu Täter*innen werden:

Aber dann eröffnete sich fast verblüffend die Einsicht, daß die Kerle nicht nur Ledermäntel und Pistolen haben, sondern auch Gesichter: keine ›Gestapogesichter‹ mit verdrehten Nasen, hypertrophierten Kinnpartien, Pocken. Oder Messerstichnarben, wie sie im Buche stehen könnten. Vielmehr: Gesichter wie irgendwer. Dutzendgesichter. [...]

›Wenn du sprichst‹, sagten die Männer mit den Dutzendgesichtern zu mir, ›dann kommst du ins Gefängnis der Feldpoli-

zei. Gestehst du nicht, dann geht's nach Breendonk, und was das heißt, weißt du. Ich wusste und wusste nicht. Jedenfalls verhielt ich mich annähernd wie der Mann, der eine Zeitung kauft, und redete wie vorgesehen. Sehr gerne würde ich dem mir durchaus bekannten Breendonk entgehen und aussagen, was man von mir zu hören wünschte. Nur leider sei mir nichts oder fast nichts bekannt. Komplizen? Von denen könnte ich nur die Decknamen nennen. Schlupfwinkel? Aber in die wäre man ja nur nachts geführt worden, und die genauen Adressen habe man uns niemals anvertraut. Das aber war den Männern ein allzu geläufiges Geschwätz, auf das einzugehen sich nicht lohnte. Sie lachten verächtlich. Und plötzlich fühlte ich – *den ersten Schlag*.⁸

Die Dutzendgesichter, wie Améry sie verächtlich nennt, die Gesichter derer, die allen gehören könnten, nichts von Grund auf Böses in sich trugen, diese Gesichter antworteten auf seine Beteuerungen, seine Aussagen, die, ob wahr oder gelogen, denselben Horizont gezeitigt hätten, diese Gesichter antworteten mit dem ersten und wohl auch den folgenden Schlägen. Damit beendete ihre Gewalt das, was man irgendwie noch ein Gespräch hätte nennen können und gaben der Tortur ihren Tribut: den anderen Körper.

Damit aber nicht genug, als ob dies nicht schon reichen würde, sich eine Universalität der Menschenwürde als Irrsinn vorzustellen zu müssen, scheint Améry durch sein eigenes Erleben gezwungen, die Tortur, ihre existenzielle Bedeutung zum gesellschaftlichen Rahmen hin weiterzudenken, damit er das Erlebte auch nur irgendwie heranreicht. Denn nicht nur die Schläge sind es, die die Tortur zur Tortur werden lassen, sondern auch ihr Kontext, die scheinbare Teilnahmslosigkeit und das Desinteresse der Anderen, die weder gewalttätiger Teil noch erleidender Körper der Tortur sind und die Abgeschiedenheit und Unverfügbarkeit der Anderen, die diese Aktionen der Grausamkeit verdammten, sie – aus persönlichem Anlass oder einem Gerechtigkeitssinn heraus, spielt keine Rolle – zu stoppen wünschen, aber keinen Zugang, keinen Einlass in diese Situation erhalten. Davon handelt der nächste Part Amérys:

8 Ebd. 57ff.

Die Öffentlichkeit zeigt sich zumeist nicht zimperlich, wenn ihr dann und wann dergleichen Vorgänge in Polizeikommissariaten publizistisch enthüllt werden. Äußerstenfalls gibt es einmal eine Interpellation irgendeines linksgerichteten Abgeordneten im Parlament. Aber dann verlaufen die Geschichten im Sand; ich habe noch niemals gehört, daß ein prügelnder Polizeibeamter von seinen vorgesetzten Stellen nicht energisch gedeckt worden wäre. Bewirken also die simplen Schläge, die ja in der Tat ganz inkomensurabel sind mit der eigentlichen Tortur, fast nie weittragende Echwellen im Publikum, so sind sie doch für den, der sie erleidet, tief markierende Erlebnisse, um nicht die großen Worte jetzt schon zu verausgaben und klar zu sagen: Ungeheuerlichkeiten. Der erste Schlag bringt dem Inhaftierten zu Bewusstsein, daß er *hilfflos* ist – und damit enthält er alles Spätere schon im Keime. Folter und Tod in der Zelle, wovon man gewußt haben mag, ohne daß freilich solches Wissen Lebensfarbe besessen hätte, werden beim ersten Schlag als reale Möglichkeiten, ja als Gewissheiten vorgespürt. Man darf mich mit der Faust ins Gesicht schlagen, fühlt in dumpfem Staunen das Opfer und schließt in ebenso dumpfer Gewißheit: Man wird mit mir anstellen, was man will. Draußen weiß niemand davon, und keiner steht für mich ein. Wer zu Hilfe eilen möchte [...], hier gelangt er nicht herein.⁹

In der Tortur steht man allein. Es gibt kein Gegenüber. Niemanden an die**n* sich gewendet werden kann. Alle Antwort des geschundenen Körpers verhallen ungehört im Nichts der Gewalt, für die sie erzwungen werden. Erzwungen an einem Ort, abgeschieden und doch vor aller Augen. Denn die Aktion selbst, das Verschwindenlassen eines Menschen bleibt nie gänzlich unbemerkt, bleibt nur dann unangeprangert, wenn die, die sich erheben könnten, es nicht tun. Und – darin liegt die Ausweglosigkeit, der die Tortur erlebenden Person – je länger die Tortur dauert, desto klarer scheint zu werden, dass auch niemand sie verhindern kann, selbst, wenn es jemand wollte. Denn mit welchem Begehren sollten sich diejenigen Einlass verschaffen, die die Tortur beenden wollen, was gäbe es zu

9 Ebd. 60f.

sagen? Im Namen der Menschenwürde haltet ein? Dieser Satz würde wohl an taube Ohren branden, wird er nicht als ohrenbetäubendes Stürmen, als Flut gegen die Gehilfen der Tortur geworfen, egal wo sie sich befinden und damit eine Öffentlichkeit geschaffen, in der die Tortur nicht mehr sein kann. Doch wie an diesen Punkt gelangen? Denn er ist nicht erreicht.

Dazu möchte ich wieder Améry sprechen lassen, da seine Worte zum Ausdruck kommen lassen, welche Irrungen und Wirrungen sich bei der Anrufung der Menschenwürde zeigen:

Es ist nur wenig ausgesagt, wenn irgendein Ungeprügelter die ethisch-pathetische Feststellung trifft, daß mit dem ersten Schlag der Inhaftierte seine Menschenwürde verliere. Ich muß gestehen, daß ich nicht genau weiß, was das ist: die Menschenwürde. Der eine glaubt, sie zu verlieren, wenn er in Verhältnisse gerät, unter denen es ihm unmöglich wird, täglich ein Bad zu nehmen. Ein anderer meint, er gehe ihrer verlustig, wenn er vor einer Behörde eine andere als seine Muttersprache sprechen muß. Hier ist die Menschenwürde an einen bestimmten physischen Komfort gebunden, dort an freie Meinungsäußerung, in einem noch weiteren Fall vielleicht an die Zugänglichkeit gleichgeschlechtlicher erotischer Partner. Ich weiß also nicht, ob die Menschenwürde verliert, wer von Polizeileuten geprügelt wird. Doch ich bin sicher, daß er schon mit dem ersten Schlag, der auf ihn niedergeht, etwas einbüßt, was wir vielleicht vorläufig das *Weltvertrauen* nennen wollen. [Das heißt, P.H.] die Gewissheit, daß der andere auf Grund von geschriebenen oder ungeschriebenen Sozialkontrakten mich schont, genauer gesagt, daß er meinen physischen und damit auch meinen metaphysischen Bestand respektiert. Die Grenzen meines Körpers sind die Grenzen meines Ichs. Die Hautoberfläche schließt mich ab gegen die fremde Welt: auf ihr darf ich, wenn ich Vertrauen haben soll, nur zu spüren bekommen, was ich *will*.¹⁰

Diese allzu menschliche Forderung nach Unversehrtheit, stärker noch, nach einem Vertrauen darauf, dass ich nicht die einzige Per-

10 Ebd. S. 61f.

son bin, die meine Unversehrtheit kümmert und sie bewahrt, diese Forderung erscheint nach dem Lesen der Worte Améry's wie eine Absurdität, die zu erreichen nicht erhofft werden kann; nicht unter den fortbestehenden Strukturen der Menschenverachtung: »Mit dem ersten Schlag der Polizeifaust aber, gegen den es keine Wehr geben kann und den keine helfende Hand parieren wird, endigt ein Teil unseres Lebens und ist niemals wieder zu erwecken.«¹¹

An dieser trostlosen Stelle kommt es also vor, das Weltvertrauen, von dem schon auf den ersten Seiten dieses Essays die Rede war. Das Weltvertrauen richtet sich insofern an die Welt, als es ein Vertrauen in den Umgang miteinander ist. Es ist als Erleben wesentlich spezifischer, als es der Begriff Menschenwürde fasst; zumindest, wenn man Würde mit ihrer Erlebbarkeit nicht direkt in Verbindung bringt. Spezifischer oder konkreter ist das Weltvertrauen, weil es direkt am Verhalten der Anderen hängt, daran, uns und unseren Körpern nur zuzumuten, was gewollt ist, was gewollt sein kann – also kein Schlag beim Verhör auf dem Polizeirevier, keine heiße Zigarre auf der Haut währenddessen, und auch keine sexualisierten Übergriffe, schon gar keine Vergewaltigung.¹² All das sind Torturen, die nicht nur den Körper treffen, sondern in ihn eine Abgeschiedenheit durch totale Auslieferung einschreiben. Es bedeu-

11 Ebd. S. 63.

12 Um auf die Gräueltaten der letzten beiden Punkte noch expliziter zuzusprechen zu kommen, sei, um nur zwei Texte zu nennen, auf das 2016 bei Nautilus in Hamburg erschienene Buch *Vergewaltigung. Aspekte eines Verbrechens* von Mithu M. Sanyal und ein Kapitel aus Virginie Despentes *King Kong Theorie* mit dem Namen *Impossible de violer cette femme pleine de vice* (auf Deutsch, worauf auch die Übersetzerin verweist, heißt dies: Diese lasterhafte Frau kann man gar nicht vergewaltigen) verwiesen. Ein eindrücklich erschreckender, denn wahrer Satz über den *Mythos Mann* aus diesem Kapitel ist folgender: »Der Mythos Mann muss so konstruiert werden, dass er seinem Wesen nach gefährlich, kriminell, unkontrollierbar ist [...] – als könnten die Männer sich nicht zurückhalten, als müssten sie sich irgendwo austoben. Das ist ein politisch gewollter Glaube, den man uns einreden will, kein natürlicher – triebhafter – Tatbestand.« (Virginie Despentes: *King Kong Theorie*, Köln: Kiepenheuer & Witsch 2018, S. 53.)

tet, eine*n von der Welt, was heißt, von den Anderen abzutrennen und den Weg zurück zu diesen, wenn er gelingt, nicht mehr sein zu lassen, was er war: die Gewissheit, unversehrt zu bleiben, weil – und darauf kommt es an – die Anderen dies verbürgen.

Wie an dieser Stelle noch an Menschenwürde zu denken ist, erschließt sich nicht direkt, es ist nicht einmal einsichtig, warum dieses Konzept wieder auf den Plan kommen sollte. Vielleicht, und das ist der Weg, den ich zu gehen gedenke, weil die Würde zurückzuerlangen, sie und damit sich selbst und das Vertrauen in die Welt wiedererstarren zu sehen, ein wirksames politisches Mittel, ein Rahmenwerk sein kann, das ein Erleben ermöglicht, das davor untergegangen erscheint. Damit wäre es dann keine Wiedergeburt des Weltvertrauens nach seinem Verlust, sondern maximal eben ein Wiedererstarren, ein Moment der Grazie, insofern als das Erleben des Wiedererstarkens, dieses Weltvertrauen in den Momenten, in denen die Hegemonie kippt, die politischen Akte genau das sind, was sie sein müssen, um dieses Vertrauen zurückzugeben, die spezifischen Formen von Unterdrückung, Unrecht oder Ausbeutung zu entkräften.

Dabei geht es, da es um Vertrauen geht, um ein Gefühl. Es geht um ein Gefühl, das bestimmt werden kann als das Erleben, Anderen nicht egal zu sein, eine Bedeutung in der eigenen Unversehrtheit zu haben, und das könnte vielleicht Würde genannt werden. Es ist dabei mehr als der Moment, in dieser oder jener Rolle anerkannt zu werden, mehr als vermittelt zu bekommen, dass die eigene Position von Wert ist. Vielmehr ist es das Gefühl, angenommen zu sein als die inkohärente Pluralität an Kontexten und Verbindungen, die wir je selbst sind. Oder anders ausgedrückt, wie wir es seit mehreren Texten nicht müde werden, zu wiederholen: Wir sind Andere und das nicht allein für uns selbst, sondern als Andere unter Anderen.

Mit seiner Frage: »Was ist Würde überhaupt?«¹³ komme ich nun ein abschließendes Mal in diesem Text zu einer längeren Passage von Jean Améry's Worten zurück:

13 Améry: *Jenseits von Schuld und Sühne*, S. 155.

Man kann es versuchen mit einer Umkehrung der weiter oben vollzogenen Identifizierung von Entwürdigung und Todesdrohung. Wenn ich recht überlegte, daß der Würdeentzug nichts anderes war als potenzieller Lebensentzug, dann müßte Würde das Recht auf Leben sein.¹⁴

Das ist sie also, die Würde: das Recht auf Leben, und zwar das durch die Sozialität verbürgte Recht auf Leben, zu dem dann auch ein Vertrauen gehören muss, dass dieses Recht tatsächlich besteht. Denn Améry schreibt nicht nur über eine subjektive Einstellung zur Welt, was aller Beschreibung der erlebten Gräuelpolitik die Zähne ziehen, sie von einem strukturell ermöglichten und fortgeführten System trennen würde. Nein, er bestimmt sich und sein Erleben der Tortur, im Rahmen der Öffentlichkeit, die es nicht interessiert und es somit ermöglicht, im Rahmen derjenigen, die es verhindern wollen, aber ohne Zugang, ohne eine überwältigende Menge an Anderen es nicht können, auch im Rahmen derjenigen, die die Gewalt verüben, und damit im Rahmen von Strukturen, die das Recht auf Leben für bestimmte Gruppen entzogen haben. Geht es im Umkehrschluss nun also um das Recht auf Leben, dann geht es um eine andere Gesellschaft, in der das Weltvertrauen wiedererstarkt, weil es von Anderen verbürgt werden kann.

Worauf es dabei ankommt, führt Améry wie folgt aus:

Auch habe ich am Ende wiedererlernt, was ich und meinesgleichen oft vergessen hatten und worauf es mehr ankam als auf moralische Widerstandskraft: zurückzuschlagen.

Ich sehe vor mir den Häftlingsvorarbeiter Juszek, einen polnischen Berufsverbrecher von schreckenerregender Rüstigkeit. Der schlug mich einmal in Auschwitz einer Bagatelle wegen ins Gesicht, so war er es gewohnt zu verfahren mit allen Juden, die seinem Kommando unterstanden. In diesem Augenblick, ich fühlte es mit durchdringender Schärfe, war es an mir, einen Schritt weiterzugehen in meinem langandauernden Berufungsprozeß gegen die Gesellschaft. Ich schlug in offener Revolte den Vorarbeiter Juszek meinerseits ins Gesicht: meine Würde saß als Faustschlag

14 Ebd.

an seinem Kiefer – und daß dann am Ende ich, der körperlich viel Schwächere, es war, der unterlag und heillose Prügel bekam, hatte keine Bedeutung mehr.¹⁵

Zurückschlagen, das: eine grazile, geradezu anmutig schöne und ebenso kraftvolle Gestalt wiedererstarkten Vertrauens in die Bedeutung der eigenen Würde, in die Welt mit Anderen.

15 Ebd. S. 157f.

Das Erleben des Wiedererstarkens: die Grazie

Zur Grazie also oder zur Grazilität, einem Erleben, welches das Wiedererstarken des Weltvertrauens darstellt, des Vertrauens darauf, dass die Anderen nicht die eigene Verletzung oder gar Tötung wollen, es nicht in Kauf oder hinnehmen würden, geschähe einer*em etwas und sich gemeinsam dagegen einsetzen, zu dieser anmutigen Stärke werden wir jetzt deutlicher voranschreiten. Oder um es hin zum theoretischen Rahmenwerk von Strukturen und gesellschaftlichen Mehrheiten auszudehnen: Es geht um das Erleben eines hegemonialen Wandels auf der Grundlage des unerwartet wiedererstarkenden, wieder gefühlten Vertrauens in eine Situation, eine bestimmte Gruppe von Menschen, das sich ausbreitet. Ausbreitet zwar, aber wie es Améry nahelegt, ist es erst einmal durch Tortur verloren, nicht wieder wie das vorherige Weltvertrauen wird, wohl nur schwerlich völlig wiedergeboren wird.

Vielmehr erstarkt es, wenn es denn wiedererstarkt, mit einem Anflug von Trotz, der in dieser Situation eine Aufgeklärtheit, nicht Abgeklärtheit bedeutet. Denn wenn durch die Tortur – und die Tortur ist nichts, was nicht erlebbar wäre, sondern immer noch von Unzähligen jeden Tag erlebt wird – das Weltvertrauen sich schlagartig entzieht, man den Anderen entzogen wird, dann ist etwas erlebt, hinter das man nicht zurückkehren kann, nämlich die totale Ausgeliefertheit an eine Übermacht, an die bestehende Macht, die Hegemonie. Und diesen Moment wird nicht tilgen können, dass das Vertrauen wiedererstarkt, vielmehr erstarkt es, und dass das möglich ist, ist das Faszinierende an einem Miteinander, das wirklich Für-einander ist, trotz dieser Qualen, was heißt im Bewusstsein dieser Qualen und der Möglichkeit, sie zu erleiden, die schon Wirklichkeit war und Wirklichkeit *ist*.

Wenn ich also den vorangegangenen Teil beendet habe mit folgender Definition: »Zurückschlagen, das: eine grazile, geradezu anmutig schöne und ebenso kraftvolle Gestalt wiedererstarkten Vertrauens in die Bedeutung der eigenen Würde, die Welt mit Anderen«, dann müsste der Ehrlichkeit halber hinzugefügt werden, was ich gerade ausgeführt habe: Wiedererstarken ist keine Wiederherstellung einer früheren Art, die Welt und die Anderen zu

erleben. Wiedererstarben der Würde ist ein Moment des Trotzes, des Sich-selbst-durch-Andere-Versicherns trotz dessen einer* m diese Sicherheit schon durch Andere auf brutale Weise geraubt wurde. Die Definition wäre dann also ausgeweitet Folgende:

Zurückschlagen, das: eine grazile, geradezu anmutig schöne und ebenso kraftvolle Gestalt wiedererstarbten Vertrauens in die Bedeutung der eigenen Würde, die Welt mit Anderen, trotz allem, trotz des Bewusstseins, durch andere geschlagen worden zu sein.

Daran anknüpfend möchte ich nun in diesem Teil dasjenige konkretisieren, was möglicherweise immer noch unverständlich oder unnötig wirkt, nämlich hier von Grazie zu sprechen. Gerade, wenn es um einen Faustschlag bzw. das Zurückschlagen geht. Ich werde weitere Akte anmutig schönen Widerstandes und anmutig schöner Stärke beschreiben, denen allen und denen mit dem Zurückschlagen Amérys gemein ist, dass sie nach dem Schlag, der Verletzung, dem Verlust des Weltvertrauens für sich und für Andere, wie sie und das manches Mal schon über Generationen hinweg, das Proben des Aufstandes nicht unterlassen haben, trotz allem nicht zurückgesteckt haben, und wenn, dann nur um sich auf den nächsten Versuch vorzubereiten.

Ich bin deshalb versucht, die folgenden Aufführungen ebenfalls als Schläge zu markieren, um die Verwandtschaft der Akte miteinander im Miteinander als *Schläge* gegen die übermächtig erscheinende Entwürdigung zu bezeichnen. Doch das würde nicht würdigen, was es bedeutet, als jüdischer Gefangener in Auschwitz seinem Häftlingsvorarbeiter mit der Faust ins Gesicht zu schlagen. Der Schlag für die Würde ist also innerhalb dieses Textes der von Améry.

Wenn ich weiter nachdenke, würde die Gleichbenennung der nachfolgenden Aufführungen auch ihre jeweilige Differenz nicht würdigen, deshalb werde ich versuchen, auf nachvollziehbare Weise Äquivalente zu finden, Worte, die zum selben Gefüge des Wiedererstarbens passen, aber dennoch andere sind. So folgen nun Textteile aus dem Buch *King Kong Theorie* von Virginie Despentes, einem Werk, das eine klaffende Wunde in das Heil geglaubte Antlitz männlicher Herrschaft schlägt. Es folgen auch Textteile aus Masha Gessens *Leben mit Exil*, einem Aufruf zur Überwältigung von Unterdrückung und institutionalisierter Gewalt gegen migrierende Per-

sonen und dem mehrheitlichen Schweigen darüber. Ebenso folgen aus Paul B. Preciados *Kontrasexeuellem Manifest* der *Kontrasexeuelle Vertrag* und eine kurze Passage über Kontraseexualität und die Bedeutung des Dildos, was einem Bodycheck gleichkommt, der heteronormative und maskulinistische Strukturierungsversuche der Körper an der Wurzel rammt, sie durch den Dildo und seine Allgegenwart in die Unbedeutsamkeit zurückstößt, aus der sie gekrochen sind.

All dies sind Aufführungen von Würde auf eine grazile, weil in der Nacht erprobte und dann in den Tag gekämpfte Art und Weise, die in ihrer Rigorosität, ihrer Stärke so schön und anmutig wirken, weil man erlebt, dass durch das Vorhandensein dieser Texte ein Trotz ausgelebt wird, der es nicht hinnimmt geschlagen zu sein, sich und Andere geschlagen zu geben und deshalb einen Raum erzwingt, in dem und durch den man zumindest einigen Vertrauen schenken kann, weil sie es einer*m schenken. Die nun folgenden Texte sind Aufführungen des Wiedererstarkens der Gewissheit, nicht abgeschieden von Anderen zu sein, sondern durch sie bewahrt. Vorhang auf also, für die Aufführungen der Grazie:

Aufführung King Kong Theorie

In dieser Machtdemonstration von einem Text beginnt die Verwundung der Herabwürdigung und damit das Wiedererstarken schon mit den ersten Sätzen. Virginie Despentes trommelt lauthals auf der Brust und wer davon verschreckt zurückweicht, die*r tut dies vermutlich, weil sie*r sich nicht nur angesprochen, sondern dezent oder überwältigend ertappt fühlt. Sie spricht Personen direkt an, aus deren Reihen sie selbst angibt zu schreiben und es sind solche, die allzu oft auch von anderen progressiv sich wahnenden Akten und Gruppierungen nicht gesehen werden. Und dabei schont sie niemanden. Mit ihrer offenen Ehrlichkeit, in der sie deutlich darlegt, wie sie Situationen sexueller Übergriffe und eine Vergewaltigung erlebt hat, schreibt oder vielmehr schreit sie einen Raum an, sich zu öffnen, in dem mehr Platz für alle ist:

Ich schreibe aus dem Land der Hässlichen und für die Hässlichen, die Alten, die Mannweiber, die Frigidien, die schlecht Gefickten, die nicht Fickbaren, die Hysterischen, die Durchgeknallten, für alle vom großen Markt der tollen Frauen Ausgeschlossenen. Und ich sage gleich, damit das klar ist: Ich entschuldige mich für nichts und ich werde nicht jammern. Ich würde meinen Platz gegen keinen anderen tauschen, denn Virginie Despentes zu sein, finde ich viel spannender als alles andere.

[...]

Ehrlich, ich freue mich für alle, die zufrieden sind, wie es ist. Das sage ich ohne Ironie. Nur dass ich nicht dazugehöre. Natürlich würde ich nicht schreiben, was ich schreibe, wenn ich schön wäre, so schön, dass alle Männer, die ich treffe, ihr Verhalten ändern. Ich spreche als Proletin der Weiblichkeit, wie ich es gestern getan habe und heute wieder tue. Als ich Sozialhilfe bekam, habe ich mich nicht geschämt, ausgeschlossen zu sein, ich war nur wütend. Genauso als Frau: Ich schäme mich nicht, keine supertolle Frau zu sein. Aber es macht mich rasend, wenn man mir ständig zu verstehen gibt, dass ich als Frau, die die Männer kaum interessiert, gar nicht da sein sollte.¹⁶

Despentes schreibt an dieser Stelle gegen gesellschaftliche Strukturen an, die den Bereich der Menschen, die erscheinen, die in ihrer eigenen Art und Weise existieren dürfen sollen, durch bestimmte Regularien von Attraktivität und das Gebunden-sein-Sollen an Männer so stark einschränkt, dass nur noch die Wenigsten wirklich als sie in Erscheinung treten sollen. Für diese erstreitet sie in ihrem Text einen Raum und für sie, auch für sich selbst, reißt sie Wunden in die Zufriedenheit, nicht um Zufriedenheit generell zu zerstören, sondern um in ihr Platz zu schaffen, in den Rissen, Spalten und Tiefen der Wunden selbst existieren zu können.

Und am deutlichsten, zumindest wenn man ihr zuhört, ihren Serenaden lauscht, sticht sie kraftvoll auf die Zufriedenheit der Männer ein, richtet sich an sie, an diejenigen, denen ich qua Sozialisationsform selbst angehören soll, in der mich einzufinden

16 Despentes: *King Kong Theorie*, S. 9f.

lange Zeit mein Scheitern war, bis ich sie aberkannte und ich nun daran scheitere, sie ein für alle Mal hinter mir zu lassen. Gegen die männliche Sozialisation und die sich daraus ergebende Zufriedenheit, da man die ganze Welt sich untertan zu machen gelernt hat, schreibt sie an und fragt ganz zu Recht, vor welcher Freiheit Männer eigentlich zurückschrecken, wenn sie weiterhin nichts zugestehen, als das, was die Unterdrückung festigt:

Sich vom Machismo befreien, von dieser Verarschung, auf die nur Verrückte reinfallen. Zugeben, dass man auf die sanktionierte Verteilung von Eigenschaften pfeift. Auf das System obligatorischer Maskeraden. Vor welcher Autonomie haben die Männer so viel Angst, dass sie weiter schweigen und nichts erfinden? Keinen neuen, kritischen, innovativen Diskurs über ihre eigene Situation zustande bringen?

Wann kommt die Emanzipation der Männer?

Es ist an ihnen, an euch, die Unabhängigkeit zu erobern. »Ja, aber wenn wir sanft sind, ziehen die Frauen harte Kerle vor«, seufzen die einstigen Lieblinge. Das stimmt nicht. Manche Frauen lieben die Stärke, fürchten sie nicht bei anderen. Stärke ist nicht gleich Gewalt. Die beiden Begriffe bezeichnen deutlich Verschiedenes.¹⁷

Die Emanzipation der Männer von dem Verhalten und den Strukturen, durch die den Anderen und auch ihnen, uns selbst so viel Raum genommen wird, ist es, die als Forderung eine Wunde in die Zufriedenheit reißt, indem sie nämlich aufzeigt, dass die Männer, dass ich zu einer Gruppe von Menschen gehöre, die nicht ein Ideal, sondern sich selbst Unterdrückende darstellen; sich selbst unterdrückend, durch die Unterdrückung, die Entwürdigung Anderer – und was so schwer wiegt – durch den nicht selten in Gewalt und sogar im Mord gipfelnden Besitzanspruch an alle anderen.

Gegen dieses kollektive Erleiden der Männlichkeit begehrt Despentes auf. Und sie tut dies in einem Aufstand, den sie probt, um ein Vertrauen in Andere, die Welt wiedererstarken zu lassen, dass durch männliche Gewalt, männliches Dominanzgehabe und Femizide so stark erschüttert ist, dass ihr Versuch nur als unheimlich

17 Ebd., S. 146.

schön und unwahrscheinlich in seiner Kraft als so durch und durch grazil gelten muss.

Aufführung Leben mit Exil

Anders als Desportes, anders der Sprache nach und anders dem Thema nach, bildet meines Erachtens auch Masha Gessens *Leben mit Exil* und ihr Blick auf die journalistische Tätigkeit ein Wiedererstarken heraus, das die Unterdrückung und institutionelle Gewalttätigkeit in einer Art Überwältigung anfällt. Sie will mit den Geschichten derjenigen Personen, die migrieren, und dem permanenten Sprechen/Schreiben über sie, eine Unmöglichkeit erzeugen; eine Unmöglichkeit wegzusehen, sich von ihnen abzuwenden. Die bestehenden Strukturen im Umgang mit Menschen, die migrieren, sei es in andere Länder oder andere Körper, will sie durch das performative Benennen und Zeigen der Menge an Menschen, der schieren Zahl zu einem Unhaltbaren machen, ihnen also einen anderen Raum geben, in dem sich nicht von ihnen ab-, sondern ihnen zu gewandt wird, weil ihr Leid zwar unvorstellbar, aber ihre Zahl nicht unermesslich ist:

Es war unvorstellbar, aber es war nicht unermesslich. Tatsächlich hatte es präzise Dimensionen. Die Krise der heimatlosen Menschen ist viel größer – unvorstellbar größer, aber messbar. Ich könnte viele Argumente anführen, warum wir diese Geschichten über heimatlose Menschen schreiben sollten. Es gibt das Argument, dass sie in Einzelfällen helfen können. Es gibt die Argumente, wie die Anwesenheit heimatloser Menschen auf der Welt uns entmenschlicht, wie sie die Politik der Länder und der Welt destabilisiert, wie sie Demagogen den Weg bereitet. Ich will das Argument vorbringen, dass es die Aufgabe von Journalisten ist, den Menschen von anderen Menschen zu erzählen. (Und auch, den Mächtigen auf die Finger zu schauen.) Politik ist eine Folge der Einsichten, zu denen solche Geschichten führen können. Politik – der kollektive Prozess der Entscheidung darüber, wie wir die Welt bewohnen wollen – schafft Heimaten. Menschen politisch zu übergehen bedeutet, ihnen eine Heimat zu verwehren. Nicht

nur die Staatenlosigkeit verwehrt Menschen das Recht, Rechte zu haben – sondern die Unsichtbarkeit, die natürlich ein Aspekt der fehlenden Staatsbürgerschaft ist.¹⁸

Dieser eher allgemeinen Vorstellung davon, was journalistisch, was durch das geschriebene Wort und das Erzählen von Geschichten möglich ist, stellt Gessen noch etwas hinzu. Nämlich einen konkreten Akt des erzählenden Eingreifens in die Welt:

Deshalb will ich die Macht, die ich vorübergehend besitze, nutzen und vorschlagen, dass wir überlegen, wie es wäre, wenn wir versuchten, die Größe des Problems der heimatlosen Menschen direkt zu vermitteln. Ich denke, dazu wäre es nötig, über nichts anderes als über Immigration zu schreiben. Machen wir das einen Tag lang. Und dann machen wir es noch einmal.¹⁹

Mit wie viel Kraft würde diese Art und Weise auf den Missstand der Heimatlosen hinweisen, auf die Leiden derjenigen also, die einen Ort verloren haben oder nie einen hatten, an dem sie willkommen waren, nie einen Körper, durch den sie sie selbst sein konnten? Heimat also nicht in einem notwendig nationalistischen oder ausschließlich herkunftsbezogenen Sinne, sondern Heimat als Ort, an dem man, und als Körper, durch den man auf die Art und Weise leben kann, die es erlaubt, sich selbst im Wohlwollen Anderer zu akzeptieren, wo also zuallererst dieses Wohlwollen herrschen muss. Wie überwältigend wäre die Menge an Geschichten, wie kraftvoll und schön der Akt, sie alle von allen Zeitschriften aus zu schreiben: Ihnen und damit auch uns je selbst zu vergewissern, dass es Wohlwollen, Wertschätzung, dass es zumindest einige Orte gibt, in die man vertrauen kann.

18 Masha Gessen: »Wie man Geschichten von Immigration erzählen sollte«, in dies. *Leben mit Exil. Über Migration sprechen*, Berlin: Suhrkamp 2020, S. 17.

19 Ebd.

Aufführung Kontrasexuelles Manifest, genauer der darin selbst als Beispiel markierte Kontrasexuelle Vertrag:

Kontrasexuell! Ein Wort, geschrieben als Aufgabe, als Aufgabe des Überkommenen, des durch und durch Reglementierten, des Themas voller Scham, voller Selbstzweifel, voller Zwänge, voller Verletzung. Ein Wort, geschrieben als Aufgabe, als Aufgabe der Veränderung, der Erneuerung dessen, was uns alle angeht, was uns *queer* durch alle sozialen Klassen, alle Geschlechtszuschreibungen und sexuellen Vorlieben, *queer* durch alle Unterschiede qua Herkunft, Hautfarbe, Glauben, *queer* durch unsere Sozialisierungen hinweg angeht, was uns aufrütteln, unsere Reproduktion von heterozentristischen, binären und damit immer schon gewaltvollen Vorstellungen davon, wie Sexualität ausgelebt werden soll, anrempelt, unseren ganzen Körper zur Seite stößt, hinaus aus dem Überkommenen. Und dies geschieht unter anderem durch eine wohl als weit entfernt von Sexualität angesehene Form, durch einen Vertrag. Doch dieser Vertrag ist Attraktivität! Dieser Vertrag ist attraktiv für all die Körper, die in dem Zwang, a oder b und dann immer das oder das zu sein, nicht nur nicht ankommen, sondern noch nie in diese Formierung gepasst, immer gezwungen wurden; zumindest für all jene ist der *kontrasexuelle Vertrag* attraktiv. Für Andere kann er aber nichtsdestoweniger befreiend sein, denn er lässt es zu, oder eher walzt den Platz frei, an dem sich sonst nur weiblich und männlich tummeln, checkt sie zur Seite, um sie ebenfalls anzurühren, sich zu hinterfragen:

Ich, die hier Unterzeichnende _____ verzichte aus eigenem Willen auf meine natürliche Position als Mann q oder als Frau q auf jedes (soziale, ökonomische, erbrechtliche) Privileg und auf jede (soziale, ökonomische, reproduktive) Verpflichtung, die sich im Rahmen des naturalisierten heterozentristischen Systems aus meiner sexuellen Position ableitet.

Ich erkenne mich selbst und alle anderen als Körper an und akzeptiere freiwillig, keine naturalisierenden sexuellen Beziehungen zu unterhalten und keine sexuellen Beziehungen

ausserhalb des temporären und einvernehmlichen kontrasexuellen Vertrags.

Ich verstehe mich selbst als Dildo-Produzent, als Übersetzer und Distributeur von Dildos auf meinen eigenen Körper und auf jeden anderen Körper, der diesen Vertrag unterzeichnet. Ich verzichte im voraus auf alle Privilegien und auf alle Verpflichtungen, die sich aus ungleichen Machtpositionen ergeben könnten, die durch Wiederbenutzung und Neueinschreibung des Dildos entstehen.

Ich verstehe mich als Loch und als Arbeiter des Arschlochs.

Ich verzichte auf alle Verwandtschaftsbeziehungen (Heirat oder Elternschaft), die mir durch die heterozentristische Gesellschaft zugeschrieben werden, ebenso wie auf alle sich daraus ergebenden Privilegien und Verpflichtungen.

Ich verzichte auf alle Eigentumsrechte an meinen spermatischen Flüssen oder an der Produktion meines Uterus. Ich verpflichte mich, meine Fortpflanzungszellen ausschließlich im Rahmen eines freien und einvernehmlichen Vertrags zu benutzen und verzichte auf alle Eigentumsrechte an dem Körper, der durch diese Fortpflanzungsakte entstanden ist.

Der hier vorliegende Vertrag wird für eine Dauer von ___ Monaten (erneuerbar) geschlossen.

Geschlossen in _____, den _____ in _____ Exemplaren.

Unterschrift²⁰

Bodycheck: antinaturalisierend, antiheterozentristisch = *kontrasexuell*. Also anders als Sexualität bisher, eine Gegensexualität, die nicht mit den traditionell aufgezwungenen zwei Geschlechtern beginnt, auch nicht wie so oft mit dem Männlichen, nicht mit dem Penis, sondern mit der Überwindung des Penis durch seine Vollendung im Dildo, wodurch das Vollendete gleichsam der Anfang wird. So beschreibt es Preciado in folgenden Sätzen:

20 Paul B. Preciado: *kontrasexuelles manifest*, Berlin: b_books 2003, 20f. (Etwai-ge grammatische und orthographische Unstimmigkeiten sind aus dem Original übernommen).

Kontra-Sexualität behauptet: Am Anfang war der Dildo. Der Dildo war vor dem Penis. Er ist der Ursprung des Penis. Kontra-Sexualität bezieht sich auf den Begriff des ›Supplement‹ wie er von Jacques Derrida formuliert wurde; sie identifiziert den Dildo als Supplement, der produziert, was er vervollständigt.²¹

Warum lässt sich das sagen? Nun, weil der Dildo die Umfänglichkeit des Penis erweitert, weil er die Form ist, die eindringt, die Form, die ausgetauscht ist, deren Verwender*in unbestimmt bleibt, genauso wie ihr Ziel. Der Dildo ist so vielfältig im Gebrauch, dass durch ihn eben weiblich und männlich aufgehoben werden. Denn wer Loch, wer Dildo ist, zeigt sich endlich als Entscheidung, die es schon immer war; kann schließlich beides und mehr sein. Und auf diese Weise vervollständigt der Dildo den Penis, produziert ihn neu als eine Form unter anderen, gibt uns einen Bodycheck, durch den wir anders verstehen können, wie wir zueinander sein wollen, eröffnet Umgangsweisen unvorherbestimmten sexuellen Verlangens, das die Veränderung die Pluralität mit einschließt. Den Dildo als Supplement zu setzen, heißt Rollen zu verwischen, ihnen die Klarheit und Eindeutigkeit zu nehmen und so die Körper immer wieder neu zu befragen, sich ihnen und damit einander mehr zuzuwenden: unsere Körper unter anderen, mit anderen, durch andere in anmutiger Verschlungenheit zu spüren.

Die, die den Aufstand schon über Generationen proben: Black, Indigenous and People of Color

Am Ende der Aufführungen in diesem Text steht eine aktuelle Bewegung, die durch eine Gruppe von Menschen präsentiert wird, aus deren Reihen heraus sich immer wieder grazil und einer vermeintlichen Übermacht trotzend, den unzähligen, über Generationen hinweg andauernden Schlägen von Rassismus, Kolonialismus, institutioneller Gewalt, selbst in den sich am demokratischsten gebenden Ländern ausdauernd aufständisch entgegengestellt wurde. Die Rede ist von BIPoC und der Bewegung Black Lives Matter. Sie

21 Ebd. 12.

zu nennen kann aber nur exemplarisch für die schier überwältigenden und unwahrscheinlichen Versuche stehen, die aus den Reihen von BIPOC unternommen wurden, um ein Wiedererstarken des Vertrauens in- und füreinander erlebbar zu machen (auch wenn das vielleicht nicht die Form ist, in der sie es selbst formulieren würden). Ich will sagen, ohne dass BIPOC darauf angewiesen wären, dass ich das Zertrümmern von Scheiben, das Besprühen und selbst das Abreißen von rassistischen oder kolonialistischen Denkmälern (all das kann man, wenn es wirklich nötig erscheint – und das steht bei den Denkmälern deutlich in Frage –, ersetzen, einen Körper, der geschunden wurde, nicht) als genauso anmutig, so schön und so unendlich kraftvoll erlebe, wie die Stonewall Riots, wie Audre Lorde's Gedichte und Texte, ihr Engagement oder die Bewegung und Projekte des Black Quantum Futurism²² oder Billie Hollidays Lied *Strange Fruit* von 1939:

Southern trees bear a strange fruit
 Blood on the leaves and blood at the root
 Black bodies swingin' in the Southern breeze
 Strange fruit hangin' from the poplar trees

Pastoral scene of the gallant South
 The bulgin' eyes and the twisted mouth
 Scent of magnolias sweet and fresh
 Then the sudden smell of burnin' flesh

22 Wer inhaltlich etwas über Black Quantum Futurism erfahren will, der*^m sei u. a. das Buch *Black Quantum Futurism. Theory & Practise* wärmstens empfohlen, ebenso wie andere Projekte, die von Rasheedah Phillips angestoßen und zusammengeführt worden. Mehr Informationen zu den vielfältigen Projekten im künstlerisch-politischen Bereich und darüber hinaus finden sich bspw. auch auf: <https://www.afrofuturistaffair.com/> oder <https://www.blackquantumfuturism.com/>.

Here is a fruit for the crows to pluck
 For the rain to gather
 For the wind to suck
 For the sun to rot
 For the tree to drop
 Here is a strange and bitter crop

Für die Aufstände von Black Lives Matter, die Notwehr, die sie gegenüber einem System darstellen, das scheinbar nur mit einem leblosen oder widerstandslosen nicht-weißen Körper wirklich zurechtkommt, möchte ich folgende Worte von Keeanga-Yamahtta Taylor zitieren, die in ihrem Text mit einer Frage abrechnet, die lautet: »Warum spielen Schwarze Frauen eine so zentrale Rolle bei Black Lives Matter?« Sie antwortet:

Die Frage, warum Schwarze Frauen eine so zentrale Rolle in dieser Bewegung spielen, setzt voraus, dass sie das in anderen Bewegungen nicht getan haben. Dabei ist klar, dass Schwarze Frauen in allen Phasen des Schwarzen Befreiungskampfes wesentliche Rollen spielten. Ob es sich nun um Ida B. Wells handelt, die ihr Leben riskierte, um die zahlreichen Lynchmorde im Süden aufzudecken, oder um die Mütter der fälschlich angeklagten Scottsboro Boys, die für die Befreiung ihrer Söhne rund um die Welt reisten: Schwarze Frauen spielten in jeder bedeutenden Bewegung für die Rechte und die Freiheit Schwarzer Menschen eine wichtige Rolle. Schwarze Frauen wie Ella Baker, Fannie Lou Hamer, Diane Nash und unzählige andere, deren Namen wir nicht kennen, waren wesentlich für den Aufbau der Bürgerrechtsbewegung verantwortlich, auch wenn vor allem deren männliche Führungspersonlichkeiten bekannt sind.

Die bekannten Führungspersonlichkeiten von Black Lives Matter sind jedoch überwiegend weiblich und queer.²³

23 Keeanga-Yamahtta Taylor: *Von #BLACKLIVESMATTER zu BLACK LIBERATION*, Münster: Unrast 2017, S. 195f.

Erlebt als Grazilität

Nachdem ich nun über unterschiedliche Aufführungen der Grazilität geschrieben habe, hoffe ich, selbst wenn die Verwendung dieses Begriffes noch ungewohnt erscheinen mag, dass doch zumindest nachvollziehbar ist, warum es mir als sinnvoll erscheint, ihn zu gebrauchen. Denn was diesem Erleben seine politische Bedeutung gibt, ist eben, dass dadurch zur Darstellung kommt, dass die Hegemonie, die Vorherrschaft kippt, sich auflöst und das Andere entblößt, es in einem Glanz zur Erscheinung bringt, der das Vertrauen erstrahlen, es wiedererstarke lässt. Wie bei Desportes weiter oben heißt Stärke oder heißt Wiedererstarke nicht gleich Gewalt, nicht gewalttätig zu sein, nicht Anderen eine Tortur zu bereite. Im Wiedererstarke des Weltvertrauens liegt nun gerade durch seine Stärke eine Schönheit und deren Zusammenspiel ist Grazilität. Gewalt ist sie wohl nur für die, die den Anderen ihre Würde nicht gönnen, ihr Selbstverständnis nur aus der Abwertung, der Entmenschlichung des Ungewohnten und Ungleichen ziehen.

Und wem diese Beschreibung zu pathetisch, zu emphatisch, zu positiv und generell zu viel vorkommt, dem war dieses Erleben, das Wiedererstarke und Zurückgewinnen eines Teils der verloren geglaubten Stärke durch Andere wohl noch nie vergönnt, was bedeuten kann, das Weltvertrauen noch nie wirklich verloren gehabt zu haben – ihnen ist es im gleichen Maß zu gönnen, wie sie es Anderen gönnen, oder sie stehen tatsächlich allein da, abgewandt von allen Anderen. Diese letzte Möglichkeit ist jene, für deren Veränderung dieser Text, dieses Buch in seinen beschränkten Mitteln ein Werkzeug sein will.

Es will ein Werkzeug sein, durch das Grazilität nicht nur beschrieben, sondern in dem diese auch gezeigt wird. Das heißt, dass ich hoffe, zeigen gekonnt zu haben, dass Hegemonien egal in welchem Umfang, und besonders solche, die sich durch missachtende, gefährdende und verbrecherische Strukturen auszeichnen, verschwinden können. Ebenso ging es mir darum, zu zeigen, dass es immer Momente gibt, in denen zurückgeschlagen, verwundet, überwältigt und durch einen Bodycheck in die Enge gedrängt werden kann, was und wer die Würde nicht zulassen will. Und damit

komme ich ein wiederholtes Mal auf das Proben zurück: Denn nur durch das Proben des Aufstandes kann es zu diesen grazilen Momenten kommen, nur dadurch kann das ethische Verhalten ins politische Hineinragen, ohne mit ihm identisch sein zu wollen. Denn das Ethische dieser Grazie ist gerade, zu strahlen, wenn es Wandel gibt, aber nicht auszuschließen, dass es den Wandel wieder und wieder geben muss, da es nicht das Wiedererstarken für alle zur selben Zeit ist, sondern ein Wiedererstarken für eine bestimmte Gruppe zu einer bestimmten Zeit und an einem bestimmten Ort. Der Raum für Differenzen und Probleme schließt sich hier nicht, er wird vielmehr unter Ebenbürtigen geöffnet.

Er wird gerade dadurch geöffnet, dass gegen die zynische Behauptung »Jede*r verdiene es, dass man sich über sie*r lustig mache« die grazile gestellt wird: »Jede*r verdient es, zu erleben, wie das eigene Weltvertrauen, die Würde, sich ihren Platz (zurück) erkämpft.« Mit diesen Worten möchte ich nun in das einstimmen, was Judith Butler in *Die Kritik der ethischen Gewalt* geschrieben hat:

Am wichtigsten aber ist es vielleicht, Folgendes anzuerkennen: Die Ethik erfordert, dass wir uns gerade in den Momenten unseres Unwissens aufs Spiel setzen, wenn das, was uns prägt, von dem abweicht, was vor uns liegt, wenn in unserer Bereitschaft, uns im Verhältnis zu anderen aufzulösen und anders zu werden, unsere Chance liegt, menschlich zu werden.²⁴

Und es ist natürlich die meiste Zeit nicht die Grazie, der Schein des Tages, der ein Wiedererstarken der Menschenwürde – so verstehe ich, was Butler mit *menschlich zu werden* meint – erreicht. Das Proben dieser Aufstände bis hin zur Grazie kann oder besser ist eine manches Mal niederschmetternde Anstrengung. Auf der anderen Seite kann der Moment der Grazie für die Einen »eine Qual«²⁵ sein, eben weil der Schritt aus der Nacht in den Tag der Anderen bedeutet, dass auch sie sich ändern müssen, dass auch ihr Tag ein anderer wird.

24 Judith Butler: *Kritik der ethischen Gewalt*. Erweiterte Ausgabe, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2007, S. 180.

25 Ebd.

Auf einer kollektiveren Ebene kann man diese Überlegungen zur Alterität und Menschenwürde mit Chantal Mouffe in folgender Weise ausformulieren: Es ist

eine Pluralisierung der Hegemonien. Meines Erachtens könnte ein multipolarer Ansatz, der auf Beziehungen zwischen regionalen Polen auf Augenhöhe setzt, ein Schritt hin zu einer agonistischen Ordnung sein, in der Konflikte zwar nicht aus der Welt geschafft, aber mit geringerer Wahrscheinlichkeit eine antagonistische Form annehmen würden.²⁶

Und wenn das das Ziel ist, ist die Art und Weise, in der dieses, mein Buch zu Anderen sprechen soll, ein Versuch, den Weg in jene Richtung einzuschlagen, ihn selbst zu gehen: Trotzig gegen unipolare und totalitäre soziale Strukturen und Hegemonien den Aufstand bis zur Grazilität zu proben, um mit ein wenig Selbstgewissheit zu wiederholen, womit Butler ihren Text zur *Ethischen Gewalt* abschließt: »Wenn wir von hier aus sprechen und Rechenschaft zu geben versuchen, werden wir nicht verantwortungslos sein, und wenn doch, so wird man uns bestimmt vergeben.«²⁷

26 Chantal Mouffe: *Agonistik. Die Welt politisch denken*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2014, S.13. Ich möchte an dieser Stelle nicht darüber schreiben, dass meine Position vermutlich mit derjenigen von Mouffe nur auf uner-sichtliche Weise vereinbar ist, da sie in *Das demokratische Paradox* darüber schreibt, dass ein Zusammenfallen von Ethischem und Politischem in einer Position, die den Agonismus ohne Antagonismus denkt, nichts ist, was sie als Möglichkeit für ein Miteinander zu erkennen können meint. (Vgl. Dies.: *Das demokratische Paradox*, Wien/Berlin: Turia + Kant 2008, S. 129f.) Diese vermeintliche Unvereinbarkeit zwischen ihrem Ansatz und meinem sollte aber nicht verkennen, dass ich nicht behaupte, auch nicht in *Das Tot-schlagargument*, dass eine feind*innenlose Welt Wirklichkeit werden kann, sondern dass immer, selbst wenn der Mord gebannt sein sollte oder das Wiedererstarren des Weltvertrauens eingesetzt hat, die Möglichkeit besteht, wieder im Antagonismus aufzugehen, wenn die Feind*innen des ge-bannten Mordes und der Alterität sich aufmachen, die Welt untergehen zu lassen.

27 Butler: *Kritik der ethischen Gewalt*, S. 180.

Dies erhoffen wir uns auch für das, was nun noch folgt: Jeder Schritt auf Andere zu, der bedeutet, zu verstehen, an welchen menschenverachtenden Strukturen man beteiligt ist und wie man sie reproduziert, um sie dadurch zu beenden, so verletzend dieser Schritt für eine*n selbst auch sein mag, ist nicht nur einer hin zu Anderen, sondern auch einer hin zu sich selbst, heraus aus der Nacht in den Tag.

Ein Morgen für Paul*A

Begonnen wurde das, was hier seinen Morgen gefunden hat, in Zügen. Nicht beim tiefen Einatmen und lange Bahnen nehmend, nein, beim hektischen Hecheln der Welt hinterher. Im Nacken immer ein Gefühl, ein Gefühl der Enge und der Lust zur Weite. Wir taumelten, stotterten eine Geschichte zusammen und stolperten durch diese oder jene Stadt – ob etwas mit so wenigen Einwohner*innen die Bezeichnung verdient, ob dieses etwas nicht die Klassifikation unterschreitet, sei dahin-, in Frage und Abrede gestellt. Zumindest dann, wenn ein Ort mit dieser Bezeichnung auch nur etwas von Welt, von Offenheit haben sollte.

Dort, damit meinen wir so viele Orte, dass sie zu benennen uns die Lust vergeht, taumelten wir so lange, bis ein Ruf zur Ruhe – immer wieder kam er, erprobte Gewissheit –, zur Ordnung erklang: Setz dich auf eure vier Buchstaben. Oder waren es fünf? Wir erinnern uns nicht mehr daran, ob es zuerst vier oder fünf waren. Haben es vergessen wollen und es so in einer Art Melange aus Wirklichkeit und Traum erhalten. Es bleibt egal. Oder besser: Es ist uns egal geworden. Denn wir hängen an ihnen, an allen Buchstaben, hingen schon immer an ihnen und sie an uns. Klebrig wie der Geruch von Teer an einem flimmernd heißen Sommertag ziehen das A und das a, das l, das P und das u in uns ein und uns durch die Tage. Besonders zäh hängen wir an dem u! Erst dieser verbuchte Laut lässt Raum und zieht die wenige Länge und den Klang nach. Was wären Pa_l und Pa_la, was wäre Pa_l*A ohne diesen Bogen? Fahl, kreidebleich, ein Sidekick, nichts weiter.

Wir saßen dann also – ruhig wäre ein Euphemismus. Störten nur noch am Horizont, konnten bleiben, sollten aber nicht wir sein,

nicht zwischen den Stühlen und unter den Tischen zappeln, den Materie gewordenen Kategorisierungsmaschinen, an denen man lernt *wie* zu sein ist, ihren Ablauf lassen. Denn wir waren immer schon im Plural, immer schon mehr als diese vier Buchstaben, die wir die meiste Zeit zu sein hatten, die unsere Fassade sein sollten, die durch ihre Größe unseren eigenen Horizont in den Schatten legten, das A und den Asterisk, den Stern, den Raum für Bewegung lähmten. Die Quelle unserer Unruhe, unseres Taumelns lag da im Schatten und bröckelte. Stück für Stück, Schicht um Schicht, bis A und * nicht mehr leicht zu umgehen, durch sie zu waten ein unumgänglicher Weg geworden war. Denn die Fassade hatte sich im Schatten in den Raum gelegt, auf den Boden. Und wer an ihr vorbei wollte, musste entweder achtsam umkehren, um an ihr vorbeisehen zu können, oder stieg unachtsam mitten in den Schutt, der sich in wenigen Jahren schon zu einem beachtlichen Haufen sedimentiert hatte, kümmerte sich aber nicht um das, was da vor ihnen und uns niedergerieselt war. In jedem Fall kam man nicht umhin, ihn zu bemerken, diesen durch den Drang zur Bewegung abgebrochenen Teil unserer normierten Fassade, den niemand wollte, der aber, egal wie ungewollt, sich immer mehr in die Horizonte schob, sich anhäuften bis in den Fokus derer, deren Ruhe er störte. Das A und auch der Asterisk waren schon immer wir, genau wie das P a u und zum Schluss noch das I.

Deshalb schreiben wir also nun endlich wir, schreiben wir im Plural, im Pluralis Multitudo, nicht um unserem Hochmut noch um unserer Demut willen. Nein. Um unserer Vielheit willen, schreiben wir *wir*. Es erlaubt die unsägliche Zuordnung der Pronomina in Binarität, die die Form der gezwungenen Lüste ist, oder Sachlichkeit, was der Verlust der Lüste heißt, zu suspendieren. Das Wir löst uns und lässt uns sein, ohne eins sein zu müssen, nicht Paul, nicht Paula, sondern Paul und Paula und alles darum herum = Paul*A.

Wir wollen also weder zu Lüsten gezwungen sein noch sie verlieren!

Doch wir sind im Zweifel, diesen Weg zu gehen, die *Entscheidung zu gehen* zu gehen, denn mit dem Druck wird sie uns verändern und wir sehen nicht, was kommt. Hoffen, vorbereitet zu ha-

ben, was kommt, und denen, die es unvorbereitet trifft, die Störung zugemutet haben zu wollen:

Lassen wir der Lust ihr Verlangen.

Lassen wir uns, zwar mit zugeschnürter Brust, aber zu großem Frust, um es weiter im Schatten, beim Leben in der Nacht gut sein zu lassen, trotz allem erscheinen.

Dazu sei angemerkt, dass in einer Ordnung doppelter Dualisierung ein Wir nichts Seltenes oder Unnormales ist, aber es ist etwas, das sich im Schatten anhäufen muss, dies ist sein angedachter Raum. Sind wir dann die Anhäufung von Lust und Begehren in Formen, die sich anhäufen, lässt man sie spielen, müssen sie durch die Nacht und hält es ein Wir dort nicht aus, in den Tag drängen. Und drängen Wir als Wir in den Tag, muss der Tag ein anderer werden, denn mit uns verändert sich auch dieser.

Doppelt dualisiert. Der Tag vor dem Morgen heißt also: s oder m und wenn m dann m oder f. *m* steht für alles, was benutzt. Denn m benutzt den Rest. Welch Hochmut also, wenn wir m sind, ist uns zu eigen? Alles ist unser. Alles folgt der Benutzung. Alles außer weitere m. Will m also m benutzen – was m natürlich will, wer einmal diesen Hochmut gekostet, kann nicht umhin, ihn zu genießen –, so darf das zu Benutzende, das Andere nicht m bleiben, muss f oder s werden. Nein. Das ist falsch – muss immer schon s mindestens f gewesen sein.

Was für eine triste Welt, in der m da benutzt: hochmütig lustlos. Im Rausch nur durch die Allgegenwart des Benutzens. Aggressiv verstört im Zwang, m zu bleiben. Gefahr droht von allem. So steht m zuletzt allein. Die einzig möglichen Verbündeten wären auch m, aber sie dürfen nur sein, solange sie nicht benutzen, was m benutzen will, solange sie m nicht benutzen: totale Suspension der Lust durch den Zwang, m zu bleiben.

Vernutzt: f. Benutzt und gezwungen durch das zum Zwingen gezwungene m, das sich nicht einlassen darf, das nicht frei lassen darf, da es sich sonst verliert, sich nicht wiedererkennen kann, nicht mehr m wäre. Zur Vernutzung gezwungen ist f durch gezwungenes m, zur suspendierten Lust geronnen, die selbst keine Lust im, am oder für Andere kennt, nur den Verbrauch der Anderen, nicht den Gebrauch der Lüste.

s, eine ganze Welt voll s, alles zum Nutzen. Nur genießen, genießen kann man einfach nicht, ohne zu nutzen, zu verbrauchen, zu zerstören.

So musste es ver- und gelernt werden: das Verlangen der Lust und die Lust des Verlangens und mit ihnen, sie zuzulassen. Von dem unbehaglichen Kitzel, welcher das Becken durchzieht, wanderten die sanften, die zu wohlwollenden Spitzen geformten Finger vom Nabel kreisend abwärts bis zum geschockten Erstarren bei der ersten fremden Berührung der Porundungen – an Stellen, wo, wenn überhaupt nur die eigenen Hände bisher angesetzt hatten –, von überall dort musste verlernt werden, was unaussprechlich, undenkbar und unpraktizierbar sein sollte. Die Lust in vielen Formen: die Lust beim Analsex, generell beim Sex, ob es ein Penis, der eigene, ein Dildo, ein Anus oder der eigene, eine Vagina oder die eigene ist. Gelernt zu haben, den Kitzel und die Starre als Begleitung anzusehen, als eine Begleitung des Verlangens nach Intimität, heißt, dann die Schritte gegangen zu sein, das Verlangen und den Körper – zumindest für diese Zeit – als unseren Körper mit Anderen gefunden zu haben.

Abstreifen heißt dieses Verlernen des Gelernten; die Streifen der schon immer steifen und bröckligen Sätze loswerden, die nichts zu uns sagen, aber unsere Art und Weise zu sein festlegen wollen.

Der Morgen von Paul*A ist ein Morgen nach vielen Nächten. Nächte, die wir durchlebt und ausprobiert haben, auf Wegen, die – so viel sollte schon klar und auch bekannt sein – ausgetreten waren, von all denen, die wie wir die Nacht streiften und eines Morgens geblieben sind, nicht den Rückzug angetreten haben. So und nur durch sie können wir in den Tag schreiten, uns getrauen in den Morgen, der nicht Verheißung, sondern Aufgabe ist, die Aufgabe des Verstecks und die Aufgabe der Normalität. Es sedimentieren sich um den Spalt, den wir als Störung reißen, neue Verhaltensweisen, als sichtbare, als erlebbare und lebbare Veränderungen. So stellen wir uns einen radikalen, vielleicht sogar revolutionären Akt vor, so stellen wir unseren Akt in *drag* vor.

Zieh dich raus, nicht zurück



Der Tag



Das war's. Also nochmal ein Dank

Zum Schluss, schlussendlich haben wir dieses Buch geschrieben. Es ist unser Erstes. Nicht, dass wir bei den anderen nicht auch schon anders gewesen wären, aber wir waren es nicht wie hier und auch gelebt haben wir nicht, wie in der Zeit, in der wir dieses Buch geschrieben haben. Wir waren der Widerstand in den Stromlinien. Wir leben *queer*! Wir leben *drag*!

Wir haben diese Formel geschrieben, sie uns zugeschrieben, gleichsam mit ihr dieses Buch geschrieben und dabei die Worte Hélène Cixous aus *Das Lachen der Medusa* kurz vor dem Ende dieses Schreibens gefunden und nun kommen wir nicht mehr umhin, sie wiederzuschreiben, weil sie in zwei Sätzen, über einen Absatz hinweg, beschreibt und auffordert, zu Wort kommen lässt, was das Zu-Wort-Kommen und für mich das Schreiben dieses Buches ausmacht:

Wenn man den Körper zensuriert, zensuriert man gleichzeitig den Atem, das Wort.

Schreib Dich: Es ist unerlässlich, daß Dein Körper Gehör bekommt.¹

Diese an Frauen gerichteten Zeilen beschwören die Bedeutung des Schreibens und dabei noch mehr die des Andere-Schreibens, wenn man nicht nur Reproduziertes erhalten will, sondern das Andere des Patriarchats zur Geltung kommen lassen will. Das sind natürlich

1 Hélène Cixous: »Das Lachen der Medusa«, in Esther Hutfless, Gertrude Postl & Elisabeth Schäfer (Hg.): *Hélène Cixous Das Lachen der Medusa* zusammen mit aktuellen Beiträgen, Wien: Passagen Verlag 2017, S. 44.

die Frauen, aber auch die Homosexuellen, die Transgender, Inter-geschlechtlichen, die Drag Kings und Queens, eben alle, die *queer-stehen*. Doch auch für jene, die sich als Männer begreifen, sind diese Zeilen bestimmt, sind sie ein Aufruf zur Emanzipation. Ein Aufruf, es gleichzutun, und die Zensur ihres Körpers und ihrer Schrift zu entledigen. Schreiben wir alle an gegen das wenig beneidenswerte »Götzenbild auf tönernen Eiern«!²

Und wir hören am Ende: »If I could turn back time.« Verzweifeln mit dieser Liedzeile, den Strophen, dem Musikstück von Cher, verzweifeln, weil es nie mehr als die Anrufung eines Unerreichbaren ist, selbst wenn wir zurückkehren könnten, wäre, wer zurückkehrt, ja nicht die Person, an deren Stelle wir treten würden. Wir verzweifeln an dieser Idee aber, damit wir mit Trotz sagen können: *Es tut uns leid*. Denn wir haben nicht mal mehr alle Situationen im Gedächtnis, in denen wir anderen, uns lieben Menschen, eine Verletzung zugefügt haben. Zum Teil, weil wir verbargen, wer wir waren, und zum anderen Teil aus der Situation heraus, in der einen Grund zu suchen oder angeben zu wollen, der über das Eingeständnis verletzt zu haben hinausgeht, unredlich wäre. Unsere Situation, unser Leben in der Nacht war kein Grund für diese Verletzung, aber es war auch nicht unbeteiligt. Unser Sinn war, ist und wird plural sein.

Wir müssen also eingestehen; wir wussten und wissen noch heute nicht immer, warum wir verletzen; wissen nur, dass wir es eingestehen müssen, wenn es passiert(e):

2 Ebd. S. 49.

Entschuldigung, und damit danke, dass wir ertragen wurden:

I don't know why I did the things I did
I don't know why I said the things I said
Pride's like a knife, it can cut deep inside
Words are like weapons, they wound sometimes

Cher, »*If I could turn back time*«, Heart of Stone, 1989.

Literaturverzeichnis

A

- Ahmed, Sara: *The Cultural Politics of Emotion*, Edinburgh: Edinburgh University Press 2004.
- Améry, Jean: *Jenseits von Schuld und Sühne. Bewältigungsversuche eines Überwältigten*, Stuttgart: Klett-Cotta 1977.
- : *Hand an sich legen. Diskurs über den Freitod*, Stuttgart: Klett-Cotta.
- : »Jean-Paul Sartres Engagement« in Irene Heidelberger-Leonard & Gerhard Scheit (Hg.): *Jean Améry Werke Band 6 Aufsätze zur Philosophie*, Stuttgart: Klett-Cotta 2004.
- Arendt, Hannah: *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft. Antisemitismus, Imperialismus, totale Herrschaft*, München: Piper 1986.

B

- Balibar, Étienne: *Freie Rede*, Zürich: Diaphanes 2019.
- Bataille, Georges: *Die Aufhebung der Ökonomie*, Berlin: Matthes & Seitz 1985.
- : »Der verfeimte Teil«, in ders.: *Die Aufhebung der Ökonomie*, Berlin: Matthes & Seitz 1985.
- : *Henker und Opfer*, Berlin: Matthes & Seitz 2008.
- : »Reflexionen über Opfer und Henker«, in ders.: *Henker und Opfer*, Berlin: Matthes & Seitz 2008.

- de Beauvoir, Simone: »Das Gedächtnis des Grauens. Vorwort von Simone de Beauvoir« in Claude Lanzmann (Hg.): *SHOAH*, Reinbek b. H., Rowohlt 2011.
- Butler, Judith: »Critically Queer«, in Shane Phelan (Hg.): *Playing With Fire: Queer Politics, Queer Theories*, New York & London: Routledge 1997.
- : *Kritik der ethischen Gewalt*. Erweiterte Ausgabe, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2007.
 - : *Die Macht der Geschlechternormen und die Grenzen des Menschlichen*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2011.
 - : *Wenn die Geste zum Ereignis wird*, Wien-Berlin: Turia + Kant 2019.

C

- Ciax, Katharina; Fuß, Frederike; Papiens, Leonie; Schiedel, Hannah & Lea Staake (Hg.): *AnarchaFeministische Perspektiven*, Moers: Syndikat A 2020.
- Cixous, Hélène: »Das Lachen der Medusa«, in Hutfless, Esther; Postl, Gertrude & Schäfer, Elisabeth (Hg.): *Hélène Cixous Das Lachen der Medusa* zusammen mit aktuellen Beiträgen, Wien: Passagen Verlag 2017.
- Comtesse, Dagmar; Flügel-Martinsen, Oliver; Martinsen, Franziska & Nonhoff, Martin: (Hg.) *Radikale Demokratietheorie. Ein Handbuch*, Berlin: Suhrkamp 2019.

D

- Derrida, Jacques: »Signatur Ereignis Kontext«, in ders.(Hg.): *Limited Inc.*, Wien: Passagen Verlag 2001.
- : »Nachwort. Unterwegs zu einer Ethik der Diskussion«, in ders. (Hg.): *Limited Inc.*, Wien: Passagen Verlag 2001.
 - : *Schurken. Zwei Essays über die Vernunft*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2006.

- : »Vorwort. Veni«, in ders.: *Schurken. Zwei Essays über die Vernunft*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2006.
- Despentes, Virginie: *King Kong Theorie*, Köln: Kiepenheuer & Witsch 2018.

F

- Feinberg, Leslie: *Drag King Träume*, Berlin: Querverlag 2008.
- Fraser, Nancy: *Widerspenstige Praktiken. Macht, Diskurs, Geschlecht*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1994.

G

- Gessen, Masha: *Leben mit Exil. Über Migration sprechen*, Berlin: Suhrkamp 2020
- : »Geschichten eines Lebens«, in dies.: *Leben mit Exil. Über Migration sprechen*, Berlin: Suhrkamp 2020.
- : »Wie man Geschichten von Immigration erzählen sollte«, in dies.: *Leben mit Exil. Über Migration sprechen*, Berlin: Suhrkamp 2020

H

- Heidelberger-Leonard, Irene & Scheit, Gerhard (Hg.): *Jean Améry Werke Band 6 Aufsätze zur Philosophie*, Klett-Cotta 2004.
- Helfritzsch, Paul: *Als Andere unter Anderen. Darstellungen des Füreinander als Weg zur Solidarität*, Bielefeld: transcript 2020.
- Helfritzsch, Paul & Müller-Hipper, Jörg: *Die Emotionalisierung des Politischen*, Bielefeld: transcript 2021.
- : »Einleitung: Vom Aufschrei bis zur gestalterischen Teilhabe – Emotionen und Politik« in dies. (Hg.): *Die Emotionalisierung des Politischen*, Bielefeld: transcript 2021.

- Hollier, Denis: *Das Collège de Sociologie 1937-1939* (dt. Ausgabe editiert und mit einem Nachwort versehen von Irene Albers und Stephan Moebius), Berlin: Suhrkamp 2012.
- : »Antworten auf die Umfrage *Volontés*, Nr. 18, Juni 1939« in Denis Hollier (Hg.): *Das Collège de Sociologie 1937-1939* (dt. Ausgabe editiert und mit einem Nachwort versehen von Irene Albers und Stephan Moebius), Berlin: Suhrkamp 2012.
- Hutfless, Esther; Postl, Gertrude & Schäfer, Elisabeth (Hg.): *Hélène Cixous Das Lachen der Medusa* zusammen mit aktuellen Beiträgen, Wien: Passagen Verlag 2017.

K

- Kierkegaard, Sören: *Die Krankheit zum Tode, Furcht und Zittern, Die Wiederholung, Der Begriff der Angst*, München: DTV 2005.
- : »Die Wiederholung«, in ders. *Die Krankheit zum Tode, Furcht und Zittern, Die Wiederholung, Der Begriff der Angst*, München: DTV 2005.

L

- Lanzmann, Claude (Hg.): *SHOAH*, Reinbek b. H., Rowohlt 2011.
- : »Hier ist kein Warum« in ders. (Hg.): *SHOAH*, Reinbek b. H., Rowohlt 2011.

M

- Manne, Kate: *Down Girl. Die Logik der Misogynie*, Berlin: Suhrkamp 2019.
- Martinsen, Franziska: »Suffragetten«, Comtesse, Dagmar; Flügel-Martinsen, Oliver; dies. & Nonhoff, Martin (Hg.): *Radikale Demokratietheorie. Ein Handbuch*, Berlin: Suhrkamp 2019.

- Mayröcker, Friederike: *Die Abschiede*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1987.
- Meyer-Drawe, Käte: »Die Widersetzlichkeit der Welt. Plädoyer für ein nicht geimpftes Anderssein« in *Kursbuch 206. Impfstoffe*, Juni 2021.
- Mouffe, Chantal: *Das demokratische Paradox*, Wien/Berlin: Turia + Kant 2008.
- : *Agonistik. Die Welt politisch denken*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2014.
- : *Für einen linken Populismus*, Berlin: Suhrkamp 2018.

P

- Pankhurst, Emmeline: *Suffragette. The Autobiography of Emmeline Pankhurst*, Amazon Distribution: Leipzig. Originaltitel: *My Own Story*, Hearst's International Library: New York 1914.
- Phelan, Shane (Hg.): *Playing With Fire: Queer Politics, Queer Theories*, New York & London: Routledge 1997.
- Phillips, Rasheedah (Hg.): *Black Quantum Futurism. Theory & Practise*, The Afrofuturist Affair/House of Future Sciences Books 2015.
- : *Space-Time Collapse II: Community Futurisms. Black Quantum Futurism*. The Afrofuturist Affair/House of Future Sciences Books 2020.
- Preciado, Paul B.: *kontrasexuelles manifest*, Berlin: b_books 2003.

R

- Rancière, Jacques: *Das Unvernehmen. Politik und Philosophie*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2002.

S

- Sanyal, Mithu M.: *Vergewaltigung. Aspekte eines Verbrechens*, Hamburg: Edition Nautilus 2016.
- Sartre, Jean-Paul: *Kritik der Dialektischen Vernunft* I. Band *Theorie der Gesellschaftlichen Praxis*, Reinbek b. H.: Rowohlt 1967.
- Schmitt, Carl: *Der Begriff des Politischen*, Berlin: Dunker & Humblot 1996.
- Serres, Michel: *Der Hermaphrodit*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1989.
- Spivak, Gayatri Chakravorty: *Can the Subaltern Speak? Postkolonialität und subalterne Artikulation*, Wien-Berlin: Turia + Kant 2008.
- Stein, Marc: *The Stonewall Riots. A Documentary History*, New York: New York University Press 2019.
- Stowasser, Horst: *Anarchie! Idee – Geschichte – Perspektiven*, Hamburg: Nautilus 2007.
- Strobl, Natascha: *Radikalisierte Konservatismus. Eine Analyse*, Berlin: Suhrkamp 2021.
- The Suffragettes*, UK/USA u.a.: Penguin Classics 2016.

T

- Taylor, Keeanga-Yamahtta: *Von #BLACKLIVESMATTER zu BLACK LIBERATION*, Münster: Unrast 2017.
- Thomä, Dieter: *Puer robustus. Eine Philosophie des Störenfrieds mit einem Nachwort zu Donald Trump und den Populismus*, Berlin: Suhrkamp 2018.

U

- Unsichtbares Komitee: *Der kommende Aufstand*, Hamburg: Nautilus 2010.

V

Vogl, Joseph: *Ressentiment und Kapital. Eine kurze Theorie der Gegenwart*, München: C.H. Beck 2021.

W

Willis, Paul: *Spaß am Widerstand. Learning to Labour*, Hamburg: Argument 2013.

Wolf, Christa: *Kein Ort. Nirgends*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2007.

Digitale Quellen:

- <https://www.tagesschau.de/wahl/archiv/2021-09-26-BT-DE/umfrage-alter.shtml>
- https://www.tagesschau.de/wahl/archiv/2021-09-26-BT-DE/charts/umfrage-werwas/chart_876484.shtml
- <https://www.derstandard.at/story/2000128396140/die-krisenkolumneherr-laschet-lacht-sich-einen-ast-ab;>
- [https://www.rnd.de/medien/bild-macht-werbung-mit-armin-laschet-fuer-neuen-tv-sender-kritik-in-sozialen-medien-FM7EAQJYZO4H6RUOXBWO24JLMU.html.](https://www.rnd.de/medien/bild-macht-werbung-mit-armin-laschet-fuer-neuen-tv-sender-kritik-in-sozialen-medien-FM7EAQJYZO4H6RUOXBWO24JLMU.html)
- [https://www.welt.de/politik/deutschland/article141847297/Laschet-gibt-Lehrauftrag-nach-Noten-Skandal-auf.html.](https://www.welt.de/politik/deutschland/article141847297/Laschet-gibt-Lehrauftrag-nach-Noten-Skandal-auf.html)
- <https://orf.at/stories/3231881/>
- <https://orf.at/stories/3227874/>
- <https://taz.de/Todesfall-im-Hambacher-Forst!/5534587/>
- https://www.fluechtlingsrat-hamburg.de/content/Artikel_Brechmittel_Christian_Arndt_Okt2011.pdf
- <https://taz.de/Brechmitteleinsatz-in-Hamburg!/5143440/>
- <https://www.ohchr.org/EN/Issues/Women/SRWomen/Pages/CFI-taking-stock-femicide.aspx>
- <https://www.afrofuturistaffair.com/>
- <https://www.blackquantumfuturism.com/>

Philosophie



Die konvivialistische Internationale

Das zweite konvivialistische Manifest

Für eine post-neoliberale Welt

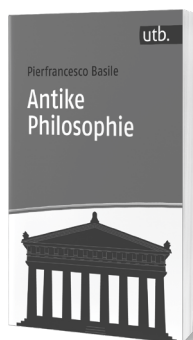
2020, 144 S., Klappbroschur, Dispersionsbindung

10,00 € (DE), 978-3-8376-5365-6

E-Book: kostenlos erhältlich als Open-Access-Publikation

PDF: ISBN 978-3-8394-5365-0

ISBN 978-3-7328-5365-6



Pierfrancesco Basile

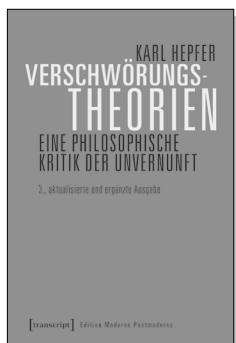
Antike Philosophie

September 2021, 180 S., kart., Dispersionsbindung

20,00 € (DE), 978-3-8252-5737-8

E-Book: kostenlos erhältlich als Open-Access-Publikation

PDF: ISBN 978-3-8385-5737-3



Karl Hepper

Verschörungstheorien

Eine philosophische Kritik der Unvernunft

Juli 2021, 222 S., kart., Dispersionsbindung, 5 SW-Abbildungen

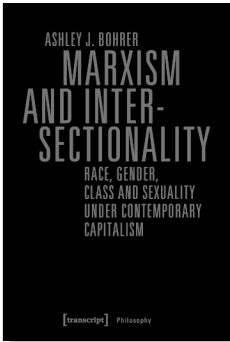
25,00 € (DE), 978-3-8376-5931-3

E-Book:

PDF: 21,99 € (DE), ISBN 978-3-8394-5931-7

**Leseproben, weitere Informationen und Bestellmöglichkeiten
finden Sie unter www.transcript-verlag.de**

Philosophie



Ashley J. Bohrer

Marxism and Intersectionality

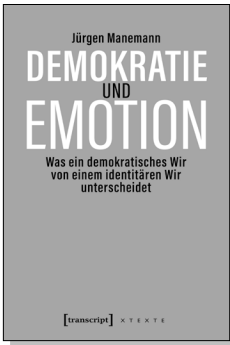
Race, Gender, Class and Sexuality
under Contemporary Capitalism

2019, 280 p., pb.

29,99 € (DE), 978-3-8376-4160-8

E-Book:

PDF: 26,99 € (DE), ISBN 978-3-8394-4160-2



Jürgen Manemann

DEMOKRATIE UND EMOTION

Was ein demokratisches Wir
von einem identitären Wir
unterscheidet

Jürgen Manemann

Demokratie und Emotion

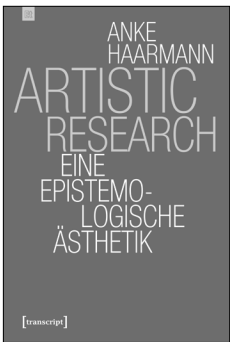
Was ein demokratisches Wir
von einem identitären Wir unterscheidet

2019, 126 S., kart.

17,99 € (DE), 978-3-8376-4979-6

E-Book:

PDF: 15,99 € (DE), ISBN 978-3-8394-4979-0



Anke Haarmann

Artistic Research

Eine epistemologische Ästhetik

2019, 318 S., kart., Dispersionsbindung

34,99 € (DE), 978-3-8376-4636-8

E-Book:

PDF: 34,99 € (DE), ISBN 978-3-8394-4636-2

EPUB: 34,99 € (DE), ISBN 978-3-7328-4636-8

**Leseproben, weitere Informationen und Bestellmöglichkeiten
finden Sie unter www.transcript-verlag.de**

