

Gender, Glück und Krisenzeiten

Das flexible Geschlecht

Gender, Glück und Krisenzeiten in der globalen Ökonomie

Berlin 28.-30. Oktober 2010, dbb Forum, Friedrichstraße 169/170, 10117 Berlin

Inhaltsverzeichnis

Editorial.....	1
Feminist Philosophy (ENG)	
<i>Raisi Braidotti</i>	4
Feminist Philosophy (DE)	
<i>Rais Braidotti</i>	11
In Zeiten der Unsicherheit (DE)	
<i>Christiane Rösinger, Alexandra Dröner, Volker Woltersdorff und Nana Adusei-Poku</i>	20
CONUNDRUM: The Dilemmas in Transsexual Narratives (ENG)	
<i>Juliet Jacques</i>	36
CONUNDRUM: Die Dilemmata in transsexuellen Narrativen (DE)	
<i>Juliet Jacques</i>	44
Multiculturalism and Islamophobia: Gender Stereotypes in ‘New Times’ (ENG)	
<i>Heidi Safia Mirza</i>	54
Multikulturalismus und Islamophobie: Genderstereotype in ‘Neuen Zeiten’ (DE)	
<i>Heidi Safia Mirza</i>	63
Narratives of Feminism and their political intricacies (ENG)	
<i>Nana Adusei-Poku, Clare Hemmings</i>	73
Narrative des Feminismus und ihre politischen Komplikationen (DE)	
<i>Nana Adusei-Poku, Clare Hemmings</i>	82
Biografien.....	93

Editorial

Herzlich Willkommen zum Online-Reader „Das flexible Geschlecht in seiner Vielfalt“. Er ist als begleitende und diskussionserweiternde Publikation zu verstehen, die einzelne Themenschwerpunkte der internationalen Konferenz *Das flexible Geschlecht. Gender, Glück und Krisenzeiten in der globalen Ökonomie* aufgreift, die, veranstaltet von der Bundeszentrale für Politische Bildung, vom 28.-30. Oktober 2010 in Berlin stattfand. Die folgenden Artikel behandeln also in der Retrospektive und unter Berücksichtigung der Diskussionen die Themenschwerpunkte der Konferenz, erweitern und reflektieren diese, bzw. führen diese auf Grundfragen zurück wie z.B. Fragen an den Feminismus, aber auch Fragen zur Ausgrenzung von Frauen und Ihrer jeweiligen Bedürfnisse.

Nun erscheint es erst einmal ungewöhnlich, nicht die Protagonist_innen für Texte einzuladen, die auch auf der Konferenz gesprochen haben. In der Tat ist dies eine ungewöhnliche Vorgehensweise, die, angeregt durch die Konferenzkonzeptionistinnen Petra Grüne und Milena Mushak von der bpb, in ihrer Unerwartetheit zu begrüßen ist und konzeptuell umgesetzt wird. Denn die Konferenz *Das flexible Geschlecht. Gender, Glück und Krisenzeiten in der globalen Ökonomie* behandelte Themen im Bezug auf Geschlecht in seinen Verknüpfungen wie z.B. Politik, Wirtschaft, Arbeitsmarkt, Identitätspolitiken oder Repräsentation, die über den deutschen Raum hinausgehen und somit Fragestellungen darstellen, die auch in anderen Ländern zu Diskussionen anhalten.

Daher ist es eine besondere Freude, vier internationale Beiträger_innen für dieses Projekt gewonnen zu haben, die die Diskussion nicht nur aus ihrer Perspektive und den entsprechenden nationalen Kontexten beleuchten - vielmehr wird auch versucht, die regen Unterhaltungen der Konferenz thematisch in die Konzeption miteinzubeziehen. Wie bereits der Titel „Das flexible Geschlecht in seiner Vielfalt“ verdeutlicht, handelt es sich um eine Anspielung auf die sozio-politischen und ökonomischen Veränderungen der Geschlechterpolitik der letzten 30 Jahre, die stark durch feministischen und Queer-Aktivismus¹ getragen und vorangetrieben wurde. Dabei müssen im Besonderen das Zusammenspiel und der Einfluss von aktivistischer und akademischer Wissensproduktion der letzten 30 Jahre berücksichtigt werden, um sichtbare und unsichtbare Miss- und Unverständnisse zu erörtern. Nach der Konferenz ist die klare Erörterung der eben benannten Themenkomplexe bewusst geworden und so hat das Thema des Feminismus in dieser Publikation einen rahmenden und erweiternden Charakter. Das Programm sowie der Reader können also als eine Art Bestandsaufnahme gesehen werden, wie feministische und

¹ Ich benutze an dieser Stelle bewusst nicht den Ausdruck „Frauenbewegung“, da nicht nur Frauen an diesem Prozess mitgewirkt haben und gleichzeitig die politischen Ausrichtungen unbenannt bleiben.

Genderdiskurse in unterschiedlichen Lebensbereichen positiv greifen – eventuell „glücklich machen“ – oder auch scheitern.

Es ist an dieser Stelle aber auch zu betonen, dass fünf Texte nicht den gesamten Komplex des Themas 'Gender' eloquent behandeln können, was jedoch auch nicht das Anliegen ist.

Vielmehr hat die thematische Ausgestaltung Reflektionspotential und eine, die Diskussion stimulierende, Wirkung, denn es ließen sich nicht nur Autorinnen aus der Wissenschaft finden, die ihr Wissen und Erfahrungen geteilt haben, sondern es kommen auch Menschen aus dem Kunst- und Kulturbetrieb zu Wort. Daher verändert sich auch, je nachdem welches Thema besprochen wird, das Format der Artikel, denn Geschlechterdiskurse ziehen sich durch alle Lebensbereiche: sei es z.B. in den intimen Bereichen der Partnerwahl, der Selbstbestimmung über den eigenen Körper oder der Karrierepläne. Genauso unklar oder auch klar sich 'Geschlecht' in diese Lebensbereiche einschreibt, so reflektieren dies auch die unterschiedlichen Formate der Texte, die immer wieder eine andere Art der Plattform und des Dialoges versprechen. Die fünf Artikel dieser Publikation stehen daher in subtiler Kommunikation miteinander, welche durch die Frage der Bestandsaufnahme geschlechterpolitischer Interventionen und Wirkungen der letzten 30 Jahre getragen wird. So werden Ausschnitte aus den Erfolgen sowie Faktoren für die Missstände der Geschlechterpolitik im Bezug auf den sich verändernden Arbeitsmarkt, Politik, Bildung und Darstellung in den Medien reflektiert.

Eröffnet wird diese Veröffentlichung durch den Artikel „Feminist Philosophy“ von Rosi Braidotti, der eine theoretische Verortung der feministischen Theorie darstellt und neue erweiternde Denkpositionen vorschlägt. Dieser Artikel lädt ein, erst einmal über die eigenen Bedürfnisse, Wünsche und Positionen innerhalb des Geschlechterdiskurses zu reflektieren und diesen in seiner Relevanz zu verstehen.

Daran anschließend wird in der Gesprächsrunde mit dem Titel „In Zeiten der Unsicherheit“ mit Alexandra Dröner, Christiane Rösinger und Volker Woltersdorff im Gespräch mit Nana Adusei-Poku die Frage der Prekarität im Bezug auf Beruf, Familie, Sexualität und Identität erörtert. Dabei ist nicht nur ein sehr offenes Portrait dieser Künstler_innen und Theoretiker_innen entstanden, sondern auch eine Bestandsaufnahme aktueller individueller Auseinandersetzungen mit den eigenen Unsicherheiten, die dennoch einem bestimmten Milieu entspringen, aber übertragbar sind auf andere Lebensmodelle.

Weitergeführt wird die Debatte durch den Artikel „Conundrum: Die Dilemmata in transsexuellen Narrativen“ von Juliet Jaques, der auf die oftmals marginalisierte Tatsache der Multidimensionalität von Geschlecht aufmerksam macht und die subtilen Aspekte der Unsicherheit verdeutlicht. Denn besonders inter- und transsexuelle Menschen werden aus geschlechterpolitischen Diskursen ausgegrenzt, da sie gesellschaftlich als „Ausnahmefälle“ aufgefasst werden, obgleich die seriöse

Wahrnehmung dieser Menschen das Potential einer gerechten Geschlechterpolitik außerhalb hetero-normativer Debatten und ihrer hegemonialen Machtprinzipien eröffnen könnte. Daher widmet sich Juliet Jaques in ihrem Artikel der medialen Darstellung von Transgender-Menschen und erlaubt zudem Einblicke in die medizinischen Restriktionen und Prozesse, die Transgender-Menschen in Großbritannien durchlaufen müssen.

Die internationalen Überschneidungen werden besonders in dem Beitrag von Prof. Heidi Safia Mirza mit dem Titel „Multikulturalismus und Islamophobie: Genderstereotype in ‘Neuen Zeiten’“ deutlich, der sich auf der einen Seite mit der Marginalisierung der Stimmen von Muslimas auseinandersetzt und auf der anderen Seite die doppelten Ausgrenzungsmechanismen, die sich in vielen Europäischen Ländern politisch artikulieren, herausarbeitet.

Daran anschließend und damit auch abschließend befragt Nana Adusei-Poku Prof. Clare Hemmings zum Thema der unterschiedlichen Narrationen von Feminismus in einem Gespräch mit dem Titel „Narrative des Feminismus und ihre politischen Komplikationen“. In diesem anregenden Interview stellt Prof. Hemmings nicht nur die Ergebnisse ihrer zuletzt erschienenen Publikation vor, sondern gibt auch eine Definition von Feminismus und den unterschiedlichen Strategien, die weit über lokale Diskurse hinausgehen und eine erneute Grundlage für Diskussionen liefern.

Für Nana Adusei-Poku war und ist es ein Anliegen, diese internationalen Anregungen und Perspektiven in der politischen Bildungsarbeit in die eigene Arbeit aufzunehmen und weiter zu entwickeln. Jedoch ist es der fortgeführte Dialog, der diese Veröffentlichung erst erfolgreich machen kann und somit gilt der Dank allen Autor_innen und im Besonderen den Kongresskonzipiererinnen Petra Grüne und Milena Mushak, für die Zusammenarbeit und die wunderbaren Artikel. In diesem Sinne: den Leser_innen viel Spaß bei der Lektüre und viele zukünftige Diskussionen.

Feminist Philosophy

Rosi Braidotti

In spite of regular reports about the end of feminism as a social movement, at the start of the third millennium feminist philosophy is going through an astonishing period of renewal and growth. The diversification and expansion of feminist philosophies, fuelled by a brand new generation of post-postfeminists, is both supported by and productive of a significant growth of institutional practices, some of which happen outside the strict confines of academic philosophy, mostly in new trans-disciplinary areas like gender, race and postcolonial studies, social theories of globalization and migration, and philosophies of new media and biotechnology. This theoretical vitality raises a range of methodological questions about the uses and the limitations of interdisciplinarity in feminist philosophy and more specifically about the criteria of classification, the use of analytic categories and the canonization processes. As a result, the need for a systematic meta-discursive approach to the interdisciplinary methods of feminist philosophy is among the top priorities for philosophy today as well as women's, gender and feminist studies as an established discipline. If it is the case that what was once subversive is now mainstream, it follows that the challenge for feminist philosophers today is how to achieve more conceptual creativity².

In a globally connected and technologically mediated world that is marked by fast changes, structural inequalities and increased militarization, feminist scholarship has intensified theoretical and methodological efforts to come to grips with the complexities of the present, while resisting the moral and cognitive panic that marks so much of contemporary social theories of globalization³. With the demise of postmodernism, which has gone down in history as a form of radical scepticism and moral and cognitive relativism, feminist philosophers tend to move beyond the linguistic mediation paradigm of deconstructive theory and to work instead towards the production of robust alternatives. Issues of embodiment and accountability, positionality and location have become both more relevant and more diverse. My main argument in this essay is that feminist philosophy is currently finding a new course between post-humanism on the one hand and post-anthropocentric theories on the other. The convergence between these two approaches, multiplied across the many inter-disciplinary lines that structure feminist theory, ends up radicalizing the very premises of feminist philosophy. It especially results in a reconsideration of the priority of sexuality and the relevance of the sex/gender distinction. I will analyze the different aspects of this convergence and attempt to work out some of its implications.

² Gilles Deleuze and Felix Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie?* Paris 1991.

³ E.g. Jurgen Habermas, *The Future of Human Nature*, Cambridge 2003.

The Legacy of Feminist Post-Humanism

As starting premises, let me add a few remarks: feminist philosophy builds on the embodied and embedded brand of materialism that was pioneered in the last century by Simone de Beauvoir. It combines, in a complex and groundbreaking manner, phenomenological theory of embodiment with Marxist – and later on poststructuralist – re-elaborations of the intersection between bodies and power. This rich legacy has two long-lasting theoretical consequences. The first is that feminist philosophy goes even further than mainstream continental philosophy in rejecting dualistic partitions of minds from bodies or nature from culture. Whereas the chasm between the binary oppositions is bridged by Anglo-American gender theorists through dynamic schemes of social constructivism⁴, continental feminist perspectives move towards either theories of sexual difference or a monistic political ontology that makes the sex/gender distinction redundant. I shall return later to this crucial aspect of my argument.

The second consequence of this specific brand of materialism is that oppositional consciousness combines critique with creativity, in a ‘double-edged vision’⁵ that does not stop at critical deconstruction but moves on to the active production of alternatives. Thus, feminist philosophers have introduced a new brand of materialism, of the embodied and embedded kind. The cornerstone of this theoretical innovation is a specific brand of situated epistemology, which evolves from the practice of ‘the politics of locations’ and infuses standpoint feminist theory and the debates with postmodernist feminism throughout the 1990s .

As a meta-methodological innovation, the embodied and embedded brand of feminist materialist philosophy of the subject introduces a break from both universalism and dualism. As to the former, universalist claims to a subject position that allegedly transcends spatio-temporal and geo-political specificities are criticised as being dis-embodied and dis-embedded, i.e., abstract. Universalism, best exemplified in the notion of ‘abstract masculinity’⁶ and triumphant whiteness is objectionable not only on epistemological, but also on ethical grounds. Situated perspectives lay the pre-conditions for ethical accountability for one’s own implications with the very structures one is analyzing and opposing politically. The key concept in feminist materialism is the sexualized nature and the radical immanence of power relations and their effects upon the world. In this Foucauldian perspective, power is not only negative or confining (*potestas*), but also affirmative (*potentia*) or productive of alternative subject positions and social relations.

Feminist anti-humanism, also known as postmodernist feminism, critiqued from within the unitary identities indexed on phallogocentric, Eurocentric and normative standardized views of what

⁴ J. Butler/J. Scott (eds.), *Feminists Theorize the Political*, London 1991.

⁵ Joan Kelly, *The Double-Edged Vision of Feminist Theory*, in: *Feminist Studies*, 5 (1979), p. 216-227.

⁶ Nancy Hartsock, *The Feminist Standpoint: Developing the Ground for a Specifically Feminist Historical Materialism*, in: S. Harding (ed.), *Feminism and Methodology*, London 1987.

constitutes the humanist ideal of 'Man'. Feminist anti-humanism resonates with analogous but other(wise) situated post-colonial and race perspectives, which critique humanism or its racist connotations and racialized bias, and oppose to the biased Western brand many other cultural and ethnic traditions of non-Western humanism. This alliance between Western post-humanist and non-Western anti-humanist positions converges on the impossibility of speaking in one unified voice about women and other marginal subjects, thus stressing issues of diversity and differences among them. The pivotal notion in poststructuralist thought is the relationship between self and other. The notion of 'otherness' functions through dualistic oppositions that confirm the dominant vision of 'sameness' by positing sub-categories of difference and distributing them along asymmetrical power relations. In other words, the dominant apparatus of subjectivity is organized along a hierarchical scale that rewards the sovereign subject as the zero-degree of difference. Deleuze calls it 'the Majority subject' or the Molar centre of being. Irigaray calls it 'the Same', or the hyper-inflated, falsely universal 'He', whereas Hill Collins calls to account the white and Eurocentric bias of the subject of humanistic knowledge.

Furthermore, in European philosophy, this 'difference' has been predicated on relations of domination and exclusion: to be 'different from' came to mean to be 'less than'. In the dialectical scheme of thought, difference or otherness is a constitutive axis which marks off the sexualized other (woman), the racialized other (the native) and the naturalized other (animals, the environment or earth). These others, however, are constitutive in that they are expected to confirm the same in His superior position and thus they are crucial to the assertion of the power of sameness.

The fact that the dominant axes of definition of the humanistic subject of knowledge contribute to defining the axes of difference or of otherness has another important implication. They engender simultaneously the processes of sexualization, racialization and naturalization of those who are marginalized or excluded but also the active production of half-truths, or forms of partial knowledge about these others. Dialectical and pejorative otherness induces structural ignorance about the others who, by being others, are posited as the outside of major categorical divides in the attribution of subjectivity. Power produces through exclusion: the others are included in this script as the necessary outside of the dominant vision of what it means to be human. Their reduction to sub-human status is a constitutive source of ignorance and falsity and bad consciousness for the dominant subject who is responsible for their de-humanization.

Post-humanist feminist epistemologies proposed radical new ways to look at the 'human' from a more inclusive and diverse angle. As a result, the dominant vision of the subject in politics, law, and science is abandoned in favour of renewed attention to complexities and inner contradictions. Feminist anti-humanist philosophies are committed both to a radical politics of resistance and to the critique of the simultaneity of potentially contradictory social and textual effects. This simultaneity is not to be confused with easy parallels or arguments by analogy. That gender, race,

class and sexual choice may be equally effective power variables does not amount to flattening out any differences between them (Crenshaw, 1995). By extension, the claim to universality by scientific rationality is challenged on both epistemological and political grounds⁷, all knowledge claims being expressions of Western culture and of its drive to mastery.

Throughout the 1990s the recognition of the normative structure of science and of the partiality of scientific statements, as well as the rejection of universalism and the recognition of the necessarily contingent nature of all utterances, involved two polemics which retrospectively appear symptomatic of great anxiety. One concerned essentialism and the other, relativism. One of the worst lasting effects of the politically conservative backlash of that period was that the affirmative and progressive potential of feminist critiques of the dominant subject position were reduced to and dismissed as being merely relativistic. What I value in those radical feminist positions is precisely the extent to which they allow for a productive critique of falsely universal pretensions. As a consequence, they enact the desire to pluralize the options, paradigms and practices of subjectivity within Western philosophical reason. The recognition of the necessarily situated and hence partial and contingent nature of our utterances and discursive practices has nothing to do with relativism and all to do with accountability, or situated perspectives.

For example, whereas the deconstruction of masculinity and whiteness is an end in itself, the non-essentialist reconstruction of black perspectives, as well as the feminist reconstruction of multiple ways of being women, also has new alternatives to offer. In other words, some notions need to be deconstructed so as to be laid to rest once and for all: masculinity, whiteness, heterosexism, classism, ageism. Others, need to be deconstructed only as a prelude to offering positive new values and effective ways of asserting the political presence of newly empowered subjects: feminism, diversity, multiculturalism, environmentalism. All claims to authenticity need to be subjected to serious critical enquiry, but not left hanging in some sort of theoretical undecidability, as Butler would have it⁸. The affirmation of robust alternatives is what feminist philosophies of the subject are all about.

Matter-Realist Feminism

The legacy of this classical but neglected philosophical tradition of high poststructuralist anti-humanism sets the backdrop for the shifts currently taking place in the work of a new generation of feminist scholars. A range of positions has emerged that bridge the gap between the classical opposition 'materialism/idealism' and move towards a non-essentialist brand of contemporary vitalism, or thought on 'life itself'.

This movement of thought gathers the remains of poststructuralist anti-humanism and joins them

⁷ Gayatri Spivak, *A Critique of Postcolonial Reason. Toward a History of the Vanishing Present*, Cambridge, MA 1999.

⁸ Judith Butler, *Undoing Gender*, London 2004.

with feminist reappraisals of contemporary techno-culture in a non-deterministic frame. They converge on discourses about 'life' and living matter/bodies: be it under the guise of political reflections on 'bio-power', or in the form of analyses of science and technology, they bring us back to the organic reality of 'real bodies'. After so much emphasis on the linguistic and cultural turn, an ontology of presence replaces textual deconstruction. This return of a neo-realist practice of bodily materialism is also known as: 'matter-realism', radical neo-materialism or post-human feminism. One of the main reasons to explain these shifts concerns the changing conceptual structure of materialism itself, under the impact of contemporary bio-genetics and information technologies. Feminist scholarship here falls neatly in two interconnected areas: new feminist science studies and epistemology on the one hand and political critiques of globalization and its economic and military violence on the other. They converge on the notion that what matters about materialism today is the concept of 'matter' itself. The switch to a monistic political ontology stresses processes, vital politics and non-deterministic evolutionary theories.

For instance, Karen Barad's work on 'agential realism'⁹ stresses the onto-epistemological aspect of feminist knowledge claims today. Barad's agential realism builds on but also radically expands the redefinitions of objectivity and embodiment that took place in high feminist poststructuralism and thus also reshapes the forms of ethical and political accountability that rest upon them. By choosing to privilege neither the material nor the cultural, agential realism focuses instead on the process of their interaction. It accordingly redefines the apparatus of bodily production as material-cultural in order to foster both the interrogation of the boundaries between them. This results also in specifically feminist formulations of critical reflexivity and a renewed call for the necessity of an ethics of knowing that reflects and respects complexity.

One of Karen Barad's most astute commentators, Iris van der Tuin, claims that this materialist reconfiguration of the process of interaction between the material and the semiotic, also known as the onto-epistemological shift, constitutes anew paradigm that ends up displacing both its poles of reference. What gets redefined in the process is the process-oriented, relational and fundamentally affective structure of subjectivity and knowledge production. According to van der Tuin this approach encourages the constitution of a trans-disciplinary perspective that combines feminist science studies, postcolonial studies and Deleuzian feminism in a new brand of Third Wave feminist materialism.

Luciana Parisi also emphasizes that the great advantage of Spinozist monism is that it defines nature/culture as a continuum that evolves through variations, or differentiations. Deleuze and Guattari theorize them in terms of transversal assemblages, or transversal lines of interconnection. At the core of the 'chaosmosis' proposed by Guattari lies a mixed semiotics that combines the virtual (indeterminate) and the actual domains. The non-semiotic codes (the DNA or

⁹ Karen Barad, *Meeting the Universe Half Way*, Durham 2007.

all genetic material) intersect with complex assemblages of affects, embodied practices and other performances that include but are not confined to the linguistic realm. Parisi strengthens this case by cross-referring to the new epistemology of Margulis, through the concept of endosymbiosis, which, like autopoiesis, indicates a creative form of evolution. It defines the vitality of matter as an ecology of differentiation, which means that the genetic material is exposed to processes of becoming. This questions any ontological foundation for difference while avoiding social constructivism.

The implications of this argument are twofold: the first point is that difference emerges as pure production of becoming-molecular and that the transitions or stratifications are internal to the single process of formation or of assemblage. They are intensive or affective variations that produce semiotic and a-semiotic practices. This is not just about dismissing semiotics or the linguistic turn, but rather an attempt at using it more rigorously, within the domains of its strict application. It is also important to connect it transversally to other discourses. The second key point is that primacy is given to the relation over the terms. Parisi expresses this in Guattari's language as 'schizogenesis' – or the affective being of the middle, the interconnection, the relation. This is the space-time where the differentiation occurs and with it the modifications. The emphasis falls accordingly on the micropolitics of relations, as a posthumanist ethics that traces transversal connections among material and symbolic, concrete and discursive, lines or forces. Transversality actualizes an ethics based on the primacy of the relation, of interdependence, which values non-human or a-personal Life. This is what I call Zoe itself¹⁰.

Conclusion

I have argued in the previous section that sexuality de-territorializes the actual gender of the people it involves in the process of becoming. An important question that can be raised here is: what happens to gender if sexuality is not based on oppositional terms?

Let me pursue this discussion with an example taken from the legendary relationship between Virginia Woolf and Vita Sackville-West – as a complex, multi-layered and highly sexualized encounter that produces affects, relations and texts of all sorts. Virginia and Vita propose an ethical model where the play of sameness-difference is not modelled on the dialectics of masculinity and femininity; it is rather an active space of becoming that is productive of new meanings and definitions. In other words: here is sexuality beyond gender.

This cuts two ways: firstly, the homophobic assumption that same-sex relationships cause fusion and confusion, in so far as they fail to establish sufficiently strong boundaries of alterity is flatly rejected by the experience of high-singularity and intense definition, which emerges from the encounter of Virginia with Vita. The fact that Virginia and Vita meet within this category of sexual

¹⁰ Rosi Braidotti, *Transpositions: On Nomadic Ethics*, Cambridge 2006.

'sameness' encourages them to look beyond the delusional aspects of the identity ('women'), which they supposedly share. This proliferation of differences between women and within each one of them is evident in the outcomes and the products of their relationship, be it in the literature which Virginia and Vita produced, or in the many social, cultural and political projects they were engaged in. These included marriages, motherhood and child-rearing, political activism, socializing, campaigning, publishing and working as a publisher, gardening and the pursuit of friendships, pleasures, and hard work.

Secondly, the assemblage composed by Virginia & Vita as blocks of becoming is post-gender but not beyond sex – it is actually deeply embedded in sexuality and can be best understood in relation to non-unitary subjectivity and neo-vital politics. The disappearance of firm boundaries between self and other, in the love encounter, in intense friendship, in the spiritual experience, and in more everyday interpersonal connections, is the necessary premise to the enlargement of one's fields of perception and capacity to experience. In pleasure as in pain, in a secular, spiritual, erotic mode that combines at once elements from all these, the decentring and opening up of the individual ego coincides not only with communication with other fellow human beings, but also with a heightening of the intensity of such communication. This shows the advantages of a non-unitary vision of the subject. A depersonalization of the self, in a gesture of everyday transcendence of the ego, is a connecting force, a binding force that links the self to larger internal and external relations. An isolated vision of the individual is a hindrance to such a process.

It is also important to stress the extent to which sets of interconnections or encounters constitute a project, which requires active involvement and work. Desire is never a given. Rather, like a long shadow projected from the past, it is a forward-moving horizon that lies ahead and towards which one moves. Between the no longer and the not yet, desire traces the possible patterns of becoming. These intersect with and mobilize sexuality, but never stop there as they construct space and time and thus design possible worlds by allowing the unfolding of ever intensified affects. Desire sketches the conditions for the future by bringing into focus the present, through the unavoidable accident of an encounter, a flush, a sudden acceleration that marks a point of no-return. Call it falling in love, if you wish, but only if you can rescue the notion from the sentimental banality into which it has sunk in commercial culture. Moreover, if falling in love it is, it is disengaged from the human subject that is wrongly held responsible for the event. Here, love is an intensive encounter that mobilizes the sheer quality of the light and the shape of the landscape. Deleuze's remark on the grasshoppers flying in at 5:00 PM on the back of the evening wind also evokes non-human cosmic elements in the creation of a space of becoming. This indicates that desire designs a whole territory and thus it cannot be restricted to the mere human persona that enacts it. We need a post-anthropocentric theory of both desire and love in order to do justice to the complexity of subjects of becoming.

Feminist Philosophy (Deutsche Übersetzung)

Rosi Braidotti

Trotz aller regelmäßigen Berichte über das Ende des Feminismus als soziale Bewegung durchläuft die feministische Philosophie zu Beginn des dritten Jahrtausends eine erstaunliche Phase der Erneuerung und des Wachstums. Die Diversifizierung und Ausweitung feministischer Philosophien, angetrieben von einer brandneuen Generation von Post-Postfeminist_innen, wird zugleich unterstützt und bezieht seine produktiven Kräfte von einem signifikanten Anstieg institutioneller Praktiken, von denen einige außerhalb der engen Grenzen akademischer Philosophie vor sich gehen, vor allem in neuen transdisziplinären Gebieten wie Geschlechter-, Rassen- und Postkolonialismus-Forschung, Sozialtheorien der Globalisierung und Migration und Philosophien der neuen Medien und Biotechnologie. Diese theoretische Vitalität erhebt eine Reihe von methodologischen Fragen über die Anwendungen und Begrenzungen der Interdisziplinarität in feministischer Philosophie und besonders über das Kriterium der Klassifikation, die Anwendung analytischer Kategorien und die Kanonisierungsprozesse. Daraus resultiert, dass dem Bedarf nach einem systematischen meta-diskursiven Ansatz für die interdisziplinären Methoden feministischer Philosophie eine der höchsten Prioritäten in der zeitgenössischen Philosophie wie auch der Frauen-, Geschlechter und Feminismusforschung als etablierte Disziplin zukommt. Wenn es stimmt, dass das einst Subversive heute Mainstream ist, so folgt daraus heute für feministische Philosoph_innen die Herausforderung, einen Weg zu mehr konzeptueller Kreativität zu finden¹¹.

In einer global vernetzten und technologisch vermittelten Welt, die geprägt ist von schnellen Veränderungen, strukturellen Ungleichheiten und einer wachsenden Militarisierung, hat die feministische Wissenschaft ihre theoretischen und methodologischen Anstrengungen intensiviert um mit den Komplexitäten der Gegenwart zurechtzukommen, es aber zugleich verstanden der moralischen und kognitiven Panikmache vieler zeitgenössischer Sozialtheorien der Globalisierung zu widerstehen¹². Mit dem Niedergang der Postmoderne, die ihrer Form nach als radikaler Skeptizismus und moralischen wie kognitiven Relativismus in die Geschichte eingegangen ist, tendieren feministische Philosoph_innen dazu das linguistische Vermittlungsparadigma der dekonstruktivistischen Theorie zu übergehen, um statt dessen an der Produktion robuster Alternativen zu arbeiten. Fragen der Gestaltung und Verantwortung, Positionalität und Ortsbestimmung sind zugleich wichtiger und vielfältiger geworden. Mein Hauptargument in diesem Essay ist, dass die feministische Philosophie derzeit im Begriff ist einen

¹¹ Gilles Deleuze and Felix Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie?* Paris 1991.

¹² E.g. Jürgen Habermas, *The Future of Human Nature*, Cambridge 2003.

neuen Kurs zwischen Posthumanismus einerseits und post-anthropozentrischen Theorien andererseits zu finden. Die Konvergenz dieser beiden Ansätze, multipliziert durch die vielen interdisziplinären Linien, die sich quer durch die feministische Theorie ziehen und sie strukturieren, führt zu einer Radikalisierung eben jener Prämissen feministischer Philosophie. Es führt hauptsächlich zu einer Neuerwägung der Vorrangstellung von Sexualität und der Relevanz der Differenz von biologischem/sozialem Geschlecht. Ich werde die unterschiedlichen Aspekte dieser Konvergenz analysieren und versuchen einige seiner Implikationen herauszuarbeiten.

Das Vermächtnis des feministischen Posthumanismus

Als Startprämissen, gestatten sie mir einige Ausführungen: feministische Philosophie baut auf dem verkörperten und eingebetteten Strang des Materialismus auf, wie er im letzten Jahrhundert von Simone de Beauvoir auf den Weg gebracht wurde. Er kombiniert, in einer komplexen und bahnbrechenden Art und Weise, die phänomenologische Theorie der Verkörperung mit marxistischen – und später post-strukturalistischen – Wiederausarbeitungen der Schnittstelle von Körpern und Macht. Dieses reiche Vermächtnis hat zwei lang währende theoretische Konsequenzen. Die erste ist, dass feministische Philosophie weiter geht als die etablierte kontinentale Philosophie im Sinne einer Zurückweisung der dualistischen Spaltung von Geist und Körper bzw. Natur und Kultur. Während die Kluft zwischen den binären Gegensätzen von anglo-amerikanischen Gendertheoretikern durch dynamische Modelle des Sozialkonstruktivismus¹³ überbrückt wird, bewegen sich kontinentale feministische Perspektiven entweder in Richtung von sexueller Differenz oder einer monistischen politischen Ontologie, die die biologische/soziale Differenz überflüssig macht. Ich werde später zu diesem wichtigen Aspekt meines Arguments zurückkehren.

Die zweite Konsequenz dieser besonderen Art von Materialismus ist, dass das oppositionelle Bewusstsein Kritik mit Kreativität kombiniert, in einer „zweischneidigen Vision“¹⁴, die nicht Halt macht bei einer kritischen Dekonstruktion sondern sich aktiv weiter in Richtung einer Produktion von Alternativen bewegt. Somit haben feministische Philosoph_innen eine neue Art des Materialismus eingeführt, einen der verkörperten und eingebetteten Art. Der Eckpfeiler dieser theoretischen Innovation ist eine spezifische Art situativer Epistemologie, die aus der Praxis der „politics of location“ hervorgeht und flößt dem Standpunkt feministischer Theorie und den Debatten die feministische Postmoderne der gesamten 1990er Jahre.

Als meta-methodologische Innovation führt der verkörperte und eingebettete Strang feministisch-materialistischer Philosophie des Subjektes einen gleichzeitigen Bruch mit Universalismus und Dualismus ein. Für ersteren gilt, dass sein Anspruch an einer Subjektposition, die vorgeblich

¹³ J. Butler/J. Scott (eds.), *Feminists Theorize the Political*, London 1991.

¹⁴ Joan Kelly, *The Double-Edged Vision of Feminist Theory*, in: *Feminist Studies*, 5 (1979), S. 216-227.

raum-zeitliche und geopolitische Spezifitäten transzendiert, als körperlos und nicht-eingebettet, das heißt abstrakt, kritisiert wird. Der Universalismus, am besten durch den Begriff der „abstract masculinity“¹⁵ und triumphierend *Weißsein*¹⁶ exemplifiziert, ist nicht nur auf epistemologischer, sondern auch auf ethischer Basis anstößig. Situative Perspektiven stellen die Voraussetzung für eine ethische Verantwortung der eigenen Implikationen im Hinblick auf ebene jene Strukturen dar, die man analysiert und gegen die man politisch opponiert. Das Schlüsselkonzept des feministischen Materialismus ist die sexualisierte Natur und die radikale Immanenz von Machtbeziehungen und deren Effekte auf die Welt. In dieser Foucaultschen Perspektive ist Macht nicht nur negativ oder einengend (*potestas*) sondern auch affirmativ (*potentia*) oder produktiv im Hinblick auf alternative Subjektpositionen und sozialen Beziehungen.

Der feministische Anti-Humanismus, auch bekannt als postmoderner Feminismus, kritisierte von innen heraus die einheitlichen Identitäten stabilisiert durch phallogozentrische, eurozentrische und normativ standardisierte Ansichten davon, was das humanistische Ideal des „Mannes“ konstituiert. Der feministische Anti-Humanismus schwingt bei analogen, aber anders(-artigen) situativen postkolonialen und „critical race“-Theorie-Perspektiven, die den Humanismus oder seine rassistischen Konnotationen und rassifizierten Tendenzen kritisieren, mit und stellt sich gegen die verzerrten westlichen Sorten vieler anderer kultureller und ethnischer Traditionen eines nicht-westlichen Humanismus. Diese Allianz zwischen westlichen post-humanistischen und nicht-westlichen anti-humanistischen Positionen konvergiert in der Unmöglichkeit über Frauen und andere marginalisierte Subjekte mit einer Stimme zu sprechen und beansprucht somit Fragen der Diversität und der Differenzen zwischen ihnen. Der ausschlaggebende Gedanke im post-strukturalistischen Denken ist die Beziehung zwischen dem Selbst und dem Anderen. Der Begriff der „Andersartigkeit“ fungiert über dualistische Gegenspieler, die die dominante Vorstellung einer „Gleichheit“ bestärken, indem sie Subkategorien der Differenz und deren Verteilung entlang asymmetrischer Machtbeziehungen postulieren. Mit anderen Worten, der dominante Apparat der Subjektivität wird entlang einer hierarchischen Skala organisiert, die das souveräne Subjekt durch die Auszeichnung als null-different belohnt. Deleuze nennt es das „Mehrheitssubjekt“ oder das molare Zentrum des Seins. Irigaray nennt es „das Gleiche“, oder das „über-aufgeblähte“, falsch universelle „Er“, wohingegen Hill Collins dazu aufruft, mit dem weißen und eurozentrischen Bias des Subjekts des humanistischen Wissens abzurechnen.

Darüber hinaus wurde in der europäischen Philosophie diese Differenz für Herrschafts- und Exklusionsbeziehungen behauptet: „anders“ zu sein bedeutete „weniger als x“ zu sein. Im

¹⁵ Nancy Hartsock, *The Feminist Standpoint: Developing the Ground for a Specifically Feminist Historical Materialism*, in: S. Harding (ed.), *Feminism and Methodology*, London 1987.

¹⁶ Anmerkung der Herausgeberin: Bei dem Begriff *Weißsein* bezieht sich Rosi Braidotti weniger auf die Hautfarbe bestimmter Personengruppen, sondern auf die in dem Begriff enthaltene Identitätskonstruktion, was bedeutet, dass diese Identität nicht als von der Natur definiert und fixiert verstanden werden darf, sondern vielmehr als soziales Konstrukt.

dialektischen Denkmuster ist die Differenz oder Andersartigkeit eine konstitutive Achse, die auf den sexualisierten Anderen (Frauen), den rassifizierten Anderen (den Eingeborenen) und den naturalisierten Anderen (Tiere, die Umwelt oder Erde) abfährt. Diese Anderen sind dennoch konstitutiv in dem Sinne, dass von ihnen erwartet wird, dass sie dasselbe in seiner übergeordneten Position bestätigen und somit sind sie entscheidend für die Durchsetzung der Macht der Gleichheit.

Die Tatsache, dass die dominante Achse der Definition des humanistischen Wissenssubjektes zur Definition der Achse der Differenz oder Andersartigkeit beiträgt, enthält eine weitere wichtige Implikation. Sie erzeugen gleichzeitig die Prozesse der Sexualisierung, Rassifizierung und Naturalisierung derer, die marginalisiert oder ausgeschlossen sind, aber auch die aktive Produktion von Halbwahrheiten oder Formen partiellen Wissens über diese Anderen. Dialektische oder abwertende Andersartigkeit leiten eine strukturelle Ignoranz gegenüber den Anderen ein, die – dadurch, dass sie Andere sind – als die Außenseite der bedeutenden kategorialen Grenzziehungen im Hinblick auf die Zuschreibung von Subjektivität postuliert werden. Macht produziert sich durch Exklusion: die Anderen werden in das Skript als notwendige Außenseite der dominanten Vorstellung vom Bild des Menschen eingeschrieben. Ihre Herabsetzung auf den Status von Untermenschen ist eine konstitutive Quelle der Ignoranz und Falschheit und ein Unrechtsbewusstsein für das herrschende Subjekt, das für ihre Entmenschlichung verantwortlich zeichnet.

Post-humanistische, feministische Epistemologien schlugen radikal neue Wege vor, um den „Menschen“ aus einem inklusiveren und facettenreicheren Blickwinkel zu betrachten. Ein Ergebnis ist, dass die herrschende Vorstellung vom Subjekt in Politik, Recht und Wissenschaft zugunsten einer erneuerten Aufmerksamkeit für Komplexitäten und innere Widersprüche abgelegt worden ist. Feministische, anti-humanistische Philosophien verschreiben sich dabei sowohl einer radikalen Widerstandspolitik als auch einer Kritik an der Gleichzeitigkeit potenziell widersprüchlicher sozialer wie textueller Effekte. Diese Gleichzeitigkeit darf nicht mit einfachen Parallelen oder analogen Argumenten verwechselt werden. Dass soziales Geschlecht, Rasse, Klasse und sexuelle Wahl womöglich gleich effektiv im Hinblick auf Machtvariablen sind, entspricht mitnichten der Aufhebung aller bestehenden Unterschiede zwischen ihnen (Crenshaw, 1995). Im weiteren Kontext zeigt sich, dass die Behauptung der Allgemeingültigkeit durch die wissenschaftliche Rationalität auf epistemologischem und politischem Grund¹⁷ angezweifelt wird, alles Wissen behauptet ein Ausdruck der westlichen Kultur und dessen Antrieb zur Hegemonie zu sein.

Während der ganzen 1990er Jahre beinhaltete das Erkennen der normativen Struktur der Wissenschaft und der Parteilichkeit wissenschaftlicher Aussagen, sowie die Zurückweisung des

¹⁷ Gayatri Spivak, *A Critique of Postcolonial Reason. Toward a History of the Vanishing Present*, Cambridge, MA 1999.

Universalismus und das Erkennen der notwendig kontingenten Natur aller Äußerungen, zwei Polemiken, die retrospektiv als symptomatische Erscheinungen einer großen Besorgnis erscheinen. Die eine betraf den Essentialismus und die anderen den Relativismus. Einer der schlimmsten anhaltenden Effekte des politisch-konservativen Gegenschlags dieser Zeit war, dass das affirmative und progressive Potenzial feministischer Kritik am herrschenden Subjekt auf einen bloß relativistischen Standpunkt reduziert und als solcher abgelehnt wurde. Was ich an diesen radikalfeministischen Positionen schätze, ist genau das Ausmaß, in dem sie eine produktive Kritik an falschen universellen Behauptungen zulassen. Eine Konsequenz daraus ist, dass sie das Bedürfnis inmitten der Rationalität westlicher Philosophien, die Optionen, Paradigmen und Praktiken von Subjektivität zu pluralisieren, geradezu verfügen. Das Anerkennen der zwangsläufig situativen und somit partiellen und kontingenten Natur unserer Äußerungen hat nichts mit Relativismus, sondern mit Verantwortung oder situierten Perspektiven zu tun.

Beispielsweise, wohingegen die Dekonstruktion der Männlichkeit und Weiße ein Selbstzweck sein kann, hat auch die nicht-essentialistische Rekonstruktion Schwarzer¹⁸ Perspektiven, als auch die feministische Rekonstruktion multipler Arten weiblich zu sein, neue Alternativen zu bieten. Mit anderen Worten, einige Begriffe müssen dekonstruiert, d.h. ein für allemal bei Seite gelegt werden: Männlichkeit, Weiße, Heterosexismus, Klassen- und Altersdiskriminierung. Andere müssen nur als Einleitung für ein Angebot an positiven neuen Werten und effektiven Wegen zur Durchsetzung politischer Aufmerksamkeit für neu ermächtigte Gebiete – wie Feminismus, Vielfalt, Multikulturalismus, Umweltschutz – dekonstruiert werden. Alle Ansprüche auf Authentizität müssen einer ernsthaften kritischen Überprüfung unterzogen werden, dabei aber nicht über eine Art von theoretischer Unentscheidbarkeit hinweg gehend, wie Butler es wohl ausdrücken würde¹⁹. Die Bekräftigung robuster Alternativen ist es, was die feministische Philosophie des Subjekts ausmacht.

„Matter-Realist“ Feminismus

Das Vermächtnis dieser klassischen, wenn auch vernachlässigten, philosophischen Tradition des hoch-post-strukturalistischen Anti-Humanismus stellt die Kulisse für die derzeit stattfindenden Veränderungen im Werk der neuen Generation feministischer Wissenschaftler_innen. Eine Reihe von Positionen sind entstanden, die eine Brücke zwischen die klassischen Gegenspieler „Materialismus/Idealismus“ schlagen und sich auf einen zeitgenössischen Vitalismus nicht-essentialistischer Prägung zubewegen oder auf ein Denken über das „Leben selbst“.

Diese Denkbewegung sammelt den Rest des post-strukturalistische Anti-Humanismus und fügt

¹⁸ Anmerkung der Herausgeberin: „black“ wurde aus dem englischen mit „Schwarz“ übersetzt um weniger die Hautfarbe, sondern vielmehr die politisch „Schwarzen“ Positionen zu kennzeichnen.

¹⁹ Judith Butler, *Undoing Gender*, London 2004.

ihn feministischen Neubewertungen von der heutigen Technik-Kultur in einem nicht-deterministischen Rahmen an. Sie konvergieren in Diskursen über „Leben“ und lebende Materie/Körper: sei es in Gestalt von politischen Reflektionen über „Bio-Macht“ oder in Form der Analyse von Wissenschaft und Technologie, sie bringen uns zurück zur organischen Realität „echter Körper“. Nach all der Betonung des *linguistic* und *cultural turn*, ersetzt nun eine Ontologie der Präsenz die textuelle Dekonstruktion. Diese Rückkehr einer neo-realistischen Praxis des körperlichen Materialismus wird auch als „Materie-Realismus“, radikaler Neo-Materialismus oder post-humaner Feminismus bezeichnet. Einer der Hauptgründe diese Veränderungen zu erklären ist die sich unter dem Einfluss zeitgenössischer Bio-Genetik und Informationstechnologien wandelnde, konzeptuelle Struktur des Materialismus selbst. Feministische Wissenschaft fällt hier sauber in zwei verkoppelte Bereiche: neue feministische Wissenschaftsforschungen und Epistemologien einerseits und politische Kritiken an der Globalisierung und seiner ökonomisch-militärischen Gewalt andererseits. Sie teilen die Idee, dass das eigentlich interessante am Materialismus das Konzept der „Materie“ selbst ist. Die Weichenstellung zu einer monistischen politischen Ontologie beansprucht Prozesse, Vitalpolitiken und nicht-deterministische evolutionäre Theorien.

Zum Beispiel beansprucht Karen Barads Arbeit an einem „agential realism“²⁰ den onto-epistemologischen Aspekt heutiger feministischer Wissensansprüche. Barads „agential realism“ basiert auf der Neudefinition von Objektivität und Verkörperung, welche im hoch-feministischen Poststrukturalismus stattfand, erweitert sie zugleich radikal und gestaltet somit die Formen ethischer und politischer Verantwortung, die auf ihnen beruhen, gänzlich neu. Durch die Entscheidung, weder das Materielle noch das Kulturelle zu bevorzugen, fokussiert der „agential realism“ stattdessen den Prozess ihrer Interaktion. Dementsprechend definiert er das System der körperlichen Produktion als materiell-kulturell um, mit dem Ziel einer stärkeren Bezugnahme der Beiden im Hinblick auf ihre gemeinsamen Grenzen. Dies führt zu spezifisch feministischen Formulierungen kritischer Reflexivität und einem erneuerten Ruf nach einer notwendigen Wissensethik, die Komplexität reflektiert und respektiert.

Einer von Karen Barads scharfsinnigsten Kommentatoren, Iris van der Tuin, behauptet, dass die materialistische Umgestaltung des Interaktionsprozesses zwischen der Materie und der Semiotik, auch bekannt als onto-epistemologische Verschiebung, ein neues Paradigma konstruiert, das letztlich seine beiden Referenzpole ablöst. Was in diesem Prozess reformuliert wird, ist die prozessorientierte, relationale und fundamental affektive Struktur von Subjektivität und Wissensproduktion. Nach van der Tuin bestärkt dieser Ansatz die Bildung einer transdisziplinären Perspektive, die die feministische Wissenschaftsforschung, postkoloniale Studien und Deleuzschen Feminismus in einer neuen, dritten Welle des feministischen Materialismus

²⁰ Karen Barad, *Meeting the Universe Half Way*, Durham 2007.

miteinander kombiniert.

Luciana Parisi betont ebenfalls, dass es der große Vorteil eines spinozistischen Monismus ist, dass er Natur/Kultur als Kontinuum definiert, welches durch Variationen oder Differenzierungen entsteht. Deleuze und Guattari theoretisieren sie als transversale Knoten oder transversale Linien der Abhängigkeit. Den Kern der „Chaosmosis“, vorgeschlagen durch Guattari, bilden gemischte Semiotiken, die das Virtuelle (unbestimmt) und die tatsächlichen Vorzugsbereiche kombinieren. Die nicht-semiotischen Codes (DNA oder alles genetische Material) kreuzen sich mit komplexen Mengen von Affekten, verkörperten Praktiken und anderen Performanzen, die im linguistischen Bereich inbegriffen, aber nicht auf ihn beschränkt sind. Parisi bestärkt diesen Fall indem er zur neuen Epistemologie von Margulis querverweist, welche durch das Konzept der Endosymbiose – darin dem Autopoiesis-Konzept ähnlich – auf kreative Formen der Evolution verweist. Es definiert die Vitalität der Materie als eine Ökologie der Differenzierung, was so viel bedeutet wie, dass das genetische Material mit Entstehungsprozessen in Kontakt gebracht wird. Ohne von einem Sozialkonstruktivismus Gebrauch zu machen, stellt es jedes ontologische Fundament von Differenz in Frage.

Die Implikationen dieses Arguments sind zweierlei: der erste Punkt ist, dass sich Differenz als reine Produktion eines molecular-werdens bildet und dass sich die Übergänge oder Schichtungen im Innern des singulären Formationsprozesses oder der „assemblage“ vollziehen. Sie sind intensive oder affektive Variationen, die semiotische und a-semiotische Praktiken produzieren. Es geht nicht darum die Semiotik oder den *linguistic turn* zu verbannen, sondern vielmehr der Versuch sie rigoroser zu benutzen, inmitten der Bereiche ihrer strikten Anwendung. Es ist auch wichtig, es mit schräg dazu verlaufenden Diskursen zu verbinden. Der zweite Hauptaspekt ist, dass den Relationen ein Vorrang vor den Begriffen eingeräumt wird. Parisi drückt dies in Guattaris Sprache als „Schizogenese“ aus – oder das affektive Sein der Mitte, die Kopplung, die Verbindung. Das ist die Raumzeit in der die Differenzierung passiert und mit ihr die Veränderungen. Die Betonung liegt demzufolge auf den Mikropolitiken der Verbindungen, als post-humanistische Ethik spürt diese transversale Verbindungen zwischen materiellen und symbolischen, konkreten und diskursiven Linien oder Kräften auf. Transversalität aktualisiert eine Ethik basierend auf dem Vorrang von Relationen, von Interdependenz, eine die das nicht-humane oder a-personale Leben schätzt. Das ist es, was ich Zoe selbst²¹ nenne.

Konklusion

Ich habe im vorangegangenen Absatz argumentiert, dass Sexualität das eigentliche soziale Geschlecht der Menschen entterritorialisiert, die es in die Prozesse des Werdens involviert. Eine wichtige Frage die sich hierbei stellt, ist: Was passiert mit dem sozialen Geschlecht, wenn

²¹ Rosi Braidotti, *Transpositions: On Nomadic Ethics*, Cambridge 2006.

Sexualität nicht auf gegensätzlichen Begriffen basiert? Lassen sie mich diese Diskussion mit einem Beispiel fortführen, welches aus der legendären Beziehung zwischen Virginia Woolf und Vita Sackville-West stammt als eines, das einem komplexen, mehrschichtigen und hochgradig sexualisiertem Treffen gleichkommt, dass Affekte, Beziehungen und Texte aller Art hervorgebracht hat. Virginia und Vita bringen ein ethisches Model ein, in dem das Gleichheits-Differenz-Spiel nicht nach der dialektischen Maßgabe von Männlichkeit und Weiblichkeit geformt ist, sondern eher ein aktiver Raum des Werdens ist, der neue Bedeutungen und Definitionen produziert. Mit anderen Worten: hier liegt die Sexualität jenseits des sozialen Geschlechts.

Das bedeutet zweierlei: erstens, die homophobe Annahme, dass gleichgeschlechtliche Beziehungen Bindung und Verwirrung verursachen, insofern, als dass sie am Errichten ausreichend starker Grenzen der Alterität scheitern, wird rundweg durch die Erfahrung von Hoch-Singularität und intensiver Definition, wie sie aus dem Treffen von Virginia und Vita hervorgehen, zurückgewiesen. Die Tatsache, dass Virginia und Vita sich inmitten dieser Kategorie sexueller „Gleichheit“ treffen, ermutigt sie über die wahnhaften Aspekte der Identität („Frau“), die sie angeblich teilen, hinauszusehen. Dieses Anwachsen der Differenzen zwischen Frauen und in jeder einzelnen wird in den Resultaten und Werken ihrer Beziehungen evident, sei es in der Literatur, die Virginia und Vita verfassten oder in vielen sozialen, kulturellen, und politischen Projekten, für die sie sich engagierten. Dies beinhaltete Hochzeiten, Mutterschaften und Kinderziehung, politischen Aktivismus, Sozialisation, Kampagnenarbeit, Publizieren und Arbeiten als Verleger_in, Gartenarbeit und dem Pflegen von Freundschaften, Freuden und harter Arbeit.

Zweitens, die „assemblage“, welche von Virginia & Vita zusammengestellt wurde, als Ensemble des Werdens ist post-gender aber nicht jenseits von Sexualität – es ist tatsächlich tief eingebettet in Sexualität und kann am besten in Relation zu nicht-unitärer Subjektivität und neo-vitalen Politiken verstanden werden. Das Verschwinden fester Grenzen zwischen dem Selbst und den Anderen in der romantischen Begegnung, in intensiver Freundschaft, in der spirituellen Erfahrung und in mehr alltäglichen zwischenmenschlichen Beziehungen, ist die notwendige Prämisse, um seine eigene Wahrnehmung und Erfahrungskapazität zu vergrößern. In Freude wie im Schmerz, in einem säkularen, spirituellen, erotischen Modus, der alle Elemente miteinander kombiniert, fällt das Dezentrieren und Öffnen des individuellen Egos nicht nur mit der Kommunikation mit anderen menschlichen Wesen zusammen, sondern auch mit einer Intensivierung solcher Kommunikation. Dies zeigt die Vorteile einer nicht-unitären Vision des Subjekts. Eine Entpersonalisierung des Selbst, in einer Geste der alltäglichen Transzendenz des Egos, ist eine vermittelnde Kraft, eine bindende Kraft, dass das Selbst mit größeren internen wie externen Beziehungen verknüpft. Eine isolierte Vision des Individuums ist ein Hindernis für einen solchen Prozess.

Es ist auch wichtig das Ausmaß zu betonen, bis zu dem Sätze zwischenmenschlicher Beziehungen oder Treffen ein Projekt konstituieren, dass aktives Engagement und Arbeit erfordert. Begierde ist niemals schon gegeben. Eher, wie ein langer Schatten aus der

Vergangenheit, ist sie ein sich vorwärts bewegender Horizont, der voraus und in der Richtung liegt, in die man sich bewegt. Zwischen dem nicht mehr und dem noch nicht spürt die Begierde die möglichen Muster des Werdens auf. Diese kreuzen sich mit und mobilisieren Sexualität, aber sie enden niemals dort, da sie Raum und Zeit erschaffen und somit mögliche Welten erschaffen, indem sie die Entfaltung stets sich verstärkender Affekte erlauben. Begierde entwirft die Umstände für die Zukunft indem sie die Gegenwart durch den unvermeidlichen Zufall eines Treffens, eines Rausches, einer plötzlichen Beschleunigung in den Fokus rückt und dieser einen „point of no-return“ darstellt. Nennen sie es sich verlieben, wenn sie wünschen, aber nur, wenn sie den Begriff vor der sentimental Banalität retten können, in die er in der kommerziellen Kultur gerutscht ist. Mehr noch, wenn es also sich verlieben meint, ist es losgelöst vom menschlichen Subjekt, dass fälschlicher Weise für den Vorfall verantwortlich gemacht wird. Hier meint Liebe eine intensive Begegnung, die die schiere Qualität des Lichtes und die Form der Landschaft hervorholt. Deleuzes Bemerkung über die Grashüpfer, die um fünf Uhr vom nachmittäglichen Wind herein geflogen kamen, evoziert ebenfalls nicht-humane, kosmische Elemente in der Erzeugung eines Raumes des Werdens. Dies indiziert, dass Begierde ein ganzes Territorium entwirft und somit nicht auf eine bloße menschliche Person, die sich jener annimmt, beschränkt werden kann. Wir brauchen eine post-anthropozentrische Theorie von Begierde und Liebe zugleich, um der Komplexität der Subjekte des Werdens Rechnung zu tragen.

In Zeiten der Unsicherheit

Christiane Rösinger, Alexandra Dröner, Volker Woltersdorff und Nana Adusei-Poku

Am 10. Februar 2011 fanden sich in Berlin in der Bundeszentrale für politische Bildung die Musikerin Christiane Rösinger, Musikerin und Journalistin Alexandra Dröner und der Geisteswissenschaftler Dr. Volker Woltersdorff mit der Geisteswissenschaftlerin Nana Adusei-Poku zu einem Gespräch zum Thema 'Prekarität' zusammen. Sehr offen und oft nicht übereinstimmend begaben sich die Gesprächsteilnehmer_innen in die schwierige Situation, den Begriff des Prekariats zu bestimmen, einzugrenzen und Möglichkeiten der Subversion zu beleuchten. Den Ausgangspunkt des Gesprächs lieferte die Zusammenfassung des Forums 2 "Die neuen Haushälterinnen? – Krisenmanagement in einer männlich geprägten Gesellschaft", die sich unter folgendem Link nachlesen lässt <http://www.bpb.de/genderkongress>.

Angeregt durch den Bericht begann **Alexandra Dröner** die Runde: Also aus meiner – anders als in dem Bericht beschriebenen – prekären Situation, ergab sich mir das Bild, dass ich das sehr verknöchert politisch und ein wenig unmodern fand, doch das ist natürlich meine Sichtweise aus meinem eher hedonistischen Prekariat.

Volker Woltersdorff: Könntest Du Deine Perspektive noch etwas genauer erläutern?

AD: Ich komme aus einem eher unakademischen Umfeld – ich bin DJane, Frau mittleren Alters, selbstständig, immer im Zweifel, ob ich für jemanden arbeiten sollte und mich möglichst anstellen lasse. Oder ob ich das eben nicht mache, weil ich eigentlich nur Musik machen will, aber das eben nicht geht, weil ich dann keine Einkommensquelle habe. Ich bin also genau diese komische Semi-Künstlerexistenz mit einem halb-bürgerlichen Hintergrund, die versucht, mit Unsicherheiten klarzukommen. Das Leben in der Unsicherheit ist sowieso mein Leben, jedoch ist es selbst ausgesucht und das ist der Unterschied zu einem nicht selbstgewählten Leben in der Unsicherheit. Denn eigentlich will ich es ja genau so, aber irgendwie auch nicht, und da zeigt sich die Ambivalenz. Aber das geht Dir vielleicht auch so, Christiane?

Christiane Rösinger: Mir ging es ähnlich als ich den Tagungsbericht gelesen habe, denn es ist eine sehr verdichtete Sprache, die dann immer wieder universitäre Modeworte beinhaltet. Jetzt sprechen ja alle von Praxen und als ich das zum ersten mal hörte, dachte ich wirklich, es seien Arztpraxen gemeint – aber das ist schon eine Weile her (lacht). Ich hatte ein ähnliches Gefühl wie Alexandra, denn das wofür ich stehe ist eher das freiwillig Prekäre oder das, was man vielleicht mit diesem altmodischen Begriff der Bohème beschreiben würde. Denn man will ja nicht so leben wie die anderen. Was meine Biographie angeht, bin ich

dadurch geprägt, dass ich nicht aus einem bürgerlichen Milieu, sondern aus einer Bauernfamilie stamme – wie auch immer man das heutzutage noch nennt. Soziologisch kommt das gar nicht mehr vor. Also, was ich damit meine ist: ich komme aus keinem richtig proletarischem Umfeld, sondern eher aus einem ländlichen. Ich bin in den 60er Jahren in einem bildungsfernen Umfeld aufgewachsen, in dem es klar war, dass Mädchen nicht zum Gymnasium gehen. Über den zweiten Bildungsweg habe ich dann Abitur gemacht und in Berlin Literaturwissenschaften studiert. Zudem bin ich alleinerziehende Mutter, also ich gehöre sämtlichen Opferkategorien an (lacht ironisch). Ich habe studiert, gearbeitet und bin inzwischen Großmutter. Ich habe also das Prekäre in die zweite Generation weitergegeben. Zudem bin ich noch immer feministisch eingestellt. Ich bin gerade 50 geworden – also mittendrin im Leben – und habe erkannt, dass einerseits diese Art von Existenz nie sicher ist und auch bedroht, und andererseits lässt sich meine Situation nicht mit dem Begriff 'prekär' fassen. Denn die Frauen, die in Leichtlohngruppen arbeiten oder auch Migrantinnen und meine Situation lassen sich nicht unter einem Begriff – wie 'prekär' – zusammenfassen. Das war der Gedanke, der bei dem Thema und dem Bericht aufkam.

VW: Ich war bei dem Panel dabei und komme aus dem akademischen Umfeld und forsche auch in dem Diskurs um Prekarisierung oder vielmehr Prekarisierungsanalysen. Selber bin ich prekarisiert auf der einen Seite durch meine Arbeit, also dadurch, dass ich in diesem akademischen Mittelbau bin und durch Zeitstellen, die auch als befristete Stellen laufen und die man selbst beantragen und begutachten lassen muss, wodurch ich derzeit erwerbslos bin. Auf der anderen Seite, wenn man den Begriff nicht nur auf Lohnarbeitsverhältnisse anwendet – wofür ich auch sprechen würde –, bin ich dadurch prekarisiert, dass ich als schwuler Mann, als Bunter und als SMer aufs Land gezogen bin und auf einem Bauernhof wohne. Das ist eine Lebensweise, die für schwule Paare so nicht vorgesehen ist. Ich habe den Hof zusammen mit meinem Freund und im Moment wohnt ein weiterer schwuler Freund von uns dort. So ergeben sich häufig Unsicherheiten an Identitäten und Rollenangeboten im ländlichen Raum. Mein Eindruck in Bezug auf den Bericht und das Panel, dem ich beigewohnt habe, war, dass es sehr disparate Perspektiven waren, die zum Teil sehr wenig miteinander kommunizieren konnten und das fand ich schade. Den Prekarisierungsbegriff finde ich interessant, weil er so unterschiedliche Perspektiven zusammen bringen kann. Ich denke, dass in der Anwendung des Begriffes ein Potential enthalten ist, und das Panel und die Zusammenfassung haben gezeigt, dass es sehr viel Arbeit bedeutet, diese Gemeinsamkeiten herzustellen. Also, dass sie nicht von vorab gegeben sind, sondern dass es ganz unterschiedliche Erfahrungen gibt, die man als prekär bezeichnen kann, und dass es unterschiedliche Sprachen gibt, darüber zu sprechen und vielleicht auch zum Teil konfligierende und konkurrierende Interessen mit 'prekär sein' und Prekarisierung umzugehen. Bei der Konferenz legte eine Vorträgerin einen Schwerpunkt auf die

Mobilisierung von Frauen in die Selbständigkeit und hatte einen sehr optimistischen Blick auf die freie Marktwirtschaft. Es gab auch Vorträgerinnen, die aus der klassischen Arbeitersozilogie argumentierten und eher mit einem altmarxistischen Ansatz darauf schauten. Es waren aber auch Perspektiven vertreten, die ich besonders interessant finde, weil sie die Zwiespältigkeit von Prekarisierung herausarbeiten und das nicht nur als etwas, das schlimm ist. Damit meine ich, dass durch diese weiter gefassten Prekarisierungsmodelle nicht bestimmte Teile der Gesellschaft besonders zu Opfern gemacht werden, sondern Prekariat als gesamtgesellschaftliches Phänomen betrachtet wird. Durch diese Ambivalenz können schließlich emanzipatorische Potenziale, aber auch negative Potenziale verdeutlicht werden, wie zum Beispiel die wachsende Unsicherheit und der wachsende Stress auf das Individuum. Mir ist an diesen Perspektiven wichtig, dass wir immer betonen, dass es auch ein Eigeninteresse an der Prekarisierung gibt. Ein Moment, das auch mit einem Versprechen verbunden ist, also etwas, was du eventuell als Bohème beschreiben würdest, Christiane.

CR: Ja genau, aber ich finde es so seltsam, wenn du sagst, du bist erwerbslos und im akademischen Mittelbau. Ich frage mich dann in der Diskussion, wer ist eigentlich nicht prekarisiert? Der Beamte! Und der Mittelbau – sprich: immer nur ein Jahresvertrag, das ist ja so ein Wettbewerb. Aber als Musikerin sind das paradiesische Zustände – wenn es mir mal so richtig gut geht – wie zum Beispiel im Moment – dann habe ich, so wie jetzt, einen kleinen Vorschuss bekommen. Und wenn ich dann noch ganz viel nebenher schreibe und mache, dann kann ich vielleicht, wenn ich mich anstrenge und nichts dazwischen kommt, fast ein gesamtes Jahr von diesem Einkommen leben. Das ist das Beste, was mir in den letzten zehn Jahren passiert ist, ein Glücksfall. Einen befristeten Vertrag sehe ich im Gegensatz dazu als totale Sicherheit an. Ich habe das Gefühl, dass Prekarität eher ein Modewort geworden ist. Jeder will noch prekariert sein als der andere und selbst Leute, die noch auf eine schönes Erbe blicken und sagen können “Wenn das jetzt so weiter geht, dann muss ich das Haus verkaufen.”, bezeichnen sich als prekär.

Nana Adusei-Poku: Dein Einwand, Christiane, zeigt sehr schön, dass es sich bei dem Begriff der Prekarität um einen schwer zu definierenden handelt. Ich finde die wörtliche Übersetzung schön, wenn 'prekär' zu 'unsicher' wird. Durch das Beispiel des Erben wird aber auch deutlich, dass es sich um einen politischen Begriff handelt. Volker, du hattest gerade von unterschiedlichen Definitionen von Prekarität gesprochen und Alexandra sprach von hedonistischer Prekarität, Christiane von bohémer Prekarität. Was haltet Ihr von der Aussage, dass der Begriff der Prekarität auch einen Begriff hegemonialer Praxis in sich birgt? Damit meine ich, dass es keine feste Definition gibt, außer der besagten Unsicherheit. In der westlichen Hemisphäre wird der Diskurs geführt, als ob wir selbstgewählt in einer so unglaublich prekären Situation leben und wir stellen unsere Situation auf die gleiche Stufe

wie die einer Person, die keinen Zugang zu Bildung hat und eventuell auch keine Nahrung. Insofern drücken sich bereits in der Definition Machtgefälle aus und es entstehen Ungleichgewichte. Darin liegt für mich die Schwierigkeit des Begriffes, außerhalb sowie innerhalb ökonomischer Verhältnisse, denn sofern ich den Begriff verstehe, geht es um die Existenzsicherung und die Frage eines menschenwürdigen Lebens.

AD: Das ist ja auch das, wohin der Kapitalismus uns, wie er jetzt aussieht, hinbugsiert hat. Im Grunde ist gerade alles unsicher und da müssen wir schauen: Wo fängt das, was wir jetzt mit unserer prekären Situation meinen, eigentlich an? Kommt eine erneute Finanzkrise, dann leben viele Menschen, die bisher sehr gut gelebt haben, in sehr schlechten Verhältnissen und so weiter... Der Mensch insgesamt fühlt sich gerade unsicher. Der westliche, gut informierte Mensch, der zugeballert wird auf allen Kanälen, seien es die normalen Medien oder seien es Social Networks etc., fühlt sich unsicher, weil er merkt, es kann immer alles sofort zu Ende sein. Sei es durch Naturkatastrophen, Finanzkrisen, Revolutionen oder sei es durch eine neue Form von tödlicher Grippe. Die Frage ist: Warum suche ich mir jetzt eine unsicherere Lebensform? Ich suche sie ja eigentlich deshalb, weil ich nicht mitmachen will bei denen mit den Anzügen, sage ich jetzt mal ganz blöd. Auf der anderen Seite mache ich aber doch überall mit, weil ich konsumiere und meine Kreativität zur Verfügung stelle und diese auch konsumierbar mache. Im Grunde bin ich ein wunderbares Rädchen in dem Ganzen und von meiner Unsicherheit profitiert auch das kapitalistische System. Das ist im Grunde genommen der Punkt, an dem ich immer wieder bemerke, dass das alles vorne und hinten nicht stimmt. Ich suche also mein Glück in einem Hyperindividualismus, mache aber genau da mit, wo ich eigentlich gar nicht mitmachen wollte. Und gerade das ist das, wo ich mich immer unwohler fühle, in meiner komischen selbstgewählten Unsicherheit.

Das Prekäre in der Kreativwirtschaft

CR: Ich verstehe das sehr gut... Ich habe früher immer gedacht, ich bin nur Musikerin geworden, damit ich nicht arbeiten gehen muss. Was stimmt (lacht). Und dann habe ich festgestellt, dass ich viel mehr arbeiten muss als alle anderen. Für mich war es immer ein großer Wert, nicht aufstehen zu müssen und mich nicht anzupassen, nicht den Tag so voll gepackt zu haben. Dagegen sein und nicht mitmachen, aber ich habe dann irgendwie gemerkt, dass ich mit 40 noch immer Jobs gemacht habe, für sieben oder acht Euro die Stunde, und dass bei diesen Jobs alle anderen jünger waren oder Studierende. Und gerade wenn man acht Euro die Stunde bekommt, muss man viel mehr Stunden arbeiten, um eine überlebenswerte Summe zusammen zu bekommen. Der Plan ging also nicht so richtig auf. Man kann sich eben nicht ganz verweigern...

AD: ...denn sobald man sich ganz verweigert, hat man keine Zeit mehr für seine Musik. Anders herum: damit ich Musik machen kann, muss ich wissen, dass ich eine Summe habe, um

meine Miete zu bezahlen. Dann arbeite ich für sehr wenig Geld und muss viel mehr Stunden investieren.

CR: Letztendlich haben wir uns ein Genre ausgesucht, das nicht mehr bezahlt wird. Besonders in der Musik kommt dann noch die Digitalisierung dazu und es ist praktisch unmöglich, Geld damit zu verdienen. Der Wert der kreativen Arbeit, sei es das Schreiben oder die Musik, hat sich gewandelt und dadurch wird es immer schwieriger, sich zu erhalten. Das ist für mich dann Prekarisierung. Ich finde, es funktioniert, so lange man relativ jung ist, aber sobald irgendwelche Krankheiten und Alterserscheinungen dazu kommen, ist der Fall nach Unten vorprogrammiert. Dann geht es sehr schnell, das habe ich selbst erlebt. Dann gibt es keine Systeme mehr, die einen auffangen wie zum Beispiel Krankenkassen oder Reha – da sind Leute wie wir gar nicht vorgesehen. Man gibt bei der Künstlersozialkasse immer an, dass man sehr wenig verdient, weil man somit auch weniger bezahlen muss im Monat. Wenn man aber krank ist oder arbeitsunfähig, wird das nach der Einzahlungshöhe berechnet. Ich zum Beispiel hatte die Situation, dass ich fast ein dreiviertel Jahr krank war und nur 200 Euro im Monat bekommen habe. Und aufgrund meiner körperlichen Kondition konnte ich nicht sagen: dann arbeite ich nebenher in der Bar. Also das war für mich der Tiefpunkt.

Warum reden wir gerade jetzt von Prekär?

NAP: Ich möchte noch mal auf die Zeiten der Unsicherheiten eingehen, die Alexandra zu Beginn angesprochen hatte. War es nicht eigentlich immer schon unsicher – gerade in der Postmoderne, als Identitäten ihre Grenzen verloren und sich somit auch soziale Identitäten in Ihren Funktionen wandelten? Was ist also das Neue an der derzeitigen Situation, in der von Unsicherheiten gesprochen wird oder von Prekarität?

AD: Mir geht es um dieses diffuse Grundgefühl im Land. Wenn ich an die 80er denke, da war der Unsicherheitsfaktor die Atomindustrie²² - das ist das, was ich für mich als Unsicherheitsfaktor mitgenommen habe. Und wirtschaftlich war das alles so gepusht und so bunt und hatte so was Sattes – nach dem Motto „es ist alles für Dich da, Du musst es nur nehmen“, und das wiederum hatte so etwas Amerikanisches: „Du kannst es schaffen, wenn Du nur willst und etwas Ordentliches lernst“. Das Gefühl wie jetzt, wo aus unerklärlichen – weil nicht nachvollziehbaren Gründen – eine Finanzkrise einbricht und ein Land wie Island ökonomisch wegbricht, die immer mehr wachsende Macht der Medien und des Informiertseins und worüber man informiert wird, da finde ich, wird es immer beunruhigender bis hin zu pseudowissenschaftlichem Apokalismus. Ganz grundlegend ist das Leben schon immer unsicher (lacht). Aber wir sind ja alle zusammengesetzt aus diesen Faktoren und da ergeben sich eben auch unsere Handlungen oder Ängste.

²² Anmerkung der Redaktion: dieses Gespräch wurde vor den Ereignissen in Japan 2011 geführt.

CR: Ich sehe das ein bisschen anders, denn bestimmte Berufsgruppen wie zum Beispiel Musiker, Schriftsteller,... – also Künstler – waren schon immer prekariert. Es gibt ja diese Bilder des armen Poeten, der in der Dachstube sitzt, oder das Bild des Bettelmusikanten aus altertümlichen Erzählungen. Ich glaube, es gab vielleicht eine kurze Phase, in der es der Musikindustrie noch gut ging. In den 80ern oder 90ern gab es ein kurzes Hoch, aber Musiker_innen waren schon immer arm oder prekariert und eigentlich war mir das auch klar, als ich diesen Weg gewählt habe. Dieses Bild vom Superstar, das medial vermittelt wird, das gibt es zwar, aber irgendwie wusste man ja, dass das nicht stimmt.

NAP: Ich würde gerne zu dem Prekarisierungsbegriff zurückkommen. Gibt es nicht auch die These, dass die Prekarisierung der Künstler als Vorbild genommen wird und auf andere Berufsfelder wie Werber, Grafiker,... angewandt wird? Also auf die, die vorher in einem klaren Einstellungsverhältnis waren und nun prekariert werden? Das ist das Gefährliche daran, denn als Künstler_in lebt man vor, wie man sich selbst organisiert und so schlecht und recht durch das Leben schlägt. Und dann wird das als Vorbild genommen? Und den anderen und denen, die das eben nicht freiwillig gewählt haben, aufgedrückt? Also ich finde das ist das Problematische daran...

AD: Du hattest ja auch in Deiner Email die Frage gestellt, Nana, ob das Leben im Prekariat etwas typisches an Berlin ist. Ich habe den Begriff Prekariat das erste Mal vor einigen Jahren wahrgenommen, durch einen Artikel im Berliner Stadtmagazin *Tip*, in dem das Thema ein bisschen verklärt aufgegriffen wurde und die Berliner Bohème mit ihren MacBooks in irgendeinem Café sitzt.

VW: In einem ganz Bestimmten (lacht).

AD: Ja genau, und die für 3,50 Euro irgendwelche Artikel schreibt, die sie dann für noch weniger verkauft. Da wurde mir zum ersten Mal bewusst, was abläuft. Da dachte ich: "ach so, das bin ja ich". Ich wusste aber auch nicht so wirklich etwas damit anzufangen. Ich finde, dass 'prekär' zu einem schicken und exklusiven Begriff geworden ist. Provokant ausgedrückt könnte man also fragen: "Gehörst du jetzt hier zum kreativen Prekariat?"

CR: Ich fand die Thematisierung des Begriffes am Anfang auch ganz gut, weil ich mich immer gewundert habe, wie die anderen das machen. Ich habe immer so viel gearbeitet und irgendwie war es immer schwierig. Durch diese Prekarisierungsdebatten wurde zum ersten Mal darüber geredet, wovon man lebt. Und das war für mich ganz befreiend von meinem Selbstzweifel, weil ich gemerkt habe, dass die, die besser als ich zurecht kommen, nicht unbedingt erfolgreicher oder besser organisiert sind. Sehr viele Künstler um die 40 gehören einer anderen Gesellschaftsschicht an und sind von den Eltern und deren Besitz abgesichert. Deshalb glaube ich, dass man diesen Begriff auch mit dem alten Begriff des

Klassenunterschiedes – heute spricht man ja eher von Schichten – verbinden sollte. Um meinen Punkt noch mal zu verstärken, möchte ich also betonen: gerade so ein Bohême-Leben – in Anführungszeichen – lässt sich prima führen. In der Jugend ist man noch ein bisschen ärmlich und später mit 30 kriegt man die Eigentumswohnung und wieder später erbt man dann alles - da kann man getrost auf das Alter blicken. Das ist ein sehr großer Unterschied zu meiner Situation, denn die Künstler_innen auf meinem Erfolgslevel – was immer medial größer aussieht (lacht) – die noch tätig sind, sind häufig aus sehr gut begütertem Elternhaus bis hin zu Millionärskindern, aber das wird überhaupt nicht mehr diskutiert. Es gibt oft diese Zahlen, was die Westdeutschen erben im Vergleich zu den Ostdeutschen. Studien zu den Erbschaftenverteilungen innerhalb bestimmter Berufsgruppen gibt es nicht – also höchstens mal in einer dieser Bildungsdiskussion.

VW: Das ist für mich genau ein Vorteil des Prekarisierungsbegriffs und Du hast es auch gerade angesprochen, Christiane, dass man wieder über ökonomische Verhältnisse reden muss. Wovon die Leute leben und wie sie damit leben, und ob es ein gutes Leben ist. Natürlich lädt der Begriff auch dazu ein, über ökonomische Unterschiede zu sprechen und daher finde ich Deinen Einwand auch ganz wichtig, dass es nicht darauf hinauslaufen kann, dass wir jetzt alle prekariert sind und das gleich im Sinne von “es geht uns allen gleich schlimm”, sondern dass diese Perspektive erst einmal einlädt, auf ökonomische Unterschiede zu schauen. Aber ich denke, dass ist der zweite Vorteil des Begriffs oder vielmehr sein Versprechen, dass auch eine Möglichkeit vorhanden sein könnte, über gesellschaftliche Solidarität nachzudenken. Solidarität geht über Unterschiede hinweg, also auch über unterschiedliche Prekariate, die teilweise noch immer sehr privilegiert sind – und trotzdem kann die gemeinsame Perspektive der Prekarität eine Einladung zu einer politischen Solidarität sein.

CR: Ja, das führt zu der Frage des Grundeinkommens. Das wäre ein Instrument. Und andererseits ist die Prekarität auch etwas ganz Nützliches, denn man wird gezwungen, ständig etwas Neues zu machen. Künstler aus einer höheren Gesellschaftsschicht sind nicht existentiell dazu gezwungen. Eigentlich finde ich die Idee vom Grundeinkommen gut, aber dann kommt von konservativer Seite immer das Argument “dann würde ja keiner was machen”, was ich nicht glaube. Aber wie gesagt – so eine leichte Prekarisierung ist manchmal für mich persönlich ganz gut, weil es mich zwingt, mir immer wieder etwas Neues zu überlegen.

VW: Ich würde gerne noch mal auf Deine Frage im Bezug auf die Unsicherheit, Nana, die Du am Anfang gestellt hast, antworten. Ich habe den Eindruck, dass es auch eine Politik der Sicherheit und der Unsicherheit gibt und die hat sich vielleicht geändert im Vergleich zu den 80er Jahren... Insofern, dass es auch bestimmte Arten und Weisen gibt, wie Unsicherheit mobilisiert wird oder auch Fantasien von Unsicherheit, Ängste um Unsicherheit und auch

Wünsche und Bedürfnisse nach Sicherheit mobilisiert werden. So werden Unsicherheiten bestimmter Personengruppen strategisch hergestellt und die Sicherheit anderer Personengruppen geschützt. Zum Beispiel sieht man, wenn man an die Politik der USA nach dem 11. September denkt, dass es sich erst einmal um eine Erfahrung von Unsicherheit handelte, und dass dann massiv diese Sicherheit wieder hergestellt werden musste, wohingegen die Bevölkerung im Irak durch die geostrategische Position in Unsicherheit leben muss. Es wird also davon ausgegangen, dass sie weniger Sicherheit verdienen und dass ihr Bedürfnis nach Sicherheit nicht so schwer wiegt, wie das Bedürfnis nach Sicherheit der US-amerikanischen Staatsbürger_innen. So sieht ein Beispiel für Prekarität auf geopolitischer Ebene aus, aber ein Herstellen von Ungleichheiten in Sicherheiten und Unsicherheiten gibt es auch in anderen Bereichen, wenn es zum Beispiel darum geht, welche Personengruppen sozial abgesichert werden müssen und bei welchen das egal ist und gesagt wird, dass es eher ihr eigenes, selbstgewähltes Schicksal ist, wenn sie mit Unsicherheiten konfrontiert sind, während bei anderen ganz viel Mitleid und gesellschaftliche Solidarität mobilisiert wird. Das hat dann auch oft etwas mit Geschlecht zu tun, mit Rassisierung und natürlich auch noch mit vielen anderen gesellschaftlichen Machtfaktoren. Die Arbeit von Frauen ist gesamtgesellschaftlich immer eher eine unsichere und wird eher hingenommen als bei Männern. Bei Männern gibt es auch eine ganz andere Lobby, zum Beispiel bei der überwiegend männlichen Opel-Belegschaft. In diesem Fall gab es eine anders zusammengesetzte Lobby, die in die Bresche gesprungen ist, als bei der überwiegend weiblichen Karstadt-Belegschaft, als Karstadt vor der Insolvenz stand.

NAP: Da würde ich gerne noch einmal nachhaken, denn Du hast eben den Begriff der Solidarität als politische Intervention aufgebracht und verdeutlicht, wie unterschiedliche Machtfaktoren intersektional ineinandergreifen und nichtsdestotrotz auf einen Nenner gebracht werden sollten. Ich finde, die Differenzen stehen der Solidarität häufig im Weg, denn nicht nur die Arten der Prekarität sind sehr unterschiedlich, sondern auch die Lösungsversuche, die Christiane beschrieben hat, divergieren. In meiner Situation als junge Akademikerin zum Beispiel sehe ich mich nach dem Abschluss meiner Promotion dazu gezwungen, sehr flexibel zu sein was meinen Wohnort angeht – und das wiederum beeinflusst meine gesamte Lebensplanung. Wie kann ich mich aus meiner semi-privilegierten Situation als schwarze Akademikerin mit zum Beispiel Künstler_innen solidarisieren und gleichzeitig auch mit Frauen, die auf Zeit arbeiten oder am Fließband stehen?

AD: Ja, das ist genau die Frage. Da geht es eben wieder zurück zu den Gewerkschaften und zu dem Begriff der gesteuerten Solidarität. Geht das überhaupt? Kann ich mich neben der Kurzarbeiterin mit Migrationshintergrund auf die Straße stellen? Wie solidarisch sind wir eigentlich? Genau das ist, was ich mich nach dem Kongressbericht gefragt habe. Darüber

habe ich mir bis Dato keine Gedanken gemacht – ich habe mir Gedanken über Grundeinkommen gemacht und ich habe mir Gedanken darüber gemacht, wie denn eine neue Form von Kommunismus aussehen könnte im Kontrast zu dem System, in dem wir leben. Oder wie man zu einer Gerechtigkeit führen oder wie den Arbeitsbegriff neu definieren kann. Durch den Bericht wurde mir die Realität erst einmal wieder bewusst.

NAP: Ich finde es wichtig, an dieser Stelle darauf hinzuweisen, dass Du in dem Moment, in dem Du von der Kurzarbeiterin mit Migrationshintergrund redest, auch ein gesellschaftlich verankertes Stereotyp reproduzierst. Auf der einen Seite muss auf die systematische Ausgrenzung von Frauen mit Migrationshintergrund aufmerksam gemacht werden und auf der anderen Seite reproduzieren sich dadurch genauso Vorurteile. So ist es wichtig, denke ich, auf die unterschiedlichen Ebenen der strukturellen Ausgrenzungen hinzuweisen, denn ich sehe diese auch und besonders im deutschen akademischen Betrieb reproduziert. Das fängt ja schon bei den Themen an, die als forschungswürdig erachtet werden und auch, wer diese behandelt. Ich denke, dass Rassismus (und Homophobie²³) sich durch alle Prekarisierungsmodelle zieht und als verstärkender Faktor angesehen werden muss.

VW: Die klassische Gewerkschaftssolidarität hat ja funktioniert, weil es sehr standardisierte Arbeitsverhältnisse gab und unter diesen gleichen Bedingungen konnten viele Leute miteinander solidarisch sein, weil es eben viele Männer waren und eben viele weiße Männer (lacht), aber das funktioniert ja heute nicht mehr so. Durch Prekarisierung, aber auch durch die Individualisierung von Arbeitsbedingungen, Neoliberalisierungen und durch die Ausdifferenziertheit ist es sehr schwierig, eine gemeinsame Betroffenheit zu mobilisieren und zu organisieren. Bei der Prekarisierung finde ich gerade interessant, ob es ein Projekt sein könnte, Solidarität auf einer anderen Grundlage aufzubauen – und zwar auf einer Grundlage von Vielheit. Und, ob dieser Individualismus den Du beschrieben hast, Alexandra, in deinen eigenen Arbeitsbedingungen auch mit abgedeckt sein könnte und du anerkennen kannst, dass andere unter völlig anderen Bedingungen arbeiten und individualistisch sind und, dass es trotzdem eine politische Gemeinsamkeit geben kann.

AD: Also ist das eine Utopie?

VW: Ja, aber eine an der sehr dringlich gearbeitet werden müsste, um sie umzusetzen. Sofern wir uns nicht damit abfinden wollen, dass wir sagen: „wir sind alle so individualisiert, dass wir eigentlich kaum noch gemeinsame Interessen verfolgen können“ und deshalb den gesellschaftlichen Verhältnissen relativ passiv ausgeliefert worden sind.

AD: Dem entgegengesetzt steht gerade diese “Gutbürger”-Debatte. Im Grunde erfahren wir zurzeit den neuen Willen zur Solidarisierung, wenn es um Themen wie Umwelt und Eingriffe

²³ Anmerkung der Herausgeberin: Homophobie wurde nachträglich hinzugefügt.

in deinen persönlichen Lebensraum geht, da scheint ja wieder was möglich zu sein. Oder wenn wir nach Tunesien oder Ägypten schauen, da findet gerade eine unglaubliche Solidarisierung auf der Straße statt. Natürlich gegen etwas klarere Instanzen bzw. Feinde.

CR: Aber bei diesen erstgenannten Projekten, da geht es ja nicht um Solidarität, sondern um eine schöne Umwelt und unsere Kinder, das ist ja nicht direkt solidarisches Denken.

AD: Es gibt so eine Revolutionsromantik...

CR: Wir wollen besser leben.

AD: ...die hier gerade so herum wabert. Das lenkt eigentlich auch fast eher ab – das will ja auch keiner, dass sich das Prekariat solidarisiert, oder?

VW: Du meinst, das ist politisch nicht gewollt?

AD: Ja, genau! Das ist politisch nicht gewollt, dass wir uns alle zusammen für die Zukunft der Erde einsetzen, schließlich lenkt das wieder ab von den dringlicheren Diskussionen.

VW: Aber selbst denen, die das politisch wollen, gelingt das ja schwer. Also das ist etwas, was mich als Problem interessiert, warum auch diejenigen, die durchaus ein politisches Interesse haben, diese Solidarisierung herzustellen,... also, dass man da vor so große Widerstände stößt und wie sich diese bearbeiten lassen.

NAP: Du hattest gerade gesagt, dass Du einen Schwerpunkt auf Diversität innerhalb der Prekarität legen würdest. Wie würdest Du diese Diversität definieren, Volker, oder einrahmen? Also, was fällt da alles hinein?

VW: Politisch gesehen eine Analyse von Herrschaftsverhältnissen und damit einhergehend eine intersektionale Analyse von Herrschaftsverhältnissen, in der auch Kategorien wie Geschlecht, Rassisierung, Klasse, körperliche Behinderung oder Leistungsfähigkeit, Alter, etc. mitgedacht werden können und die trotzdem nicht ausreichend ist. Denn wenn man sich konkrete Einzelfälle anschaut, dann gehen die ja nicht darin auf, dass einfach bestimmte Kategorien abgeklappert werden können. War das jetzt so das, worauf Deine Frage abzielte?

NAP: Ja, das war ein wichtiger Punkt, denn ich wollte verdeutlichen: wenn wir immer wieder von Diversität reden, dann müssen wir diese auch in gewissem Sinne definieren.

VW: Ich rede auch nicht gerne von Diversität, weil es diesen Begriff der Diversity im Neoliberalismus gibt, der zwar durchaus etwas Richtiges hat, aber eben auch viel anschneidet. Unter anderem den Herrschaftsaspekt, der kulturelle und ethnische Diversität Willkommen heißt und abfeiert, aber eigentlich die Differenz als produktive Ressource abschöpft und über die dann wieder ganz unterschiedliche Restaurants mit unterschiedlichen nationalen Küchen oder unterschiedliche Stile oder weibliche Managementstile erkannt werden und das eigentlich auch eine falsche Form der Anerkennung ist. Es funktioniert ja auf

der einen Seite nur deshalb, weil es für viele erstmal ein Fortschritt ist, wenn erkannt wird, dass es einen Unterschied gibt und dieser auch wertgeschätzt wird, aber es wird dabei nicht anerkannt, dass diese Unterschiede auch die Grundlage für Diskriminierungen sind.

Prekär leben und eine Familie gründen?

NAP: Ich habe noch eine ganz grundlegende Frage: Inwiefern beeinflusst die Lebenssituation in der Prekarität eure Entscheidungen? Christiane, Du hattest erzählt, dass Du ein Kind hast. Inwiefern bezieht sich das auf Eure Partnerschaften? Und das vor dem Hintergrund, dass ich den Gedanken hatte, dass bestimmte prekäre Lebensverhältnisse auch mit einem heteronormativen Familienkonstrukt brechen, weil in dem Moment, in dem man nicht die sichere Laufbahn hat, auch nicht dieses 'wir heiraten mit 27 und dann Familie und dann Haus' erfüllt ist, und das ist dann nicht der Lebensweg...

CR: Vielleicht will man den Weg gar nicht.

AD: (Lacht)

NAP: Ja, genau. Und exakt das finde ich wichtig, zu besprechen.

CR: Ja, aber der Wunsch anders zu leben, der hat sich darauf bezogen, nicht so schuffen zu müssen wie meine Eltern, eben nicht Kind, Familie und eine normale Beziehung zu haben, das umfasst ja alle Lebensbereiche. Also ich bin zwar mit 20 Mutter geworden – das kann schnell passieren – und das hat nichts damit zu tun, dass das mein Ziel war, eine Familie zu gründen. Ich kann das schlecht sagen, wie mein prekäres Leben das beeinflusst, ich bin sowieso kein Beziehungstyp oder so etwas und ich lehne das 'Paar' als Ideologie ab und finde andere Formen viel besser, zum Beispiel die Clique oder die Freundschaftsbeziehung oder so etwas und von daher... – im Privaten beeinflusst mich das eher auf die Weise, dass ich manchmal gerne öfter in den Urlaub fahren würde, weißt du? Oder dass ich mehr reisen würde, aber dafür habe ich halt kein Geld. Aber dann gibt es andere Dinge, die meine Beziehungen beeinflussen. Also dass Frauen, die auf der Bühne stehen und sich exponieren, dass das dann schon dazu führt, dass man alleine bleibt oder dass, wie man sich so benimmt, nicht gerade einem Klischee oder einem männlichen Wunschbild entspricht... Aber das hat eher damit was zu tun und nicht ein bisschen mit Einkommen.

AD: Ja, das denke ich auch nicht.

CR: Ich denke, es wäre eher umgedreht ein Problem. Wenn man mehr verdienen würde, das wäre noch schwieriger. In einer Partnerschaft – und ich kenne das aus so genannten Künstlerbeziehungen – ist es eher problematisch, wenn die Frau erfolgreicher ist als der Mann oder gar noch so eine starke Konkurrenz ist, aber damit habe ich zum Glück nichts zu tun. (lacht)

VW: Also wenn 'prekär sein' 'jenseits der Festeinstellung' heißt, dann heißt das für mich auch jenseits der hetero-sexuellen Kleinfamilie und Ehe; und in dem Maße, wie gesamtgesellschaftlich Festanstellungsverhältnisse zurückgehen, geht genauso auch die heterosexuelle Kleinfamilie in dieser idealen Form zurück – es verschwindet ja. Es gibt immer mehr Patchworkfamilien und dieser 'sichere Hafen der Ehe', in den man dann irgendwann mal einfahren könnte und wo man auch bleibt, der ist längst nicht mehr gegeben – genauso wie der 'sichere Hafen der Festanstellung' eben nicht mehr gegeben ist. Ich denke aber, dass das Phänomene sind, die miteinander zusammenhängen. Weil sowohl Familienverhältnisse eine ökonomische Dimension haben als auch die Festanstellung sehr stark an das Modell vom Familienernährer gebunden war, mit bestimmten Vorstellungen, was männliche Arbeit ist und was weibliche Arbeit ist und wie jeweils die Arbeit entlohnt wird. Dieses Modell gibt es zwar heute noch – gerade als nostalgisches Ideal – aber es ist eben auch prekär geworden, es gibt keine Garantie mehr, dass dieses Modell einklagbar wäre. Das hat auf der einen Seite die Chance, dass es auch Möglichkeiten gibt, jenseits dieses Modells leben zu können. Das ist für Leute, die darauf keinen Bock haben oder nicht in der Lage sind, das zu erfüllen, besonders interessant, aber sie können nur unter prekären Bedingungen diese Alternativen leben.

AD: Ich denke zunächst immer eher so wie Du, Christiane, und weil ich mich zu dieser Lebensweise entschlossen habe – gegen Familie und gegen Partnerschaft und diese ganzen Dinge – deswegen lebe ich jetzt so. Aber ich bin mir gar nicht so sicher,.. also ich habe den Eindruck, dass ich durch mein prekäres Leben typisch männliche Verhaltensweisen lebe als typisch Weibliche. Natürlich unter der Voraussetzung, dass wir uns auf typisch männliche und weibliche Verhaltensweisen verständigen. Und dass mich dieses prekäre Leben – und das nehme ich als positiven Emanzipationseffekt auf – auch auf männlich konnotierte Arten zum selbstständig sein bringt. Ich stehe nicht in der Küche und koche, putze nicht; ich mache diese Sachen nicht den ganzen Tag, die meine Mutter mir vorgelebt hat. Weil ich mich aktiv dagegen entschlossen habe und alternativ leben will, aber ich mache die ganzen Sachen auch deswegen nicht, weil die für mich gar nicht möglich sind.

VW: Du hast wahrscheinlich gar keine Zeit, so viel zu feudeln.

AD: Ja, genau die habe ich nicht. Die verbringe ich natürlich im Netz, um irgendwelche Sachen zu machen und um mich selbst darzustellen, was ich als Künstlerin machen muss und so weiter und so fort. Das hat schon etwas miteinander zu tun. Als Familie das würde ich gar nicht hinkriegen.

CR: Das würdest Du schon hinkriegen.

AD: Manchmal, wenn es mir so ganz schlecht geht, dann denke ich mir ironisch: 'ach, man

müsste jetzt einen Mann haben'. Ist natürlich totaler Quatsch, denn man lebt ja eben genau so dann nicht, aber man sehnt sich nach einem Mäzen – der Ritter auf dem weißen Pferd, der Dir einfach Geld gibt. Also dann doch lieber das Grundeinkommen als den Ehemann, dem ich das Haus putze.

(Die Runde Lacht gemeinsam.)

AD: Ich bin dann lieber mit dem Grundeinkommen verheiratet – also, ich hätte gerne das Geld ohne den Mann (lacht).

CR: Ich wollte noch etwas zu dieser Individualisierungsthese sagen, und wie sich 'prekär sein' auf die Beziehung auswirkt. Ich kann gar nicht so viel von mir selbst reden, weil meine Tochter ja schon 29 ist. Das liegt ja schon weit zurück, wobei ich heute so denke, dass es eigentlich noch einfacher ist mit einem Kind als in so einer festgefühten Struktur. Also wenn ich das mit Freundinnen vergleiche, dann sehe ich, wie die Geschlechterverhältnisse auch in der Berufswahl greifen. Da gibt es Beispiele: die Männer haben eher so gegenderte Jobs mit Computer oder dergleichen und die Frauen schreiben für Zeitungen. Bevor die Kinder da sind, ist irgendwie alles gleichberechtigt und dann zieht man zusammen und das mit dem Kind, das machen wir 50/50 und so... Ja, und was passiert? Das lächerliche Journalismus-Gehalt reicht natürlich überhaupt nicht, während der Typ irgendwelche lukrativen Internetseiten baut. Natürlich bleibt die Frau zu Hause und übernimmt die Kinder. Natürlich ist er am Wochenende erledigt und sie unglücklich, weil sie die ganze Hausarbeit macht. Also eine Rückkehr in traditionelle Rollenmuster und was damit zusammenhängt ist hier, dass die Person, die bereits vor den Kindern durch den Beruf prekariert ist, die Haushalts- und Sorgspflicht aufgetragen bekommt. Und das sind ja nun meistens die Frauen. So wie aus dem Kongressbericht hervorgegangen ist, dass es noch immer diese Bilder der Karrierefrau gibt, die dann alles im Chanel-Kostüm schafft (gemeinsames Lachen). Oder es gibt auch das Beispiel der Arbeitsministerin mit ihren sieben Kindern, oder Heidi Klum.

VW: Die Familienministerin, die bereits nach zwei Wochen aus dem Mutterschutz rausgeht und ihre Frau steht.

CR: Es gibt dabei eine Art von Signalen, was man theoretisch alles schaffen kann, obwohl dabei immer ausgeblendet ist, wie viel Personal die haben. Einerseits wird das als Erleichterung gefeiert – wir Mütter sind nicht mehr an den Herd und das Kinderzimmer gefesselt – und dann wird auch gesagt: „In den anderen Ländern, da bringen sie ihre Kinder gleich in die KITA und wir Deutschen sind so blöd und haben noch dieses Nazimutterbild.“ Und ich frage mich dann manchmal genauso wie ich Musikerin geworden bin, um nicht zu arbeiten,... ich hätte auch keine Lust gehabt, so einen straffen Tagesablauf zu haben. Also ich glaube nicht, dass man so glücklich lebt, oder?

VW: Glücklich weiß ich nicht, aber ich kenne einige Paare, die so leben und bei denen das funktioniert.

CR: Und die wechseln sich dann ab? Oder arbeiten beide Vollzeit?

VW: Ich kenne auch Vollzeit-Arbeitende, die dann ihre Nannies haben.

AD: Oder die Großmütter. Bei meiner Schwester ist das natürlich meine Mutter, die sich kümmert.

VW: Ja, es muss eigentlich immer welche geben, an die diese Fürsorgearbeit und Pflegearbeit delegiert werden kann. Und entweder ist das Geld da und dann wird diese Arbeit meistens an Prekarisierte abgegeben, häufig an illegale Migrantinnen, die häufig solche Hausarbeit machen oder eben an die eigene Familie, die in dieser Situation als Ressource herangezogen wird. Da, wo es nicht funktioniert – so meine Erfahrung – bleibt es an der Frau hängen, wenn es ein heterosexuelles Paar ist.

NAP: Genau darauf wollte ich vorhin hinaus. Man lebt quasi in einem Prekariat und gerade in Berlin ist das zu beobachten – alle sind prekär, irgendwie kreativ und dann, wenn sie in einer heterosexuellen Beziehung sind, passiert genau das, was ihr gerade beschrieben habt. Dann bleibt die Frau Zuhause und kippt wieder in das alte stereotype Familienmuster etc. Und was ich ganz interessant finde, dass dann dementsprechende Zeitschriften entstehen – die euch eventuell bekannt sind – wie z.B. Fräulein, und die genau diese Idee von „Wir sind prekär, kreativ und erfolgreiche Familien. Und abgesehen davon sind wir alle heterosexuell.“ verkörpern. Genau das wird dann auch wieder zum Schick und ich finde das hat leider nichts mit dem zu tun, was auch an subversivem Potential in Prekarität stecken könnte. Statt dessen wird eine gewisse Art des Konservatismus weitergeführt, wie er ja auch an dem Namen ablesbar ist.

AD: Es ist natürlich schwierig, das so zu verallgemeinern. Mir fallen sogar drei Paare ein, die das wirklich anders machen und dabei weniger die Form von einem Elternjahr und damit die Verlagerung auf nur einen Partner vornehmen, sondern dabei handelt es sich um eine einzige Kollage aus Arbeitsteilung und Zusammenwurschteln. Und da sehe ich nicht, dass da in alte Rollenmuster zurück gegangen wird.

Schlussworte

NAP: Von diesem Exkurs in die Lebensplanung möchte ich langsam zum Schlusswort kommen und noch einmal den Verknüpfungspunkt von Gender und Prekariät aufgreifen, den Ihr ja nun mehrfach in diesem Gespräch angesprochen habt. Volker, könntest Du ein wenig aus Deiner Forschung zu dem Thema berichten?

VW: Ja, gerne. Ich versuche den Begriff der Prekarität nicht nur auf Arbeitsverhältnisse anzuwenden, sondern eben auch auf geschlechtliche und sexuelle Identitäten. Man könnte

ihn aber genauso auf kulturelle, religiöse, rassierte Identitäten anwenden und dabei versuche ich, Widersprüche herauszuarbeiten. Am Anfang habe ich ja bereits erwähnt, dass ich an Perspektiven auf Prekarisierung interessiert bin um Ambivalenzen aufzuzeigen. Dass es auf der einen Seite Individualisierungs-Angebote gibt, dass es durchaus emanzipatorische Potentiale gibt, die von vielen genutzt werden, und auf der anderen Seite aber das gekauft wird, mit einer wachsenden Unsicherheit, dem Zwang zum individualisierten Risikomanagement, mit einer gesamtgesellschaftlichen Entsolidarisierung. So könnte man das Zurückgehen von sozialen Sicherungsstrukturen beschreiben – natürlich auch das Zurückgehen von garantierten Orientierungsmustern, was z.B. Rollenidentitäten betrifft. Paradox stellt es sich oft dar, wenn mit diesen sehr widersprüchlichen Anforderungen auch umgegangen werden muss. Ich versuche da aber, eine Perspektive einzuführen, bei der es nicht nur in dieser unaufgelösten Paradoxie stehen bleibt, sondern bei der vielleicht auch noch eine Bewegungsperspektive hineinkommt. Wo diese Widersprüche auch subversives Potential freisetzen, neues Politisierungspotential, was dabei vielleicht gar nicht beabsichtigt ist, aber trotzdem passiert. Und ich schaue mir das an verschiedenen sexuellen Szenen und Subkulturen an, aber auch z.B. an Familienverhältnissen, die in Richtung Patchwork-Familie gehen. Es gibt eine Kritik daran, dass die prekären Formen von Diversitäten sehr gut in das neoliberale Panorama hineinpassen und sehr kooptierungsfähig sind. Und meine Kritik daran ist, dass es meistens aus einer kulturpessimistischen Richtung kommt, wo dann gesagt wird, dass das sowieso durch das System wieder eingeholt wird und dass diese ganzen Bewegungen eigentlich noch auf politische Bewegungen der 60er Jahre zurückgehen – wie so etwas wie die sexuelle Revolution, wie selbstverwaltete Betriebe, wie kleine subkulturelle Initiativen, die Kommunenbewegung und die Kinderladenbewegung mittlerweile auch wieder im Neoliberalismus kooptiert werden. Da muss man sich diese New Economy anschauen, dieses Modell, was man eigentlich aus einer linken Szene kennt, die auch sehr stark auf Ausbeutung beruht hat und auch wieder eingeholt und kooptiert worden ist. Ich denke, dass man vielleicht so etwas ähnliches auch mit sexuellen und geschlechtlichen Identitäten feststellen könnte, das z.B. die Super-Karrierefrau, der es eben gelingt, unterschiedlichste Identitäten miteinander zu verbinden – für einen hohen Preis natürlich –, dass die auch als ein gesellschaftliches Modell aufgebaut wird und dafür steht, eben Neoliberalismus kooptieren zu können. Oder dass Patchwork-Familien dafür stehen können, dass familiäre Verantwortung übernommen wird und dass Fürsorgearbeit nicht nur von sozialen Sicherungssystemen staatlicherseits geleistet werden kann, sondern eben auch über familiäre Fürsorgenetzwerke und dadurch auch wieder einholbar ist. Auch, dass das Phänomen, sich nicht dauerhaft an einen Partner zu binden, hervorragend in eine flexibilisierte Arbeitswelt passt, in der gegebenenfalls verlangt wird, dass ich mich bundesweit und international bewirbe und nicht gefragt wird, wie das überhaupt mit einer Partnerschaft

oder Partnerschaften – wir müssen ja nicht immer nur von einer ausgehen – harmonisierbar ist. Also da gibt es auf der einen Seite aus staatlicher Sicht Imperative, die durchaus wollen, dass ich mich flexibilisiere, dass ich mich individualisiere, dass ich kreativ bin, dass ich autonom bin. Und diese versuchen auch, existierende Bedürfnisse zu beantworten, aber eigentlich können sie die Bedürfnisse nicht zufriedenstellend befriedigen. Meine Hoffnung wäre – und daher würde ich das Paradox eben gerne in einer Art Dialektik auflösen –, dass diese unbefriedigten Bedürfnisse auch eben einmal an die Tür klopfen. Und vielleicht auch der Versuch, diesen Imperativen zu genügen und die Superheldin des Prekariats zu sein, weil ständig von mir verlangt wird, dass ich neue eigene subversive, noch nie dagewesene Ideen habe, dass dabei auch mal eine Idee herauspringt, die nicht wieder einholbar ist.

NAP: Möchtet Ihr etwas hinzufügen?

AD: Das würde ich mir auch wünschen.

CD: Na, das war doch eigentlich ein schönes Schlusswort.

VW: Na ja, das war jetzt auch sehr theoretisch.

NAP: Aber Theorie und Praxis müssen sich ja nicht widersprechen und damit möchte ich mich für das Gespräch bedanken.

CONUNDRUM: The Dilemmas in Transsexual Narratives

Juliet Jacques

“I was three or perhaps four years old when I realised I had been born into the wrong body, and I should really be a girl. I remember the moment well, and it is the earliest memory of my life.”

(Jan Morris, Conundrum, 1974)²⁴

Ever since the publication of Man Into Woman, which documented the life of Lili Elbe, the world's first male-to-female transsexual person, autobiographical narratives have been the dominant means by which transsexual individuals explain their transitions, both to a “curious” public and to the Gender Identity Clinics (GICs) who facilitate their gender reassignment. In Britain, the most famous of these works remains Conundrum by Jan Morris.

Morris differed from many other authors of such autobiographies in that she was not famous solely, or even primarily, for being transsexual. Morris was already a well-known writer on beginning transition, having covered John Hunt's successful expedition to Everest in 1953 and published a cultural history of Venice seven years later. Continuing to write as James Morris after starting hormone therapy in 1964, she had little choice but to make public her sex confirmation surgery eight years later, knowing that it would be impossible to keep secret when transsexualism remained of great intrigue to the mainstream media.

Conundrum was the first book that Morris published under her new name, and posited her realisation of her transsexual impulse as the conclusion to an internal psychological dilemma. This open discussion of her experiences, particularly her trip to Morocco for surgery, intensified the press interest: becoming Britain's most widely read transsexual autobiography, Conundrum codified many of its conventions, not least that they open with the early, unchanging feeling of being ‘trapped in the wrong body’. Nearly forty years later, despite considerable reflection on the pitfalls of what became a genre of writing, facilitating the development of transgender theory, the way in which Britain's mainstream media often frames stories about transsexual lives bears more resemblance to Conundrum than anything since published on the subject.

The Empire Strikes Back

Sandy Stone's essay The Empire Strikes Back: A Post-Transsexual Manifesto radically changed the nature of academic and autobiographical writing about transsexual subjects. Written in 1987

²⁴ Jan Morris, Conundrum in Jonathan Ames (ed.), Sexual Metamorphosis: An Anthology of Transsexual Memoirs, New York 2005, p. 77-98.

and first published in 1991, it was a response to 'radical' feminist Janice Raymond's book The Transsexual Empire (1979). Prompted by Stone's employment as a sound engineer at women-only music collective Olivia Records, Raymond's tract posited male-to-female transsexualism as a plot to infiltrate the feminist movement, virtually dismissing the realities of their lived experiences (and largely ignoring transsexual men, who did not easily fit her scheme).

Stone's essay opened not with Raymond's assault on transsexual women and the GICs (her "empire"), but with Jan Morris's visit to Dr Georges Burou's clinic in Casablanca, where she (and the famous English transsexual woman April Ashley, author of April Ashley's Odyssey) had her operation. Stone examined with suspicion how Morris, Lili Elbe and other such writers had provided little sense of continuity between male and female, instead casting the surgical moment as when they stopped being a man and became a woman – often in an 'exotic' location. Questioning these writers' conflation of socially learned gender roles with bodily sex (a sentence in Man Into Woman implausibly describes Elbe's handwriting becoming 'a woman's script' after surgery²⁵), Stone asked who these narratives were *for*, given that the GICs did not view them as reliable insights into the transsexual condition – for which no diagnostic criteria had yet been found.

Stone acknowledged that before coming out, many transsexual people seek out relevant literature: autobiographies, but more importantly medical texts, notably The Transsexual Phenomenon by Harry Benjamin (1966), the clinicians' standard reference when the first GICs were constituted. It took GIC researchers years to establish that the reason why so many people fitted their 'transsexual' profile was because they had read Benjamin's work and knew what to tell their psychiatrists – primarily that they realised at a very young age that they were born in the 'wrong body' and that this impulse never dissipated.

Answering Raymond's accusation that transsexual women reinforce gender stereotypes by conforming to antiquated models of femininity, Stone called for transsexual people to move beyond 'passing' in their acquired gender (thus erasing their histories) and enter the theoretical discourse around transsexualism²⁶. Otherwise, 'radical' feminists' calls to prevent people from medically realising their gender identities would remain unopposed: Stone knew that open discussion of specifically transsexual experiences would make their attacks untenable. She inspired a new

²⁵ Sandy Stone, The Empire Strikes Back: A Post-Transsexual Manifesto in Susan Stryker/Stephen Whittle (eds.), The Transgender Studies Reader, New York 2006, p. 221-235.

²⁶ 'Passing' means being able to socially interact without being recognised or 'read' as transsexual. Mattilda Bernstein Sycamore (ed)'s volume Nobody Passes: Rejecting the Rules of Gender and Conformity. Additionally Passing can also mean to racially pass, by means when a Black person is not perceived as black and passes as white. For further reading see i.e. Adrian Piper, Passing for White, Passing for Black, in Nicholas Mirzoeff (eds.), The Visual Culture Reader, London 2002, p. 546-556. In this text I am referring to the first definition, but it is important to note that these two definitions show the social constructedness of gender as well as race.

generation of theorists, whose writing focused less on their inner ‘conundrum’ and more on the social challenges faced on beginning transition – changing the autobiographical genre and launching the academic Gender Studies discipline.

Transgender Warriors

Stone, and the first generation of transgender theorists who took up her call to arms (Kate Bornstein, Leslie Feinberg, Susan Stryker and Riki Ann Wilchins amongst them), published their key texts in the US in the early Nineties, around the same time that I, as a ten-year-old in south-east England, realised myself to be gender ‘dysphoric’ (that is, that my gendered body and mind did not match). Just before the advent of the Internet, I had no access to their ideas, which did not permeate mainstream British publications, and had to look elsewhere for help in understanding myself.

With no relevant autobiographies in my local library, I scoured the newspapers and television listings for any discussion of transsexualism. I found plenty of coverage hostile to transsexual people, particularly to the possibility of them accessing gender reassignment services via the taxpayer-funded National Health Service, rather than paying for private treatment. (Before a landmark ruling in 1999 which secured the right to free gender reassignment services, individual NHS trusts could decide if they would fund such treatment within their areas.)²⁷ It took longer to spot two subtler problems: firstly, that transsexual and transgender people were attacked by ‘progressive’ commentators as well as conservative ones; and secondly that there were no openly transsexual or transgender people visible within the mainstream media, despite a growing presence from other ‘minority’ groups. Even sympathetic stories about people undergoing ‘sex changes’ were not written by those who had transitioned, and the ‘wrong body’ narrative on which these articles often relied seemed clichéd to me even as a teenager.

It was not until 2003 when, aged 22, I began my Masters degree at the University of Sussex that I discovered the line of theory that followed The Empire Strikes Back. I read many of these theorists, and various autobiographies (particularly more recent edited collections of autobiographical stories, which demonstrated the variations in transgender and transsexual identities rather than repeating the established “true transsexual” narrative) before realising that I was transsexual and entering the NHS gender reassignment pathway in April 2009. I had also read several articles in The Guardian, Britain’s foremost ‘liberal’ newspaper, by feminist journalists who attacked transsexual

²⁷ The National Health Service, created by the ruling Labour Party in 1948, promises “free healthcare at the point of entry” for all British citizens. It is funded exclusively by taxpayer contributions: consequently, the question of what services it offers is highly politicised, and activists had to fight extremely hard for gender reassignment to be funded. Citizens can also pay for private healthcare, which, in the case of gender reassignment, guarantees faster treatment.

women in similar terms to Janice Raymond: clearly, the mainstream media lagged decades behind academic and activist discourse.

The pieces, which I found in the media, caused huge offence to the increasingly organised and politicised 'trans' community, who countered that blaming transsexual women for reiterating conservative conceptions of femininity missed the point: the GICs often demanded that transsexual women present themselves in a stereotypically 'feminine' fashion as a requirement for their desired medical intervention. In addition, ostensibly sympathetic articles or documentaries (still) presented transsexualism as inherently abnormal, and often focused heavily on transsexual women's clothing, unwittingly reinforcing the 'radical' feminists' position (of which the writers, and perhaps even the subjects, may well have been ignorant).

These brief, one-off character studies tended to portray their subjects as brave victims: in their attempts to convey the sensation of gender dysphoria (apparently inconceivable to those with no lived experience of it) they often prioritised the 'wrong body' narrative, placed within the 'conundrum' framing, above the social challenges faced by transsexual people. Personally, I'd never felt that I was 'born in the wrong body': more that I wanted to relaunch the symbiotic relationship between my body and my mind from a starting point that felt right for me. Consequently, these articles actually made it harder for me to realise myself and come out: feeling nothing like the 'typical' transsexual woman so frequently profiled, it took me years to understand exactly where on the 'transgender' spectrum I fitted, and that being transsexual might entail a fluid shift from male to female self-identification rather than the sudden move suggested by the media.

Having resolved my 'conundrum' through exploration of real and online transgender counter-culture, these narratives seemed irrelevant to me. However, entering the NHS pathway meant convincing a local psychiatrist and then two GIC specialists that I was 'truly' transsexual, so I had to consider how to present my past, and why I would disclose or withhold certain information. Rather than the autobiographies I'd read (many of which were decades old, or by people from other countries with different pathways, or both), the story I told my clinicians resembled these newspaper articles: it was true for me, too, that I had realised my transsexual impulse in my youth and then tried to contain it until transitioning became irrefutable. So these narratives did not paint a false picture for me, but having never seemed particularly helpful to this point, they offered little idea of what would come next.

A Transgender Journey

My pathway through the NHS services began in the least exotic location imaginable: Hove Polyclinic, next to the Mill View mental health hospital. The report sent to my doctor from my local

psychiatrist said '*[Juliet]* gives a history typical of gender dysphoria': the narrative I presented was prompted by a number of questions, the interview designed so that the psychiatrist could determine that I was not a transvestite or a homosexual confused about the boundaries between my sexual orientation and gender identity. I was asked more or less the same questions, and so produced a virtually identical narrative, on my first two appointments with two different psychiatrists at the Gender Identity Clinic in West London.

Once this narrative had been accepted, however, it was no longer relevant: questioning focused instead on how my family, friends and employers had reacted to my transition, the support networks I had in place (including contact with other transsexual people) and how I found the experience of navigating public spaces 'as a woman', with the transphobia that could engender. Importantly, the GIC understood the specific set of problems that came with the 'Real Life Experience' (of living in one's desired gender before hormone therapy), and how these should be prioritised over interrogations into my psychological history, or attempts to make me perform a stereotypically 'feminine' gender.

Some of these challenges were covered, at least partly, in the newspaper profiles that I read: white, middle-class cisgender (that is, people who are not transgender) audiences might be expected to empathise with the pain of being cut off by family or friends, or losing jobs due to prejudice, and so articles aimed at them prioritised these issues. Over the years, I noticed that more pieces emphasised happier outcomes, especially transsexual women whose wives stayed with them: after years of showing how transitioning could cost people all the privileges of bourgeois society, the publications' search for an unusual angle led them to feature successful lives – an important shift. Such articles, however, did not generally have scope to explore in detail how the subjects acted to secure personal relationships, and often eschewed the complexities of 'passing' during the Real Life Experience, perhaps imagining that readers would not be capable of understanding, or simply not interested.

I had been prepared for the verbal abuse that came with publicly presenting as female by transgender writers who wrote primarily for transgender readers: Julia Serano, whose *Whipping Girl: A Transsexual Woman on Sexism and the Scapegoating of Femininity* (2007) deconstructed this 'scapegoating' as practised by radical feminists and conservative men alike; and particularly *Invisible Lives* by Viviane K. Namaste, which reacted against creative theories about gender exploration (particularly those of Kate Bornstein and Judith Butler) by exposing the realities of transsexual living, especially for people from less privileged or educated backgrounds or less accepting social circles.

The transphobia I encountered during the 'Real Life Experience' owed less to Raymond and her followers, it seemed, than to tabloid coverage which cast transgender women ('trannies' as they often put it) as people who exploited health services to fulfil their 'delusions', dressing like parodies of archaic femininity: the sympathetic coverage had done little, it seemed, to counter this. The GIC demanded that I undergo the RLE for at least three months prior to hormone prescription: the waiting lists, and my decision to live as female on entering the pathway, meant it would be much longer for me (unless I self-medicated by buying oestrogen tablets online, possibly complicating my NHS treatment).

During the fifteen months before I was prescribed hormone therapy (with the resultant changes which provided a more female physique), I lived the result of cisgender people apprehending transsexual lives solely via the media: they didn't see us as human beings, and seemed to think their abuse to be without consequence. At this point, having seen in my teens the potential of the Internet to allowing transsexual people to connect and share experiences without compromising the desired peace which came with 'passing', I decided that documenting my experiences online via the same newspaper which brought 'radical' feminist positions on transsexual women to a mass audience would address multiple problems.

By articulating a condensed version of Stone and her successors' critiques in a mainstream context, I planned to replace the psychological framing with a social one, and provide a widely visible transsexual perspective, accessible for younger people with gender issues, opening dialogue on how to manage personal relationships during transition and trashing the common perception that transsexual people strive to 'pass' in order to deceive cisgender people. (It also provided a platform for me to show the irrelevance of Seventies feminist theory on transsexualism: not once was their position explicated to me in 'real life'.)

It also meant that I could demystify the notorious 'Charing Cross' (West London Mental Health Trust) GIC, feared by many transsexual people before their first appointment due to its reputation for making overly strenuous demands of its patients. I aimed to dispel some of the myths: some of these, particularly that the GIC require a certain gender performance, had a sound historical basis, dating back to practices exposed by the 1980 BBC documentary [A Change of Sex](#), which followed Julia Grant through transition (which I saw when it was repeated and updated in 1996), but had since been abandoned as GIC policies changed.

That these myths perpetually seemed baffling to me on successfully negotiating the GIC system and accessing the treatment I desired: as friends suggested, some were propagated by people who had never used their services. To counter this, I wanted to provide an accurate picture, as I

saw it, of the practice of the GIC at this point in time, but also to discuss some of the current working conventions which I felt needed modifying or changing entirely.

Particularly, I criticised the demand that the RLE include time in full-time employment (or study or voluntary work, which many cannot do without income): British law prevents employers from sacking people for beginning transition, but transsexual people can be forced out of jobs in subtler ways, and nothing prevents employers from passing over us in recruitment as long as gender identity is not the stated reason. I also held up their administrative processes to scrutiny, asking if transition needed to take as long as it did and if documentary evidence was necessary for the GIC to address patients in their preferred names.

A new conundrum?

Writig in this context presented its own set of problems, however: particularly, how much would, or should I indulge cisgender 'interest' in the physical realities of transition? One of the difficulties that I had not anticipated (I only saw Calpernia Addams' excellent YouTube video on the subject after I had started the Real Life Experience) was relentless questioning about intimate physical and psychological matters, justified by 'curiosity' from those who had never knowingly met a transsexual person before. The assumption underpinning what a poster on my blog called 'the polite face of intolerance'²⁸ seemed to be that by making my gender issues visible, I somehow invited intrusive questioning: I didn't feel I'd done so purely by living as female, but did I do so (for others as well as me) by writing as I did?

The 'transgender journey' framing felt like a compromise in itself, having become clichéd since Hedy Jo Star published the first 'pure' transsexual autobiography, I Changed My Sex, in 1953. As a 'real time' serial, it differed from previous books in that the surgical end was not pre-ordained, and thus the text did not build specifically towards it; I decided to further break with genre convention by covering themes rather than proceeding purely chronologically. I had seen from comments on previous Guardian articles that exposed divides within the LGBT (lesbian, gay, bisexual and transgender) community that people outside these circles had little energy for this kind of identity politics – if I was going to provide a transsexual starting point for theoretical debates around our lives, I would have to accept using the 'human interest' framework of a personal story.

As for cisgender 'curiosity', I hoped that a permanent online resource would answer some of the less intimate questions, and show how the more intrusive ones were unreasonable. The sub-editing, at times, cast the columns as episodes in a soap opera, or highlighted the most sensational aspects – an article on employment made a passing reference to the socio-economic

²⁸ Juliet Jacques, 'What not to ask a transsexual' in www.guardian.co.uk (16.3.2011).

conditions which lead some transsexual people into sex work, which [The Guardian](#) used as the headline. With hindsight, this felt an inevitable consequence of writing within the mainstream, but a compromise worth making to introduce this critique to a wider readership.

Whether or not my [Transgender Journey](#) series affects policy at British GICs remains to be seen, and how far it makes any difference to the more insidious transphobic behaviours that transsexual people have to endure will always be hard to quantify. Most visibly, it played a part in both [The Guardian](#) and its sister newspaper [The Observer](#) publishing editorials promising to portray the transgender community with greater sensitivity. The work of Trans Media Watch, a pressure group formed in 2009 who shared many of my concerns about representation and provided vital support throughout the publishing of my series, secured similar commitments from the BBC and Channel Four in March 2011, through the signing of their Memorandum of Understanding.

The main success of [A Transgender Journey](#), however, came in the number of transsexual people who contacted me to tell me how it had helped them, especially in discussing their transitions and related issues with close friends or family. Having conceived of transsexual people not so much as a 'community' but as an (often isolated) band of individuals, it was these people that I wrote for, above all others: the type of autobiographical writing that followed [The Empire Strikes Back](#) aimed to help people navigate hostile cisgender spaces rather than simply attract sympathy. Hopefully, with this approach moving into the mainstream, the many dilemmas that have always come with transsexual narratives will begin to be resolved – this change in the nature of public discussion and the suggestion that such stories could be framed differently will hopefully have an impact in other countries as well.

CONUNDRUM: Die Dilemmata in transsexuellen Narrativen

Juliet Jacques

Ich war vielleicht drei oder vier Jahre alt, als ich realisierte, dass ich in den falschen Körper geboren worden war und in Wahrheit ein Mädchen sein sollte. Ich erinnere den Moment gut, er ist die früheste Erinnerung meines Lebens.“

(Jan Morris, Conundrum, 1974)²⁹

Seit der Publikation von “Ein Mensch wechselt sein Geschlecht” (englisches Original: „Man Into Woman“), die das Leben der Lili Elbe, der ersten Mann-zu-Frau transsexuellen Person weltweit dokumentiert, sind autobiographische Narrative das Mittel der Wahl für transsexuelle Individuen um ihre Veränderungsprozesse einer „neugierigen“ Öffentlichkeit und den Gender Identity Clinics (GICs), die deren Geschlechtsumwandlung unterstützen, zu erklären. In Großbritannien ist und bleibt das populärste dieser Werke Conundrum von Jan Morris.

Morris unterscheidet sich von vielen Autobiographien anderer Autor_innen dadurch, dass sie nicht ausschließlich, oder nicht in erster Linie, für ihre Transsexualität bekannt war. Morris war schon zu Beginn ihrer Umwandlungsphase, durch ihre literarische Begleitung von John Hunts erfolgreicher Mount Everest Expedition von 1953 und ihrer kulturhistorischen Veröffentlichung über Venedig sieben Jahre später, eine bekannte Autorin gewesen. Als sie nach ihrer begonnenen Hormontherapie 1964 fortfuhr unter dem Namen James Morris zu schreiben, hatte sie acht Jahre später, im Bewusstsein, dass es unmöglich sein würde den Vorgang angesichts der großen Neugierde der öffentlichen Presse geheim zu halten, keine große Wahl und machte ihre Geschlechtsumwandlung öffentlich.

Conundrum³⁰ war das erste Buch, das Morris unter ihrem neuen Namen veröffentlichte, es postulierte die Verwirklichung ihrer transsexuellen Impulse als Folge ihres psychologischen Dilemmas. Diese offene Diskussion über ihre Erfahrungen, vor allem ihre OP-Reise nach Marokko, verstärkten das Medieninteresse: Conundrum, auf dem Weg die breit rezipierteste transsexuelle Biographie Englands zu werden, schrieb viele seiner Konventionen fest, nicht zuletzt beginnen diese mit dem frühen, nachhaltigen Gefühl im „falschen Körper gefangen zu sein“. Fast vierzig Jahre später, von bedeutenden Betrachtungen über die Fallstricke eines heute etablierten

²⁹ Jan Morris, Conundrum in Jonathan Ames (ed.), Sexual Metamorphosis: An Anthology of Transsexual Memoirs, New York 2005, S. 77-98.

³⁰ Anmerkung der Herausgeberin und des Übersetzers: Conundrum wird in diesem Text im Englischen belassen, um näher am englischsprachigen Original zu bleiben. Im Deutschen bedeutet es 'Rätsel' und hätte somit die Bedeutung leicht verschoben.

literarischen Genres, dass der Entwicklung einer transgender Theorie große Dienste erwiesen hat, einmal abgesehen, besitzt die Art und Weise, wie die Mehrheitspresse Geschichten über transsexuelle Leben kolportiert, noch immer größere Ähnlichkeit zu Conundrum, als zu jeder anderen themenbezogenen Publikation.

Das Königreich schlägt zurück

Sandy Stones Essay „The Empire Strikes Back: A Post-Transsexual Manifesto“ veränderte die Art des akademischen und autobiographischen Schreibens über transsexuelle Themen. Geschrieben 1987 und erstmals erschienen 1991, war es eine Reaktion auf das Buch „The Transsexual Empire“ (1979) der „radikalen“ Feministin Janice Raymond. Hervorgerufen durch Stones Anstellung als Toningenieurin des ausschließlich für Frauen bestimmten Musikkollektivs Olivia Records, postuliert Raymonds Traktat den „männlich-zu-weiblich“ Transsexualismus als erzählerisches Einfalltor in die feministische Bewegung, als buchstäbliche Realitätsaufkündigung der gelebten Erfahrungen derselben (und zu großen Teilen auch Ignorant gegenüber transsexuellen Männern, die nicht leicht in sein Schema passten).

Stones Essay begann nicht mit Raymonds Angriff auf transsexuelle Frauen und den GIC (ihr „Königreich“), sondern mit Jan Morris Besuch bei Dr. Georges Burous Klinik in Casablanca, wo sie (und die berühmte englische transsexuelle Frau April Ashley, Autorin von April Ashley's Odyssey) operiert wurde. Stone untersuchte mit Misstrauen, dass Morris, Lili Elbe und andere derartige Autor_innen wenig Sinn für die Kontinuität zwischen Mann und Frau aufbrachten und anstatt dessen den chirurgischen Moment als einen zu stilisieren suchten, in dem sie aufhörten ein Mann und begannen eine Frau zu sein – oftmals in einer „exotischen“ Umgebung. Die Verwechslung von sozial erlernten Geschlechterrollen mit den körperlichen Geschlechtern (ein Satz in Man Into Woman beschreibt Elbes Handschrift nach der OP als „weibliche Handschrift“³¹) durch die Autor_innen in Frage stellend, sann Stone dem *Sinn* dieser Narrative nach, auch angesichts der Tatsache, dass die GIC's jene als nicht verlässliche Einblicke in transsexuelle Lebensumstände ansahen – für welche es bis dato keine diagnostischen Kriterien gefunden werden konnten.

Stone bestätigte, dass viele transsexuelle Menschen vor ihrem coming-out zu relevanter Literatur greifen: Autobiographien, aber noch mehr zu medizinischen Texten, besonders zu The Transsexual Phenomenon von Harry Benjamin (1966), der gängigsten klinischen Referenz zu Zeiten, in denen sich die ersten GIC's im Aufbau befanden. GIC-Forscher brauchten Jahre den Grund für die Passgenauigkeit ihres „transsexuellen“ Profils in der Ursache identifizieren, dass so viele Benjamins Arbeit gelesen hatten und wussten, was sie ihren Psychiatern sagen konnten – im

³¹ Sandy Stone, The Empire Strikes Back: A Post-Transsexual Manifesto in Susan Stryker/Stephen Whittle (eds.), The Transgender Studies Reader, New York 2006, S. 221-235.

Wesentlichen, dass sie in einem frühen Alter schon realisiert hätten in den „falschen Körper“ geboren worden zu sein und dass dieser Impuls seither nicht mehr verschwunden wäre.

Auf Raymonds Anschuldigung hin, dass transsexuelle Frauen geschlechtsspezifische Stereotypen durch die Bestätigung antiquierter Weiblichkeitsmodelle bestärken, rief Stone transsexuelle Menschen auf, sich über ihre Einpassung in ihr erlangtes soziales Geschlecht (hierbei ihre eigenen Geschichte auslöschend) hinwegzusetzen und dem theoretischen Diskurs über Transsexualismus beizutreten. Sonst müssten die Anrufungen radikaler Feminist_innen, Leute vor der medizinischen Realisierung ihrer geschlechtsspezifischen Identitäten zu bewahren, ohne Widerspruch bleiben: Stone wusste, dass eine offene Diskussion der spezifisch transsexuellen Erfahrungen deren Angriffe würde unhaltbar machen. Sie inspirierte eine neue Generation von Theoretiker_innen, deren Autorenschaft weniger um das innere „Rätsel“ (conundrum) kreiste und mehr mit den sozialen Herausforderungen einer beginnenden Umwandlung beschäftigt war – es ging mehr darum, das autobiographische Genre zu verändern und die akademische Disziplin der Gender Studies zu begründen.

Transgender Warriors

Stone und die erste Generation von transgender Theoretiker_innen, die dem Ruf an die Waffen folgte (unter ihnen Kate Bornstein, Leslie Feinberg, Susan Stryker and Riki Ann Wilchins), publizierten ihre Schlüsseltexte in den USA in den frühen Neunzigern, ungefähr zur gleichen Zeit, in der ich, als zehnjährige im südöstlichen England, realisierte, dass ich gender-„dysphorisch“ war (das bedeutet, dass mein geschlechtsspezifischer Körper und Geist nicht zueinander passten). Kurz vor dem Aufkommen des Internet hatte ich keinen Zugang zu deren Ideen, die nicht in die etablierten britischen Veröffentlichungen vordrangen, und musste mich woanders nach Hilfe umschauchen, mich selbst zu verstehen.

Ohne relevante Autobiographien in meiner örtlichen Bibliothek, durchforstete ich die Zeitungen und das Fernsehprogramm nach jedlichen Diskussionen über Transsexualismus. Ich fand jede Menge feindselige Berichterstattungen über transsexuelle Menschen, insbesondere im Hinblick auf deren Zugang zu „gender reassignment services“ über den vom Steuerzahler getragenen nationalen Gesundheitsdienst, anstelle für eine Privatbehandlung zu zahlen. (Bis zur historischen Entscheidung von 1999, die das Recht des freien Zugangs zu „gender reassignment services“ sicherte, war es den Treuhändern des nationalen Gesundheitsdiensts frei gestellt, ob sie solch eine Behandlung in ihren Gebieten finanziell unterstützen.)³² Es dauerte länger zwei subtilere

³² Der nationale Gesundheitsdienst, gegründet von der regierenden Labour Partei 1948, verspricht „freie Gesundheitsfürsorge vom Zeitpunkt des Eintritts an“ für alle britischen Staatsbürger. Er wird ausschließlich vom Steuerzahler getragen: folglich ist die Frage, welche Dienste von ihm angeboten wurden, höchst politisch und Aktivist_innen mussten sehr hart dafür kämpfen, dass Geschlechtsumwandlungen vom Dienst bezahlt werden. Bürger können auch eine private Gesundheitsfürsorge in Anspruch nehmen, was im Fall von Geschlechtsumwandlungen eine zügigere

Probleme zu erkennen: zunächst, dass transsexuelle und transgender Menschen von „progressiven“ wie von konservativen Kommentator_innen attackiert wurden; zweitens, dass in der etablierten Presse keine offen transsexuellen oder transgender Leute sichtbar waren, trotz einer zunehmenden Präsenz anderer „Minderheiten“. Selbst sympathische Geschichten über Leute, die „geschlechtliche Veränderungen“ durchlebten, waren nicht von jenen geschrieben worden, die sich umgewandelt hatten. Das „falsche Körper“ Narrativ, auf dem diese Artikel basierten, schien mir als jungem Teenager schon klischeehaft. Es dauerte bis zum Jahr 2003, als ich im Alter von 22 Jahren meine Masterthesis an der Universität von Sussex begann, dass ich den Theoriestrang entdeckte, welcher The Empire Strikes Back folgte. Ich las viele dieser Theoretiker_innen und verschiedene Autobiographien (vor allem kürzlich editierte Sammlungen autobiographischer Geschichten, die vielmehr die Variationen in transgender und transsexuellen Identitäten vorstellten als das etablierte „wahre transsexuelle“ Narrativ wiederholte), bis ich wirklich realisierte, dass ich transsexuell war und den NHS „gender reassignment pathway“ im April beschreiten würde. Ich hatte auch diverse Artikel im Guardian gelesen, Englands führender „liberaler“ Zeitung, von feministischen Journalist_innen gelesen, die transsexuelle Frauen in ähnlicher Weise angriffen wie Janice Raymond: ganz klar, die etablierten Medien hinkten Jahrzehnte hinter den akademischen und aktivistischen Diskursen hinterher.

Die Texte, die ich in den Medien fand, stellen einen großen Angriff auf die zunehmend gut organisierte und politisierte Gemeinschaft der „Trans“ dar, die ihrerseits konterten, dass die Schuldzuweisung in Richtung transsexueller Frauen für wiederholte konservative Vorstellungen von Weiblichkeit ihr Ziel verfehlt: die GICs verlangten häufig, dass sich transsexuelle Frauen selbst in stereotyper Mannier „weiblich“ präsentieren und machten dies zur Voraussetzung für ihre medizinischen Eingriffe. Außerdem, vordergründig sympathisch erscheinende Artikel oder Dokumentationen präsentierten (nach wie vor) Transsexualismus als etwas von Natur aus abnormales und beschäftigten sich oft und ausgiebig mit der Kleidung transsexueller Frauen, womit sie unwissentlich den radikal-feministischen Standpunkt bekräftigten (was auch die Autor_innen und vielleicht sogar die Befragten ignoriert haben könnten).

Diese kurzen, einmaligen Charakterstudien tendierten dazu ihre Proband_innen als tapfere Opfer zu porträtieren: durch ihre Versuche das Gefühl der Gender-Dysphorie zu vermitteln (offensichtlich für Menschen ohne diesbezüglichen Erfahrungshorizont unvorstellbar), verfielen sie oft auf die Beleuchtung des „falscher Körper“-Narrativs, inmitten des „conundrum“-Rahmens, während eine Auseinandersetzung mit den sozialen Herausforderungen, mit denen sich transsexuelle Menschen auseinandersetzen müssen, unterbelichtet blieb. Persönlich habe ich nie das Gefühl gehabt in den „falschen Körper geboren zu sein“: eher wollte ich die symbiotische Beziehung zwischen meinem

Behandlung bedeutet.

Körper und meinem Geist von einem Startpunkt, der sich für mich richtig anfühlte, neu beginnen. Folglich machten es diese Artikel mir schwerer mich selbst zu erkennen und mein coming-out zu haben: nicht wie die „typische“ transsexuelle Frau, die so oft nachgezeichnet wurde, fühlend, brauchte ich Jahre um genau zu verstehen, wo ich mich auf dem „Transgender“-Spektrum einordnen kann und dass die Transsexualität es mit sich bringt, flüssige Übergänge von männlichen zu weiblichen Selbstidentifikationen zu erleben, statt der plötzlichen Bewegung, wie sie von den Medien suggeriert wird.

Nachdem ich mein Conundrum durch die Erkundung echter und virtueller transgender Gegenkultur gelöst hatte erschienen mir diese Narrative irrelevant. Dennoch bedeutete das Betreten des NHS-Pfades, dass ich erst einen lokalen Psychiater und dann zwei GIC Spezialisten von meiner „wahren“ Transsexualität überzeugen musste, dass ich also überlegen musste, wie ich meine Vergangenheit präsentiere und weshalb ich manche Informationen offenbaren und andere zurückhalten würde. Im Gegenteil zu den Autobiographien, die ich gelesen hatte (viele von ihnen waren Jahrzehnte alt oder von Leuten aus anderen Ländern mit unterschiedlichen Pfaden, oder beides), war die Geschichte, die ich den Ärzten erzählte, den Zeitungsartikeln ähnlich: für mich war es ebenfalls die Wahrheit, dass ich meinen transsexuellen Impuls in meiner Jugend bemerkt hatte und daraufhin versucht hatte ihn zu verstecken, bis eine Umwandlung letztlich unumgänglich wurde. Daher malten diese Narrative für mich kein falsches Bild, aber da sie nie besonders hilfreich bis zu Punkt gewesen waren, ließen sie auch keine Idee davon zu, was als Nächstes kommen würde.

Eine Transgender-Reise³³

Mein Pfad durch die NHS Dienstleistungen begann an einem Ort, der so wenig exotisch war, wie man es sich nur vorstellen kann: Hove Polyklinik, neben dem Mill View Krankenhaus für psychische Störungen. Der Bericht meines ortsansässigen Psychiaters wurden an meinen Arzt gesendet und hieß: „[Juliet] erzählt eine Geschichte, die typisch für Gender Dysphorie ist“: das Narrativ, dass ich erzählte, wurde durch eine Reihe von Fragen angeregt, das Interview selbst war so konzipiert, dass der Psychiater feststellen konnte, dass ich kein Transvestit, noch eine homosexuelle war, die sich unsicher über die Grenzen ihrer sexuellen Orientierung und sozialgeschlechtlichen Identität zeigt. Mir wurden mehr oder weniger die gleichen Fragen gestellt, was dazu führte, dass ich bei meinen ersten beiden Terminen mit zwei unterschiedlichen Psychiater_innen am GIC in West London das buchstäblich identische Narrative produzierte.

³³ Anmerkung der Herausgeberin: Die im englische Gleichnamige Kolumne von Juliet Jaques “A transgender journey” lässt sich im Guardian unter <http://www.guardian.co.uk/lifeandstyle/series/transgender-journey> finden.

Als dieses Narrativ dann bestätigt wurde, spielte es dennoch keine Rolle mehr: die Fragen konzentrierten sich stattdessen darauf, wie meine Familie, Freunde und Arbeitgeber auf die Umwandlung reagiert hatten, welchen Unterstützerkreis ich etabliert hatte (inklusive der Kontakte mit anderen transsexuellen Menschen) und wie ich es fand mich „als Frau“ durch öffentliche Räume zu bewegen, mit der Transphobie, die dadurch erzeugt werden könne. Wichtig war, dass das GIC das spezifische Paket an Problemen verstand, welches mit der „Real Life Experience“ (das Leben mit dem gewünschten Geschlecht vor der Hormontherapie) aufkam und wie diese den Vorrang gegenüber Befragungen im Hinblick auf meine psychologische Geschichte erhalten sollten, oder eben Versuche meinerseits ein stereotypes „weibliches“ Geschlecht zu spielen.

Einige dieser Herausforderungen wurden, zumindest teilweise, von den Zeitungen, die ich lese, beleuchtet: von weißen, mittelklasse Cisgender (das sind Menschen, die keine Transgender sind) Lesekreisen wird vermutlich erwartet, dass sie den Schmerz, von seiner Familie und seinen Freunden abgeschnitten zu sein oder seinen Job aufgrund von Vorurteilen zu verlieren, mitfühlen und so betonen Artikel, die auf diesen Leserkreis schielten, auch diese Fragen und Probleme. Über die Jahre bemerkte ich, dass glücklicher verlaufende Geschichten erzählt wurden, insbesondere von transsexuellen Frauen, deren Frauen bei ihnen blieben: nach all den Jahren, in denen Umwandlungen vor allem mit dem Verlust bürgerlicher Privilegien assoziiert worden waren, führt die Suche nach anderen Betrachtungsweisen zum Schwenk auf erfolgreiche Lebensgeschichten – eine wichtige Veränderung. Generell hatten solche Artikel aber nicht die nötige Bandbreite, um en detail zu erforschen, was die genauen Handlungen der Menschen waren, die ihre persönlichen Beziehungen gerettet hatten, vielleicht auch aus der Annahme heraus, der Leser könnte nicht in der Lage oder schlichtweg nicht daran interessiert sein, dies nachzuvollziehen.

Ich war auf die verbale Schmähung vorbereitet, die mit der öffentlichen Darstellung als Frau durch Transgender-Autor_innen, die vornehmlich für Transgender-Leser_innen schrieben, aufkam: Julia Serano, ihr Whipping Girl: A Transsexual Woman on Sexism and the Scapegoating of Femininity (2007) dekonstruierte das „Herstellen von Sündenböcken“ als von radikalen Feminist_innen und konservativen Männer praktiziert. Im Speziellen war es Invisible Lives von Viviane K. Namaste, das gegen kreative Theorien der Genderforschung (vor allem gegen solche von Kate Bornstein und Judith Butler) reagierte, indem es die transsexuellen Lebenswirklichkeiten, vor allem von minder privilegierten oder gebildeten Menschen oder wenig akzeptierten sozialen Kreisen, bloßstellte.

Die Transphobie, die mir während der „Real Life Experience“ wiederfuhr, verdankt sich weniger Raymond und ihren Anhänger_innen, so schien es, als vielmehr der Berichterstattung der

Boulevardpresse, die Transgender-Frauen („Transen“ wie sie oft genannt wurden) als Leute darstellen, die medizinische Leistungen um ihrer wahnhaften Vorstellungen willen ausnutzten, die sich wie Parodien auf eine archaische Weiblichkeit kleideten: die sympathische Berichterstattung hatte keinen Effekt erzielt, so schien es, der dagegen halten konnte. Die GIC verlangte von mir, dass ich die RLE mindestens drei Monate vor der Hormonverschreibung durchlaufe: die Wartelisten und meine Entscheidung den Pfad zu betreten, um als Frau zu leben, bedeuteten, dass es für mich sehr viel länger dauern würde (sofern ich mich nicht durch den Online-Kauf von Östrogentabletten selbst medikalisierte, womit ich vielleicht meine NHS-Behandlung erschweren würde).

Während der fünfzehn Monate, bevor mir die Hormontherapie verschrieben wurde (mit den daraus resultierenden Veränderungen, die mir eine weiblichere Physis geben sollten), erlebte ich was passiert, wenn Cisgender-Menschen das Verständnis transexuellen Lebens nur über die Medien zuteil wird: sie sahen uns nicht als menschliche Wesen an und schienen zu denken ihr Missbrauch hätte keine Konsequenzen. An diesem Punkt, nachdem ich in meinen jungen Jahren erkannt hatte, dass das Internet das Potenzial besitzt, transsexuelle Menschen sich verbinden und Erfahrungen austauschen zu lassen, ohne den erhofften Frieden, der mit dem Niedergang kam, zu kompromittieren, entschied ich, dass es viele Probleme anspräche, wenn ich meine Erfahrungen online in denselben Zeitungen zu dokumentieren sucht, die auch die Ansichten „radikaler“ Feminist_innen einer breiten Öffentlichkeit nahegebracht hatten.

Durch die Artikulation einer gekürzten Fassung von Kritiken an Stone und ihren Erb_innen in einem etablierten Kontext, wollte ich die psychologische Rahmung durch eine soziale ersetzen und eine weithin sichtbare transsexuelle Perspektive anbieten, zugänglich für jüngere Menschen mit Genderproblemen und einen Dialog darüber eröffnen, wie man persönliche Beziehungen in Zeiten der Umwandlung besser gestalten kann und die gängige Wahrnehmung zerstören, dass transsexuelle Menschen um Anpassung bemüht sind, um Cisgender-Menschen zu täuschen. (Es gab mir auch eine Plattform, um die Irrelevanz der feministischen Theorie der Siebzigerjahre in Bezug auf Transsexualismus zu zeigen: nicht einmal wurde mir ihre Position im „wahren Leben“ vor Augen geführt.)

Es bedeutete auch, dass ich das berüchtigte „Charing Cross“ (West London Mental Health Trust) GIC, entmystifizieren konnte, welches von vielen transsexuellen Personen vor ihrem ersten Termin aufgrund seines Rufs, dass es übereifrige Anforderungen an seine Patient_innen stellt, gefürchtet wird. Ich wollte einige der Mythen beseitigen: einige davon, vor allem, dass die GIC eine spezielle Geschlechtsdarstellung verlangt, hatten eine solide historische Basis, die zu Praktiken zurückdatiert, die von der 1980 ausgestrahlten BBC-Dokumentation [A Change of Sex](#), welche den

Weg der Umwandlung von Julia Grant verfolgt (die ich erst später in Wiederholung und überarbeiteter Fassung 1996 sah) aufgedeckt wurden aber seitdem aufgrund von Verfahrensänderungen der GIC eingestellt worden waren.

Dass diese Mythen mir im Hinblick auf eine erfolgreiche Verhandlung mit dem GIC-System und dem Zugang zu meiner gewünschten Behandlung ständig rätselhaft erschienen: wie Freunde vorschlugen wurden manche von Leuten verbreitet, die deren Dienste nie in Anspruch genommen hatten. Um dies zu konterkarieren wollte ich ein angemessenes Bild präsentieren, so wie ich es sah, von der Praxis der GIC zu diesem speziellen Zeitpunkt, aber auch um einige der aktuellen Arbeitskonventionen zu diskutieren, die meinem Gefühl nach modifiziert oder gänzlich verändert werden mussten.

Im Besonderen kritisierte ich die Forderung, dass die RLE Zeit in einer Vollzeitbeschäftigung vorsah (oder studentische/Volontärsarbeit, was viele aufgrund von fehlendem Einkommen aber nicht tun können): Englische Gesetze hindern Arbeitgeber daran, Menschen vor einer beginnenden Umwandlung zu feuern, aber transsexuelle Menschen können auf subtilere Weisen aus ihren Jobs gedrängt werden und nichts hält Arbeitgeber davon ab uns bei der Rekrutierung zu übergehen, solange kein Grund im Zusammenhang mit sozialgeschlechtlicher Identität genannt ist. Ich unterzog auch ihre administrativen Prozesse einer Prüfung, indem ich fragte, ob die Umwandlung so lange dauern könne, wie sie eben andauere und ob eine Beweisführung notwendig für die GIC sei, um Patienten mit ihren bevorzugten Namen adressieren zu können.

Ein neues Conundrum?

In diesem Kontext zu schreiben brachte seine ganz eigenen Probleme mit sich, dennoch: wie sehr würde oder sollte ich insbesondere den Cisgender-„Interessen“ für die physischen Realitäten der Umwandlung nachgeben? Eine der Schwierigkeiten, die ich nicht vorausgeahnt hatte (ich sah Calpernia Addams exzellentes Video auf YouTube über das Thema erst, als ich schon mit der „Real Life Experience“ begonnen hatte), war das unerbittliche Fragen nach intimen körperlichen und psychologischen Dingen, mit „Neugier“ begründet durch Leute, die niemals bewusst zuvor eine transsexuelle Person getroffen hatten. Die unterliegende Annahme, die ein Schreiber auf meinem Blog „das freundliche Gesicht der Intoleranz“ nannte, schien zu sein, dass ich durch die öffentliche Thematisierung meiner Genders irgendwie zu aufdringlichen Fragen eingeladen hatte. Ich hatte nicht den Eindruck, dies durch mein bloßes Leben als Frau getan zu haben, aber tat ich es (für andere wie für mich) durch die Art und Weise, wie ich schrieb?

Die Rahmung eine „Transgender-Reise“ fühlte sich wie ein Kompromiss in sich an, seit die erste klischeehafte Markierung durch Hedy Jo Stars erste „reine“ transsexuelle Autobiographie, L

Changed My Sex von 1953, vollzogen war. Als „Echtzeit“-Fortsetzung unterschied es sich von vorherigen Büchern darin, dass das chirurgische Ziel nicht vorherbestimmt war und der Text somit nicht darauf ausgerichtet war; ich entschied weiterhin mit den Genrekonventionen zu brechen, indem ich Thematiken behandelte und nicht rein chronologisch vorging. Ich hatte bei Kommentaren zu vorherigen Artikeln im Guardian, die eine Kluft in der LGBT (lesbische, schwule, bisexuelle und transgender) Gemeinschaft aufdeckten, gesehen, dass die Leute außerhalb dieser Zirkel wenig Energie für diese Art von Identitätspolitik aufbrachten – würde ich einen transsexuellen Startpunkt für theoretische Debatten über unser Leben vorschlagen, müsste ich es wohl akzeptieren den Rahmen „menschliches Interesse“ einer persönlichen Geschichte zu verwenden.

Für die “Neugier” der Cisgender hoffte ich, dass eine permanente Onlinequelle einige der weniger intimen Fragen beantworten und zeigen könnte, inwiefern die aufdringlicheren unangemessen waren. Das Subeditieren arbeitete die Kolumnen als Episoden einer Seifenoper heraus oder beleuchtete die sensationellsten Aspekte – ein Artikel über Beschäftigungsverhältnisse machte eine passende Referenz zu sozioökonomischen Umständen, die transsexuelle Menschen zur sexuellen Arbeit führten, welchen der Guardian als Schlagzeile verwendete. Mit später Einsicht – das fühlte sich wie eine unausweichliche Konsequenz des Schreibens im Mainstream an, aber es ist ein Kompromiss, der es wert ist eingegangen zu werden, wenn man eine breite Leserschaft in diese Kritik einführen möchte.

Ob meine Transgender Journey Serie die Politik in britischen GICs nun beeinflusst oder nicht bleibt abzuwarten. Und inwiefern es überhaupt einen Unterschied zu den eher heimtückischen transphobischen Verhaltensweisen, die transsexuelle Menschen auszuhalten haben, macht wird immer schwer zu quantifizieren sein. Am sichtbarsten spielte es eine Rolle in den Veröffentlichungen von The Guardian und seinem Schwesterblatt The Observer, wo die Artikelveröffentlichungen eine größere Sensibilität bei der Porträtierung der Transgender Gemeinschaft versprechen. Die Arbeit von Trans Media Watch, eine Lobbygruppe, die 2009 gegründet wurde, die viele meiner Bedenken im Hinblick auf Repräsentation teilte, unterstützte mich bei der Publikation meiner Serie stets tatkräftig, sicherte ähnliche Engagements bei BBC und Channel Four im März 2011 durch das Unterzeichnen ihres „Memorandum of Understanding“.

Der Haupterfolg von A Transgender Journey war dennoch die Zahl der transsexuellen Menschen, die mich kontaktierten, um mir zu erzählen, wie es ihnen geholfen hatte, insbesondere bei der Besprechung ihrer Umwandlungen und damit verbundener Probleme mit engen Freunden und Familie. Da ich transsexuelle Menschen nicht so sehr als eine „Gemeinschaft“, sondern vielmehr als (oft isolierte) Gruppe von Individuen erfasst habe, sind sie es, für die ich in erster Linie

geschrieben habe: die Art des autobiographischen Schreibens, die auf The Empire Strikes Back folgte, zielte darauf den Menschen im Umgang mit feindseligen Cisgender-Räumen umzugehen, weniger darauf einfach nur Sympathien zu erzeugen. Hoffentlich ist der Einzug dieses Ansatzes in den Mainstream für die vielen Dilemmata, die immer schon mit transsexuellen Narrativen verknüpft waren, der Beginn ihrer Überwindung – dieser Wandel in der Beschaffenheit der öffentlichen Diskussion und die Anregung, dass solche Geschichten anders gerahmt werden könnten, wird hoffentlich auch in anderen Ländern einen Einfluss haben.

Multiculturalism and Islamophobia: Gender Stereotypes in 'New Times'

Heidi Safia Mirza

There are real consequences to the way in which Muslim women are constructed in the highly contested multicultural space occupied by the postcolonial Muslim Diaspora in Europe. As I will argue in this article the rights and freedoms of Muslim women are 'slipping through the cracks' of everyday policy and politics in a climate where our political leaders are heralding the 'death of multiculturalism'. My concern in this article is understanding the tensions between recognizing patriarchy and gender oppression within Muslim communities, on one hand, and preserving the important but contested space of multicultural difference, democratic freedom, and the right to religious expression, on the other.

Rising unemployment and declining social welfare provision across Europe has been matched by a strong undercurrent of anti-Islamic feeling even from the most liberal of quarters. The new and open climate of intolerance against the foreign visible 'other' in our midsts is characterized by a belief that things would be better if minorities, and in particular Muslims assimilated more. In October 2010 the German Chancellor, Angela Merkel, proclaimed the 'multikulti' concept – "that we are now living side by side and are happy about it...has failed utterly!"³⁴ In hot pursuit the British Prime Minister David Cameron announced in Munich, "The doctrine of State of multiculturalism has failed....it has encouraged different cultures to live separate lives, sometimes behaving in ways that run counter to our values "³⁵.

Two things become clear from these 'new times' of anti-multicultural pronouncements and actions. First they have been fueled by populist Islamophobic political agendas. As history tells us it is common for frustrations to be vented on convenient scapegoats in times of austerity. Angela Merkel's speech was made in the wake of the publication of Thilo Sarrazin popular book in which he argued that Islam, practiced by the country's four million Muslims, is a threat to the national Christian identity of Germans. A poll showed one fifth of all Germans would vote for a party headed by Mr Sarrazin if he chose to form one. Similarly in France where President Nicolas Sarkozy has

³⁴ Alan Hall, 2010: Multiculturalism in Germany has 'utterly failed', claims Chancellor Angela Merkel, in: Daily Mail Online October 18th <http://www.dailymail.co.uk/news/article-1321277/Angela-Merkel-Multiculturalism-Germany-utterly-failed.html> (20.4.2011).

³⁵ State multiculturalism has failed, says David Cameron, 5 February 2011, in: BBC News <http://www.bbc.co.uk/news/uk-politics-12371994> (20.4.2011).

recently criminalized the wearing of the burqa (total body covering), including the niqab (full face veil) and previously banned the headscarf (hijab), the resurgent popular far right National Front party polled almost 12% of the vote in regional elections. In Holland, Geert Wilders's Party for Freedom, whose manifesto includes a ban on the Quran and an end to all immigration from Muslim countries, became the third-largest party at last year's general election.

Secondly and importantly for us in this article is the hidden, unremarked but insidious gendered Islamophobic nature of these anti-multicultural sentiments and actions. Cameron in his Munich speech blamed multiculturalism for British 'home grown' Islamic extremism. He explicitly states, "Some young Muslim men find it hard to identify with Britain.... because State multiculturalism has prevented a vision of society to which these young men can feel attached". Merkel, addressing fears of 'German-ness' being lost amid new mosques, and the rise of Turkish ghettos in Berlin points, specifically to the headscarves in classrooms as a manifestation of the problem. While Muslim men are seen as active agents, in the discourses of fear and anxiety which have circulated since September 11th it is the female Muslim body which has come to represent that which is fearsome and dangerous ³⁶. It would seem that even though the 'War Against Terror' has been raged by men on both sides, it is the highly visible 'Muslim woman' who has come to symbolize the 'barbaric Muslim other' in our midsts. The veil in particular, in all its forms, is the terrain on which the battle is being fought.

Embodying the Veil: Muslim women and gendered Islamophobia

Since September 11th there has been an overwhelming preoccupation with the 'embodied' Muslim women in our public spaces. Bans of the headscarf and niqab are sweeping across Europe as I write. They now exist in France, Germany, Belgium, Italy and are also under consideration in Spain, Netherlands, Sweden and the UK. This heightened attention raises the question, "What is behind this growing concern for the hitherto invisible and marginalised 'Muslim woman?'" To answer this question we need to begin by looking at the consequence of the spotlight on Muslim women wearing the veil and the increased focus on 'honour' based crimes within the current climate of Islamophobia.

In Germany four out of 16 of the Country's Federal States have put in place legislation to ban teachers and Government employees from wearing Muslim headscarves in the workplace. The laws were introduced following a 2003 Constitutional Court ruling that restrictions on religious dress are only permissible if explicitly laid down in law. While the laws do not explicitly target the headscarf, parliamentary debates and official explanatory documents make it clear that it is the

³⁶ Sara Ahmed, 2003: The Politics of Fear in the Making of Worlds, in: International Journal of Qualitative Studies in Education, 16.3 (2003), p. 377-398.

issue. Every court case about the restriction has concerned the headscarf. The report, *Discrimination in the Name of Neutrality: Headscarf Bans for Teachers and Civil Servants in Germany*³⁷, analyzes the human rights implications of the bans and their effect on the lives of Muslim women teachers and those who have been employed in public service. Tragically, many women have had to give up their careers or leave Germany, where they have lived all their lives.

Though it is estimated that as few as 2,000 women out of 5 million Muslims in France may wear the full face veil, *Unveiling the Truth*, a study by Open Society Foundations³⁸ documents the impact of the hysterical national discourse on Muslim women wearing the niqab. The testimonies of 32 women, 30 of whom are French citizens, reveals the effect of the legislation on their feelings of national identity and belonging. The report challenges many myths showing how they have been left alienated and abandoned by the Republic that they would otherwise call home. Contrary to the usual stereotype of Muslim women forced to wear the face veil, the adoption of the niqab was in most cases about 'transforming the self', the result of a personal and extremely individualistic spiritual journey. Most of the women were the first members of their family to adopt the veil, the majority had no niqab-wearing peers, their attendance at their mosque was minimal, and their affiliation to any Islamic bodies almost nonexistent.

However many Muslim women wearing the headscarf or niqab in European countries face hostile reactions in a climate of State sanctioned gendered Islamophobic discrimination. In France the heightened political sentiment against Muslim women has legitimated a public free-for-all 'witch hunt' against women wearing the veil. Internally colonised Muslim and Arab communities have accused the women of 'shaming' the entire community, and 'dirtying the religion'³⁹. Muslim women wearing headscarves have been refused access to voting booths, driving lessons, barred from their own wedding ceremonies at town halls, ejected from university classes and in one case, a woman in a bank was not allowed to withdraw cash from her own account at the counter⁴⁰.

³⁷ Human Rights Watch, 2009: Discrimination in the name of neutrality. Headscarf bans for teachers and civil servants in Germany, in: <http://www.hrw.org/en/news/2009/02/26/germany-headscarf-bans-violate-rights> (20.4.2011).

³⁸ Open Society Foundations, 2011: Unveiling the truth. Why 32 women wear the full-face veil in France, in: http://www.soros.org/initiatives/home/articles_publications/publications/unveiling-the-truth-20110411 (20.04.2011).

³⁹ Naima Bouteldja, 2011: France's false battle of the veil, in: The Guardian, Monday 18 April <http://www.guardian.co.uk/commentisfree/2011/apr/18/france-false-battle-of-the-veil> (20.4.2011).

⁴⁰ Viv Groskop, 2011: Liberté, égalité, fraternité – unless, of course, you would like to wear a burqa' in: The Observer Sunday 10 April <http://www.guardian.co.uk/commentisfree/2011/apr/10/france-burqa-niqab-ban> (20.4.2011).

It is ironic that such 'secular' banning of the headscarf in the name of equality and non-discrimination in a democratic societies runs parallel to the actions of Islamic fundamentalist countries such as Afghanistan, Saudi Arabia, and Iran which force women to wear religious clothing. Human Rights Watch⁴¹ argues both regimes undercut international Human Rights standards by denying Muslim women their fundamental right to autonomy, privacy, self expression and religious freedom. As the Islamic feminist Haleh Afshar points out, a women's right to wear the veil should be a matter of choice whether it be a personal, religious, or political one⁴².

While these are contemporary examples of gendered Islamophobia, parallels can be drawn to colonial times where women's bodies were part of the debate over the West's civilising mission. Frantz Fanon, the black social theorist argues the unveiling of the '*Muslim woman*' is a metaphor for the colonial subjugation of the colonised 'other'. In his treatise on Algeria he writes, "unveiling equals revealing, baring, breaking her resistance, making her available"⁴³. Muslim feminist Leila Ahmed argues that Europeans pointed to the inferiority and barbarism of pre-colonial Islamic societies as a rationale for their colonial rule, in particular pointing to the treatment of women⁴⁴. For example it has been argued that the British abolition of Sati, the practice of widow burning in India was presented as heroic white male colonists "saving brown women from brown men"⁴⁵. However in the virulent discourses of Islamophobia and multiculturalism in contemporary Europe, the banning of the face veil does not represent a concern with the Muslim women's human rights and social conditions. Instead it constitutes a post-modern reworking of the heroic colonial stance, only now 'white men and women *are seen to be* saving Muslim women from Muslim men'!

In the contemporary Islamophobic discourse the Muslim female body has become a battlefield in the symbolic war against Islam, the barbaric 'other', and the Muslim enemy 'within'. Muslim women's dress has become interchangeable with essentialist notions of ethnicity, traditionalism and religion. In these constructions the veil is given symbolic meaning far greater than its religious and social status. The Muslim women's private reasons for wearing the niqab has become public property, a 'weapon' used by many different competing interests, from male politicians in France to

⁴¹ Human Rights Watch (Anm.2).

⁴² Haleh Afshar, 2008: Can I see your hair? Choice, agency and attitudes: the dilemma of faith and feminism for Muslim women who cover, in: *Ethnic and Racial Studies*, 31.2 (2008), p. 411-427.

⁴³ Kadiatu Kanneh, 1995: Feminism and the colonial body, in: Bill Ashcroft/Gareth Giffiths/Helen Tiffin (eds.), *The post colonial studies Reader*. London 1995, p. 346-348 (347).

⁴⁴ Leila Ahmed, 1992: *Women and gender in Islam. Historical Roots of a Modern Debate*, New Haven.

⁴⁵ Gayatri Chakravorty Spivak, 1988: Can the subaltern speak?, in: Cary Nelson/Lawrence Grossberg (eds.), *Marxism and the Interpretation of Culture*, London 1988, p. 271-313.

white feminists in Belgium to argue their cases for and against assimilation, multiculturalism, secularism and human rights⁴⁶. In what Chandra Talpade Mohanty has called the 'latent ethnocentrism' of the West, Muslim women caught up in the niqab debate are presented as voiceless, stereotyped, racialised victims rather than active agents working to determine and engage their rights as individuals⁴⁷.

Violence, Honour and Islamophobic discourses of risk

The visibility of patriarchal and communal cultural practices among some Muslim communities conveniently contributes to the Western 'Orientalist' construction of the racialised 'other's' barbaric customs and cultures⁴⁸. This is no more so than in the case of honour crimes committed against women in Muslim communities. Between January 1996 and July 2005, 55 honour killings were reported to the police in Germany with at least 13 cases in Berlin⁴⁹. In Britain following a police review of 22 domestic homicides in 2005, 18 cases were reclassified as 'murder in the name of so-called honour'⁵⁰.

Honour crimes are acts of violence against women where 'honour' is invoked to justify male violence. However the use of the term 'honour' in such a context is misleading as the crimes themselves are dishonourable and are merely justified by the perpetrator and wider community in the name of honour. Acts of violence against women for breaking an honour code constitutes an abuse of human rights and must be named as such. However honour crimes are often sensationalized in the press which engages in a 'pornography of violence' focusing on the individual family and their barbarity and senselessness. This can result in cultural stereotyping which can result in a backlash at a national level.

For example the murder of a 23 year-old Turkish woman, Hatun Sürücü in 2005 by her brother, shocked Germany and led to street protests by Turkish women and opened up a controversial

⁴⁶ See for example : Joan Scott, 2007: *The politics of the veil*, Princeton/NJ; Caitlin Killian, 2003: *The other side of the veil: North African women in France respond to the headscarf affair*, in: *Gender and Society*, 17.4 (2003) S. 567-590; Gily Coene/Chia Longman, 2008: *Gendering the diversification of diversity. The Belgium hijab (in) question*, in: *Ethnicities*, 8.3 (2008), p. 302-321.

⁴⁷ Chandra Talpade Mohanty, 2003: *Feminism without borders. Decolonising theory, practicing solidarity*, Durham/NC.-London.

⁴⁸ Haleh Afshar, (Anm.2).

⁴⁹ Honour killing brother jailed, Thursday, 13 April 2006, in: BBC News <http://news.bbc.co.uk/1/hi/world/europe/4905758.stm> (20.4.2011).

⁵⁰ Veena Meeto/Heidi Safia Mirza, 2007: *There is nothing honourable about honour killings. Gender, violence and the limits of multiculturalism*, in: *Women's Studies International Forum*, 30. 3 (2007) p. 187-200.

debate in Germany about honour killings⁵¹. Hatun Sürücü was shot at a bus stop in a Berlin and died of multiple bullet wounds to the head and chest. The police arrested her three brothers. While 19 year-old Ayhan Sürücü confessed to shooting his sister he received a prison sentence of just 9 years and 3 months. The two other brothers were cleared of conspiring to murder her. The lawyers employed the cultural defense saying the brothers felt dishonoured by their sister, who lived on her own with her son after leaving a cousin she had been forced to marry. Ayhan argued his sister infuriated him by saying that she had the right to live as she pleased and to sleep with whom she wanted. He told the court, "It was too much for me. I grabbed the pistol and pulled the trigger...I don't even understand what I did anymore." The Berlin court's presiding judge said Hatun Sürücü was killed because she lived her life as she saw fit and had adopted Western ideas of sexual equality.

However it is only in relation to religious communities that the concept of honour is misappropriated by the courts as a mitigating factor when men commit acts of violence against women⁵². Honour also prevents women from escaping domestic violence or seeking justice as victims of domestic violence as they fear punishment for having brought shame on the family or community honour. Focusing on culturally specific forms of violence against women is often seen as very controversial ground. It is generally disputed that culture can explain how and why particular practices happen.

By highlighting violence against women in specific cultural and religious ethnic communities are we at risk of stereotyping these communities as backward and barbaric? Does this place a disproportionate emphasis on the Muslim woman – racialising her by separating out these forms of domestic and familial violence as a special cultural phenomena needing special cultural sensitivity? These questions lie at the heart of understanding the tensions between recognising gender oppression and preserving multicultural difference.

Phillips argues culture is widely employed in the discourse on multiculturalism to deny the human agency of minority or non-Western groups, who (unlike their Western counterparts) are seen to be 'driven' by cultural traditions and practices that compel them to behave in particular ways⁵³. Thus, while Muslim women are seen to suffer 'death by culture', that is subject to honour crimes, white European or North American women (with their societies characterised by freedom, democracy

⁵¹ Ray Furlong, 2005: Honour killing shocks Germany, Monday 14th March, in: BBC News <http://news.bbc.co.uk/1/hi/world/europe/4345459.stm> (20.4.2011).

⁵² Anne Phillips, 2003: When culture means gender. Issues of cultural defence in English courts, in: *The Modern Law Review*, 66.4 (2003) p. 510-31.

⁵³ Anne Phillips, 2007: *Multiculturalism without culture*, Princeton/NJ.

and mobility) are deemed to be immune from culture, even when they become victims of culturally specific forms of western patriarchal violence such as gun crime, date rape, or domestic violence.

However, the killing of women must never be seen as a cultural matter, but always as a human rights issue. We must take a global perspective on violence against women and see honour killing and forced marriage as part of a wider global patriarchal phenomenon of violence⁵⁴. Women are beaten and murdered across the globe for similar reasons and it is not particular to one culture or religious group or community. Violence against women cuts across race, class, religion and age. Patriarchal structures use violence extensively to subjugate women in different forms in relation to class, race and ethnicity. Violence against women is not an issue of racial or ethnic differences, it is a question of the economic political and social development of a society and the levels of democracy and devolution of power within communities⁵⁵.

While the focus on honour-based crimes has opened up the issue of individual human rights for ethnicised Muslim women, it has also exacerbated Islamophobia and fear of the 'other'. Honour-based crimes are constructed as ethnicised, often Islamic phenomena within the racialised multicultural discourses in Europe. As such they also contribute to the anti-Islamic discourse. Risks, such as honour crimes are selected at particular times, and constructed and legitimated for public attention. Describing the global threat to security from Islamic extremism, Liz Fekete argues that we are living in a time of fear not only of 'outsiders', but of Muslims 'within' our European societies⁵⁶. The heightened sensationalized focus on honour-based crimes must be seen within this climate of Islamophobia.

Conclusion: Mapping spaces of gendered visibility and invisibility

The issues raised in this article lead us to ask, 'How do Muslim women escape the racialised and gendered stereotypes that mainstream Western society have of them?' Stereotypes are powerful forms of knowledge which construct a repertoire of possible identities and hence subjectivities which, through powerful systems of representation, shape the lived experience of the ethnicised and racially constructed Muslim women in Europe.

Many Muslim women are highly *visible* through their dress and have become symbolic in the

⁵⁴ Rahila Gupta, 2003: Some recurring themes. Southall Black Sisters 1979-2003 and still going strong, in: Rahila Gupta (ed.) From homemakers to jailbreakers. Southall Black Sisters, London 2003, p. 1-27.

⁵⁵ Aisha Gill, 2006: Patriarchal violence in the name of 'honour', in: International Journal of Criminal Justice Sciences, 1.1 (2006) p. 1-12.

⁵⁶ Liz Fekete, 2004: Anti-Muslim racism and the European security state, in: Race and Class, 46.1 (2004) p. 3-29.

discourse of Islamophobia. The pathological pattern of visibility which characterises the popular representation of the 'Muslim woman' is underpinned, on the one hand, by a Eurocentric universalism, which reduces the complexity and individuality of these women's lives to a single objectified category – in this case, the ubiquitous, stereotypical oppressed 'Muslim woman'. On the other hand, Muslim women are also characterised by a particular form of cultural relativism that highlights specific barbaric cultural practices. In these media narratives the young women are constructed as either romantic heroine, struggling for the benefits of the 'West' against her cruel and inhuman father and family, or victim, succumbing to her backward and traditional 'Eastern' culture.

Islamic feminists have taken issue with the cultural superiority of simplistic, sensationalised cultural constructions of Muslim women in the Western media, constructions that negate Muslim female identity and agency, and depoliticise their (embodied) struggles for self-determination⁵⁷. However this tendency is not just preserved for Muslim women. In post-war Europe there has been a continuous postcolonial preoccupation with the ethnicised woman's victimhood and sexuality⁵⁸. For example Black and Postcolonial feminists have shown how African and Asian migrant women have been represented in Britain⁵⁹. If they have agency they are often depicted as manipulative, scrounging refugees and asylum seekers or overbearing black female matriarchs who marginalise and emasculate their men folk. They are often constructed as the 'jezebel' or exotic other – a sexual temptress who invites rape, violation and prostitution. If they are victims they are portrayed as disempowered sexually exploited mail order brides or sold into sexual trafficking.

While we need to be vigilant about the post-September 11th Islamophobic media discourse and its preoccupation with the veil and highlighting Muslim barbarism against women, we must accept that violence against women is a reality for Muslim communities. It is easy not to see cultural forms of domestic violence as part of the bigger picture of endemic universal violence against women which must be challenged in no uncertain terms. Muslim women are largely absent and *invisible* in the mainstream normative (white) discourse on domestic violence, and as such are at risk of not being protected as equal citizens. Professionals working in health, educational and welfare who are tasked with delivering multicultural services to ethnically diverse populations often find themselves

⁵⁷ Lila Abu-Loughod, 2002: Do Muslim women really need saving? Anthropological reflections on cultural relativism and its others, in: *American Anthropologist* 104.3 (2002) p. 783-790.

⁵⁸ Amina Mama, 1989: Violence against black women. Gender, race, and state responses, in: *Feminist Review*, 32, (1989) p. 30-48.

⁵⁹ See Heidi Safia Mirza, 1997: *Black British feminism. A reader*, London; Heidi Safia Mirza and Cynthia Joseph, (eds.), 2010: *Black and postcolonial feminisms in New Times. Researching educational inequalities*, London.

'walking on eggshells'- that is accommodating gendered cultural practices for fear of offending Muslim communities and inviting accusations of racism⁶⁰.

We need to urgently address the human rights violations of young Muslim women's bodily rights both within Muslim communities and in our mainstream European societies. Is a fine line to walk between recognising patriarchy and gender oppression within Muslim communities and preserving a woman's right to freedom of religious expression. To keep our balance we need to be prepared to move beyond stereotypical views of Muslim women and see the complexity of the issues that lie behind our narrow political agendas and limited public policy perspectives in Europe.

⁶⁰ Heidi Safia Mirza, 2010: Walking on egg shells. Multiculturalism, gender and domestic violence, in: Martin Rob/Rachel Thomson (eds.), Critical practice with children and young people, Bristol 2010, p. 43-57.

Multikulturalismus und Islamophobie: Genderstereotype in 'Neuen Zeiten'

Heidi Safia Mirza

Es ergeben sich konkrete Konsequenzen aus der Art und Weise, wie muslimische Frauen im stark umkämpften multikulturellen Raum, der von einer postkolonialen muslimischen Diaspora in Europa besetzt wird, konstruiert werden. Wie ich in diesem Artikel darlegen möchte, fallen die Rechte und Freiheiten der muslimischen Frauen durch das Raster von Politikmodellen und tagespolitischen Erwägungen und das in einem Klima, in dem die politischen Eliten den „Tod des Multikulturalismus“ verkünden. Meine Absicht in diesem Artikel ist es die Spannungen zwischen dem Erkennen des Patriarchats und der geschlechtsspezifischen Unterdrückung in muslimischen Gemeinschaften auf der einen Seite zu erkennen und auf der anderen Seite den wichtigen und hart umkämpften Raum der multikulturellen Differenz, demokratischen Freiheit und das Recht zur Religionsfreiheit zu erhalten.

Zu steigender Arbeitslosigkeit und sinkenden wohlfahrtsstaatlichen Leistungen quer durch Europa gesellt sich selbst in den liberalsten Vierteln ein starker Unterstrom anti-islamischer Gefühle. Das neue und offene Klima der Intoleranz gegen die sichtbare, ausländische Andersartigkeit mitten unter uns wird getragen von einem Glauben, dass die Dinge besser stünden, wenn Minderheiten und Muslime im Besonderen sich mehr anpassen.

Im Oktober 2010 erklärte die deutsche Kanzlerin Angela Merkel, dass das Konzept des „Multikulti“ – „dass wir alle Seite an Seite leben und damit glücklich sind... vollkommen gescheitert ist!“⁶¹. Gleich im Anschluss daran verkündete der britische Premierminister David Cameron in München: „Die Doktrin des staatlichen Multikulturalismus ist fehlgeschlagen... es hat unterschiedliche Kulturen dazu ermuntert, separate Leben zu führen, was mitunter zu Verhaltensweisen führt, die entgegengesetzt zu unseren Werten verlaufen“⁶².

Zwei Dinge werden klar in diesen „neuen Zeiten“ der anti-multikulturellen Äußerungen und Aktionen. Erstens werden sie von populistischen, islamophobischen politischen Programmen angeheizt. Wie die Geschichte uns lehrt, ist es in Zeiten der Entbehrung üblich, Frustrationen über passende Sündenböcke abzubauen. Angela Merkels Rede entstand im Sog der Publikation von

⁶¹ Alan Hall, 2010: Multiculturalism in Germany has 'utterly failed', claims Chancellor Angela Merkel, in: Mail Online October 18th <http://www.dailymail.co.uk/news/article-1321277/Angela-Merkel-Multiculturalism-Germany-utterly-failed.html> (20.4.2011).

⁶² State multiculturalism has failed, says David Cameron, 5 February 2011, in : BBC News <http://www.bbc.co.uk/news/uk-politics-12371994> (20.4.2011).

Thilo Sarrazins populärem Buch, in dem er argumentiert, dass der Islam, praktiziert von den vier Millionen Muslimen im Land, eine Gefahr für die nationale christliche Identität der Deutschen ist. Eine Umfrage ergab, dass ein Fünftel aller Deutschen eine von Sarrazin angeführte Partei wählen würden, wenn er sich entschliesse eine zu gründen. Ganz ähnlich verhält es sich in Frankreich, wo Präsident Nicolas Sarkozy erst kürzlich das Tragen der Burka (totale Körperverhüllung) kriminalisiert hat, inklusive des Niqab (Vollverschleierung des Gesichts) und des vorher schon ausgesprochenen Verbots von Kopftüchern (Hijab); die wieder auflebende, populäre und weit rechts stehende Partei Front National erhielt fast 12% der Stimmen bei Regionalwahlen. In den Niederlanden wurde Geert Wilders Partei für die Freiheit, dessen Manifest ein Koranverbot vorsieht und die Einwanderung aus muslimischen Ländern komplett unterbinden will, die drittstärkste Kraft bei den landesweiten Wahlen im letzten Jahr.

Zweitens und für uns in diesem Artikel besonders wichtig ist die unbemerkte, geradezu heimtückische, geschlechtsspezifische islamophobische Natur dieser anti-multikulturellen Meinungen und Geschehnisse. Cameron gab in seiner Münchener Rede dem Multikulturalismus die Schuld an einem islamischen Extremismus britischer Prägung. Er hält ausdrücklich fest: „Manche junge muslimische Männer finden es schwer sich mit England zu identifizieren...weil der staatliche Multikulturalismus eine Vision von Gesellschaft verhindert hat, zu der sich diese jungen Männer hingezogen fühlen können“. Merkel, die sich der Angst vor dem Verlust des „Deutschtums“ inmitten neuer Moscheen und dem Ausbreiten türkischer Ghettos in Berlin zuwendet, weist insbesondere im Zusammenhang mit Kopftüchern im Klassenraum daraufhin, dass dies eine Manifestation des Problems ist. Während muslimische Männer als aktiv handelnde, göttliche Missionare angesehen werden, ist es der weibliche muslimische Körper, der seit den Angst- und Schreckensdiskursen, die seit dem 11. September zirkulieren, zur Repräsentationsfläche für das Furchterregende und Gefährliche geworden ist⁶³. Es sieht ganz so aus, dass – obwohl der „Krieg gegen den Terror“ auf beiden Seiten von Männern entfacht wurde – die allzu sichtbare „muslimische Frau“ zur Symbolfigur des „barbarischen muslimischen Anderen“ in unserer Mitte geworden ist. Vor allem der Schleier, in all seinen Formen, ist das Terrain, auf dem der Kampf ausgefochten wird.

Den Schleier verkörpern: Muslimische Frauen und geschlechtsspezifische Islamophobie

Seit dem 11. September hat es eine überwältigende Beschäftigung mit der „verkörperten“ muslimischen Frau in der Öffentlichkeit gegeben. Verbote von Kopftüchern und Niqab rauschen durch Europa während ich schreibe. Sie gibt es nun in Frankreich, Deutschland, Belgien und

⁶³ Sara Ahmed, The Politics of Fear in the Making of Worlds, in: International Journal of Qualitative Studies in Education, 16.3 (2003), S. 377-398.

Italien; auch in Spanien, den Niederlanden, Schweden und Großbritannien werden sie in Erwägung gezogen. Die erhöhte Aufmerksamkeit wirft die Frage auf: „Was liegt hinter der wachsenden Besorgnis um die bisher unsichtbare und marginalisierte muslimische Frau?“ Um diese Frage zu beantworten müssen wir damit beginnen, die Konsequenzen der Fokussierung auf muslimische Frauen, die den Schleier tragen, sowie das erhöhte Interesse für die auf Ehre basierenden Verbrechen inmitten des aktuellen Klimas der Islamophobie zu betrachten.

In Deutschland haben vier von sechzehn Bundesländern den Gesetzentwurf zum Verbot des Tragens von muslimischen Kopftüchern am Arbeitsplatz für Lehrer_innen und Staatsbedienstete verabschiedet. Die Gesetze wurden 2003 erlassen, nachdem das Bundesverfassungsgericht urteilte, dass Restriktionen für religiöse Kleidung nur zulässig sind, wenn sie explizit in Gesetzen festgelegt sind. Obwohl keine Gesetze sich bislang explizit mit dem Kopftuch befasst haben, machen die parlamentarischen Debatten und Verlautbarungen von offizieller Seite klar, dass dies nun der Fall ist. Jeder Gerichtsprozess zur Restriktion hat bislang das Kopftuch betroffen. Der Bericht *Discrimination in the Name of Neutrality: Headscarf Bans for Teachers and Civil Servants in Germany*⁶⁴ analysiert die menschenrechtlichen Implikationen der Verbote und ihre Auswirkungen auf das Leben der muslimischen Lehrer_innen und derjenigen, die im öffentlichen Dienst tätig sind. Tragischerweise mussten viele Frauen ihre Karrieren aufgeben oder Deutschland, wo sie ihr ganzes Leben lang gelebt hatten, verlassen.

Obwohl schätzungsweise nur etwa 2000 der fünf Millionen Muslima's in Frankreich einen Vollgesichtsschleier tragen, dokumentiert die Studie „Unveiling the Truth“ der Open Society Foundation⁶⁵ den Einfluss des hysterischen nationalen Diskurses über Frauen, die den Niqab tragen. Die Aussagen von 32 Frauen, davon 30 französische Staatsbürgerinnen, decken den Effekt der Gesetzesinitiative auf deren Gefühle nationaler Identität und Zugehörigkeit auf. Der Bericht zweifelt viele Mythen derart an, dass offenbar wird, wie diese Frauen von jener Republik entfremdet und verstoßen werden, die sie anderenfalls ihre Heimat nennen würden. Im Gegensatz zum üblichen Stereotyp der zum Tragen des Gesichtsschleiers gezwungenen muslimischen Frau, zeugte die Aneignung der Niqab in den meisten Fällen vom „Verändern des Selbst“, dem Resultat einer persönlichen und extrem individualistischen spirituellen Reise. Die meisten Frauen waren die ersten in ihrer Familie, die den Schleier übernahmen, die Mehrheit hatte keine Niqab tragenden Peers, ihre Moscheenbesuche waren minimal und ihre Zugehörigkeit zu islamischen Institutionen

⁶⁴ Human Rights Watch, 2009: Discrimination in the name of neutrality. Headscarf bans for teachers and civil servants in Germany, in: <http://www.hrw.org/en/news/2009/02/26/germany-headscarf-bans-violate-rights> (20.4.2011).

⁶⁵ Open Society Foundations, 2011, Unveiling the truth. Why 32 women wear the full-face veil in France, in: http://www.soros.org/initiatives/home/articles_publications/publications/unveiling-the-truth-20110411 (20.4.2011).

nahezu inexistent.

Dennoch erfahren viele muslimische Frauen, die das Kopftuch oder den Niqab in europäischen Staaten tragen, feindselige Reaktionen in einem Klima der staatlich sanktionierten, geschlechtsspezifischen und islamophobischen Diskriminierung. In Frankreich hat die verstärkte politische Stimmung gegen muslimische Frauen eine öffentliche Hexenjagd gegen Schleier tragende Frauen legitimiert. Intern kolonisierte muslimische und arabische Gemeinschaften klagten die Frauen an, der ganzen Gemeinschaft eine Schande zu machen und die Religion zu beschmutzen⁶⁶. Kopftuch tragenden muslimischen Frauen ist der Zugang zu Wahlkabinen und Fahrstunden verwehrt worden; sie wurden von ihren eigenen Hochzeitszeremonien in städtischen Hallen ausgeschlossen; wurden aus Universitätskursen geworfen und in einem Fall kam es sogar dazu, dass es einer Frau an einem Bankschalter verwehrt wurde, von ihrem eigenen Konto Bargeld abzuheben⁶⁷.

Es ist ironisch, dass solche "säkularen" Verbote des Kopftuchs im Namen von Gleichheit und Gleichbehandlung in demokratischen Gesellschaften parallel verlaufen zu den Aktionen islamisch-fundamentalistischer Staaten wie Afghanistan, Saudi Arabien und dem Iran, die Frauen zum Tragen religiöser Kleidung zwingen. Human Rights Watch⁶⁸ zufolge untergraben beide Regime internationale Menschenrechtsstandards, indem sie den muslimischen Frauen ihre fundamentalen Rechte auf Autonomie, Privatsphäre, Selbstverwirklichung und Religionsfreiheit vorenthalten. Wie die islamische Feministin Haleh Afshar betont, sollte das Recht der Frauen einen Schleier zu tragen eine Frage der Wahl sein, sei es nun eine persönliche, religiöse oder politische⁶⁹.

Während dies zeitgenössische Beispiele geschlechtsspezifischer Islamophobie sind, lassen sich Parallelen zu kolonialen Zeiten ziehen, in denen Frauenkörper Teil der Debatte um die zivilisatorische Mission des Westens waren. Frantz Fanon, der schwarze Sozialtheoretiker, argumentiert, dass die Enthüllung der „muslimischen Frau“ eine Metapher für die koloniale Unterwerfung des kolonisierten „Anderen“ ist. In seinem Aufsatz über Algerien schreibt er:

⁶⁶ Naima [Bouteldja](http://www.guardian.co.uk/commentisfree/2011/apr/18/france-false-battle-of-the-veil), 2011: France's false battle of the veil, in: The Guardian, Monday 18 April <http://www.guardian.co.uk/commentisfree/2011/apr/18/france-false-battle-of-the-veil> (20.4.2011).

⁶⁷ Viv Groskop, 2011: Liberté, égalité, fraternité – unless, of course, you would like to wear a burqa' in: The Observer Sunday 10 April <http://www.guardian.co.uk/commentisfree/2011/apr/10/france-burqa-niqab-ban> (20.4.2011).

⁶⁸ Human Rights Watch (Anm.2).

⁶⁹ Haleh Afshar, Can I see your hair? Choice, agency and attitudes: the dilemma of faith and feminism for Muslim women who cover, in: Ethnic and Racial Studies, 31.2 (2008), S. 411-427.

„Enthüllen gleicht dem Aufdecken, Freilegen und Brechen ihres Widerstands, es macht sie gefügig“⁷⁰. Die muslimische Feministin Leila Ahmed behauptet, dass die Europäer ihren Hinweis auf die Minderwertigkeit und Barbarei vorkolonialer islamischer Gesellschaften als Begründung für ihre Kolonialherrschaft anführten, im Besonderen mit Hinweis auf die Behandlung von Frauen⁷¹. Beispielsweise wurde behauptet, dass die britische Abschaffung der Sati, die Praxis der Witwenverbrennung in Indien, als „Schutz brauner Frauen vor braunen Männern“⁷² durch heroische, weiße männliche Kolonisatoren präsentiert wurde. Jedoch stellt das Verbot der Gesichtverschleierung in den virulenten Diskursen über Islamophobie und Multikulturalismus im heutigen Europa keine Besorgnis über die Menschenrechte und die soziale Lage der muslimischen Frau dar. Stattdessen konstituiert es eine postmoderne Aufarbeitung der heroisch-kolonialen Haltung, nur werden jetzt „weiße Männer und Frauen *angesehen als* diejenigen, die muslimische Frauen vor muslimischen Männern schützen“!

Im heutigen islamophobischen Diskurs ist der muslimische weibliche Körper ein Schlachtfeld im symbolischen Krieg gegen den Islam, das barbarische „Andere“ und den muslimischen Feind „im Innern“ geworden. Das Kleid der muslimischen Frau ist mit essentialistischen Auffassungen von Ethnizität, Traditionalismus und Religion austauschbar geworden. In diesen Konstruktionen wird dem Schleier eine symbolische Bedeutung verliehen, die weitaus größer als sein religiöser und sozialer Status ist. Die privaten Gründe der muslimischen Frauen den Niqab zu tragen sind zu einem öffentlichen Gut geworden, eine „Waffe“, die von vielen unterschiedlichen konkurrierenden Interessen, von männlichen Politikern in Frankreich bis zu weißen Feminist_innen in Belgien, benutzt wird, um ihre Fälle für oder gegen Assimilation, Multikulturalismus, Säkularismus und Menschenrechte vorzutragen⁷³. In dem, was Chandra Talpade Mohanty „latenten Ethnozentrismus“ des Westens genannt hat, werden muslimische Frauen, die in der Niqab Debatte verfangen sind, als stumme, stereotypisierte und rassifizierte Opfer und weniger als aktive Verfechterinnen, die sich für die Bestimmung ihrer eigenen Rechte als Individuen einsetzen, präsentiert⁷⁴.

⁷⁰ Kadiatu Kanneh, *Feminism and the colonial body*, in: Bill Ashcroft/Gareth Giffiths/Helen Tiffin (eds.), *The post colonial studies Reader*. London 1995, S. 346-348 (347).

⁷¹ Leila Ahmed, *Women and gender in Islam. Historical Roots of a Modern Debate*, New Haven, 1992.

⁷² Gayatri Chakravorty Spivak, *Can the subaltern speak?* In: Cary Nelson/Lawrence Grossberg (eds.), *Marxism and the Interpretation of Culture*, London 1988, S. 271-313.

⁷³ See for example : Joan Scott, *The politics of the veil*, Princeton/NJ 2007; Caitlin Killian, *The other side of the veil: North African women in France respond to the headscarf affair*, in: *Gender and Society*, 17.4 (2003) S. 567-590; Gily Coene/Chia Longman, *Gendering the diversification of diversity. The Belgium hijab (in) question*, in *Ethnicities*, 8.3 (2008) S. 302-321.

⁷⁴ Chandra Talpade Mohanty, *Feminism without borders. Decolonising theory, practicing solidarity*, Durham/NC.-London 2003.

Gewalt, Ehre und islamophobische Risikodiskurse

Die Sichtbarkeit patriarchaler und kommunaler Kulturpraktiken unter einigen muslimischen Gemeinschaften trägt in geeigneter Weise zur Konstruktion der barbarischen Bräuche und Kulturen des rassifizierten „Anderen“ einer westlichen „Orientalistik“ bei⁷⁵. Dies ist nirgendwo mehr der Fall als bei Verbrechen im Namen der Ehre, die gegen Frauen in muslimischen Gemeinschaften begangen werden. Zwischen Januar 1996 und Juli 2005 wurden 55 Ehrenmorde bei der deutschen Polizei registriert, darunter mindestens 13 Fälle in Berlin⁷⁶. In England wurden einem Polizeibericht über 22 häusliche Tötungsdelikte aus dem Jahre 2005 zufolge 18 Fälle davon nachträglich als „Morde im Namen der so genannten Ehre“⁷⁷ eingestuft. Verbrechen im Namen der Ehre sind Gewaltakte gegen Frauen, bei denen sich zum Zweck der Rechtfertigung von männlicher Gewalt auf „Ehre“ berufen wird. Allerdings ist der Gebrauch des Begriffs „Ehre“ in solch einem Kontext irreführend, da die Verbrechen selbst unehrenhaft sind und lediglich durch den Straftäter und die größere Gemeinschaft im Namen der Ehre gerechtfertigt sind. Gewalttaten gegen Frauen aufgrund einer Verletzung des Ehrenkodexes konstituieren einen Missbrauch der Menschenrechte und müssen auch als solche benannt werden. Jedoch werden Ehrenverbrechen in der Presse oft sensationalisiert, die sich damit einer „Gewaltpornographie“ verschreibt, welche sich auf die individuelle Familie und deren Barbarei und Sinnlosigkeit fokussiert. Dies kann zu kulturellen Stereotypen führen, die wiederum in einen Gegenschlag auf nationaler Ebene resultieren können. Zum Beispiel schockierte der Mord einer 23 Jahre alten türkischen Frau, Hatun Sürücü, im Jahre 2005 durch ihren Bruder und führte zu Straßenprotesten von türkischen Frauen und leitete eine kontroverse Debatte über Ehrenmorde in Deutschland ein⁷⁸. Hatun Sürücü wurde an einer Bushaltestelle in Berlin erschossen und erlag der Vielzahl an Schussverletzungen an Kopf und Brustkorb. Die Polizei nahm ihre drei Brüder fest. Während der 19 Jahre alte Ayhan Sürücü gestand seine Schwester erschossen zu haben und dafür eine Gefängnisstrafe von nur 9 Jahren und 3 Monaten erhielt, wurden die beiden anderen Brüder der Mittäterschaft zum Mord schuldig gesprochen. Die Anwälte setzten die kulturelle Verteidigung ein, dass die Brüder sich entehrt von ihrer Schwester fühlten, die ihren unter Zwang geheirateten Cousin verlassen hatte und mit ihrem Sohn alleine lebte. Ayhan behauptete, seine Schwester habe ihn wütend gemacht, als sie sagte, dass sie das Recht habe zu leben, wie es ihr gefalle und zu schlafen, mit wem ihr es beliebe. Er sagte dem Gericht: „Es war zu viel für mich. Ich nahm die Pistole und drückte den Abzug. Ich

⁷⁵ Haleh Afshar, (Anm.2).

⁷⁶ Honour killing brother jailed, Thursday, 13 April 2006, in: BBC News <http://news.bbc.co.uk/1/hi/world/europe/4905758.stm> (20.4.2011).

⁷⁷ Veena Meeto/Heidi Safia Mirza, There is nothing honourable about honour killings. Gender, violence and the limits of multiculturalism, in: Women's Studies International Forum, 30. 3 (2007) S. 187-200.

⁷⁸ Ray Furlong, 2005: Honour killing shocks Germany, Monday 14th March, in: BBC News <http://news.bbc.co.uk/1/hi/world/europe/4345459.stm> (20.4.2011).

verstehe nicht mal mehr, was ich da tat.“ Der vorsitzende Richter des Berliner Gerichts sagte, dass Hatun Sürücü getötet wurde, weil sie ein Leben nach eigenem Ermessen lebte und westliche Ideen von sexueller Gleichheit angenommen hatte. Trotzdem kommt es bei Gerichten nur in Verbindung mit religiösen Gemeinschaften zu einer falschen Anwendung des Ehrekonzepts als strafmildernder Faktor im Falle der Gewaltanwendung von Männern gegenüber Frauen⁷⁹. Ehre hält Frauen auch davon ab, vor häuslicher Gewalt zu fliehen oder als Opfer derselben nach Gerechtigkeit zu trachten, da sie die Strafe fürchten, die ihnen droht, wenn sie die Familien- oder die Ehre der Gemeinschaft mit Schande belegt haben. Sich kulturell spezifischen Formen der Gewalt gegen Frauen zu widmen gilt oft als sehr kontroverser Ausgangspunkt. Es wird generell angezweifelt, dass Kultur erklären kann, wie und weshalb bestimmte Praktiken geschehen.

Wenn wir nun die Gewalt gegen Frauen in spezifischen kulturellen und religiösen Volksgemeinschaften verorten, riskieren wir es dann etwa diese Gemeinschaften als rückwärtsgewandt und barbarisch zu stereotypisieren? Setzt dies einen überproportionalen Akzent auf die muslimische Frau – wird sie durch die Abgrenzung dieser Formen von häuslicher und familialer Gewalt als ein spezielles kulturelles Phänomen, das besondere kulturelle Sensitivität erfordert, rassifiziert? Diese Fragen liegen dem Verständnis der Spannungen zwischen dem Erkennen geschlechtsspezifischer Unterdrückung und dem Erhalt multikultureller Differenz zugrunde.

Philips argumentiert, dass Kultur in weiten Teilen des Diskurses über Multikulturalismus angewendet wird, um die menschliche Handlungsfreiheit von Minderheiten oder nicht-westlichen Gruppen abzuerkennen, die (im Unterschied zu ihren westlichen Gegenübern) als „getrieben“ von ihren kulturellen Traditionen und Praktiken angesehen werden, die sie zu bestimmten Verhaltensweisen nötigen⁸⁰.

Folglich gelten, während muslimische Frauen als Leidtragende des „Todes durch Kultur“ angesehen werden, also ehrbasierten Verbrechen ausgeliefert sind, weiße europäische oder nordamerikanische Frauen (mit ihren Gesellschaften, die durch Freiheit, Demokratie und Mobilität charakterisiert sind) als immun gegen Kultur, selbst wenn sie Opfer kulturell spezifischer Formen einer westlich-patriarchalen Gewalt wie etwa Waffenkriminalität, date rape oder häuslicher Gewalt werden.

Trotzdem darf das Töten von Frauen niemals als kulturelle Angelegenheit betrachtet werden,

⁷⁹ Anne Phillips, When culture means gender. Issues of cultural defence in English courts, in: *The Modern Law Review*, 66.4 (2003) S. 510-31.

⁸⁰ Anne Phillips, *Multiculturalism without culture*, Princeton/NJ 2007.

sondern immer als eine Menschenrechtsfrage. Wir müssen eine globale Perspektive auf Gewalt gegen Frauen einnehmen und Ehrenmorde wie Zwangsehen als Teile eines größeren globalen Phänomens patriarchaler Gewalt ansehen⁸¹. Frauen werden weltweit aus den gleichen Gründen geschlagen und ermordet und es ist daher keiner bestimmten kulturellen oder religiösen Gruppe oder Gemeinschaft eigen. Gewalt gegenüber Frauen überschreitet Rasse, Klasse, Religion und Alter. Patriarchale Strukturen benützen Gewalt umfassend, um Frauen in unterschiedlichen Formen in Relation zu Klasse, Rasse und Ethnizität zu unterjochen. Gewalt gegen Frauen ist kein Problem rassischer oder ethnischer Differenzen, sie ist eine Frage der ökonomischen, politischen und sozialen Entwicklung einer Gesellschaft und der Demokratiestufen als auch der Übertragung von Macht in Gemeinschaften⁸².

Während der Fokus auf ehrbezogene Verbrechen die Frage nach individuellen Menschenrechten für ethnisierte muslimische Frauen eröffnet hat, verschärfte er auch die Islamophobie und die Angst vor dem „Anderen“. Ehrbezogene Verbrechen werden als ethnisierte, oftmals islamische Phänomene innerhalb rassifizierter multikultureller Diskurse in Europa konstruiert. Als solche tragen sie auch zum anti-islamischen Diskurs bei. Risiken, wie etwa Verbrechen im Namen der Ehre, werden zu bestimmten Zeiten ausgewählt und für die öffentliche Aufmerksamkeit konstruiert und legitimiert. In ihrer Beschreibung der globalen Bedrohung der Sicherheit durch den islamischen Extremismus argumentiert Liz Fekete, dass wir nicht nur in einer Zeit der Angst vor Außenseitern leben, sondern vor Muslimen inmitten unserer europäischen Gesellschaften⁸³. Der stark sensationsgetriebene Fokus auf ehrbezogene Verbrechen muss inmitten dieses Klimas der Islamophobie verortet werden.

Konklusion: Das Vermessen der Räume geschlechtsspezifischer Sichtbarkeit und Unsichtbarkeit

Die angesprochenen Probleme in diesem Artikel führen uns zu der Frage: „Wie entkommen muslimische Frauen den rassifizierten und geschlechtsspezifischen Stereotypen, die westlichen Gesellschaften von ihnen haben?“ Stereotype sind mächtige Wissensformen, die ein Repertoire an möglichen Identitäten und daher auch Subjektivitäten konstruieren, welche – durch mächtige Repräsentationssysteme – die gelebte Erfahrung der ethnisierten und rassistisch konstruierten muslimischen Frauen in Europa formen.

⁸¹ Rahila Gupta, Some recurring themes. Southall Black Sisters 1979-2003 and still going strong, in: Rahila Gupta (ed) From homemakers to jailbreakers. Southall Black Sisters, London 2003, S. 1-27.

⁸² Aisha Gill, Patriarchal violence in the name of 'honour', in: International Journal of Criminal Justice Sciences, 1.1 (2006) S. 1-12.

⁸³ Liz Fekete, Anti-Muslim racism and the European security state, in: Race and Class, 46.1 (2004) S. 3-29.

Viele muslimische Frauen sind in hohem Maße durch ihre Kleidung sichtbar und sind symbolisch geworden im Diskurs über Islamophobie. Das pathologische Muster der Sichtbarkeit, welches die populäre Repräsentation der „muslimischen Frau“ charakterisiert, wird einerseits durch einen eurozentrischen Universalismus untermauert, der die Komplexität und Individualität der Leben dieser Frauen auf eine einzelne, objektivierbare Kategorie – in diesem Fall die ubiquitäre, stereotypische, unterdrückte „muslimische Frau“ – reduziert. Andererseits sind muslimische Frauen auch durch eine bestimmte Form des kulturellen Relativismus charakterisiert, der spezifische barbarische Kulturpraktiken betont. In diesen medialen Narrativen werden die jungen Frauen entweder als romantische Heldinnen, die um die westlichen Errungenschaften gegen ihre grausamen und unmenschlichen Väter und Familien kämpfen, oder aber als Opfer konstruiert, die ihrer rückwärtsgewandten und traditionellen „östlichen“ Kultur erliegen.

Islamische Feminist_innen sind mit der kulturellen Überlegenheit allzu simpler, sensationsträchtiger kultureller Konstruktionen von muslimischen Frauen in westlichen Medien nicht einverstanden, Konstruktionen also, die die muslimisch-weibliche Identität und Handlungsfähigkeit negieren und ihren (verkörperten) Kampf um Selbstbestimmung entpolitisieren⁸⁴. Jedoch ist diese Tendenz nicht nur muslimischen Frauen vorbehalten. Im Nachkriegseuropa hat es eine kontinuierliche postkoloniale Beschäftigung mit der ethnisierten Opferrolle und Sexualität der Frau gegeben⁸⁵. Beispielsweise haben schwarze und postkoloniale Feminist_innen gezeigt, wie afrikanische und asiatische Frauen mit Migrationshintergrund in Großbritannien repräsentiert worden sind⁸⁶. Zeigen sie sich handlungsfähig, so werden sie als manipulativ, schmarotzende Flüchtlinge und Asylbewerberinnen oder herrisch-schwarze weibliche Matriarchen dargestellt, die ihre Männer marginalisieren und entmannen. Sie werden oft als die „Nutte“ oder der exotisch Andere konstruiert – eine sexuelle Verführerin, die zu Vergewaltigung, Missbrauch und Prostitution auffordert. Wenn sie Opfer sind, werden sie als entmachtete, sexuell ausgebeutete Katalog-Bräute oder als im Sexhandel verkauft porträtiert.

Während wir aufmerksam im Hinblick auf den islamophobischen Mediendiskurs und seine Beschäftigung mit dem Schleier und der Akzentuierung muslimischer Barbarei gegenüber Frauen im Anschluss an den 11. September sein müssen, so müssen wir akzeptieren, dass Gewalt in

⁸⁴ Lila Abu-Loughod, Do Muslim women really need saving? Anthropological reflections on cultural relativism and its others, in: *American Anthropologist* 104.3 (2002) S. 783-790.

⁸⁵ Amina Mama, Violence against black women. Gender, race, and state responses, in: *Feminist Review*, 32, (1989) S. 30-48.

⁸⁶ See Heidi Safia Mirza, *Black British feminism. A reader*, London 1997; Heidi Safia Mirza and Cynthia Joseph, (eds.), *Black and postcolonial feminisms in New Times. Researching educational inequalities*, London 2010.

muslimischen Gemeinschaften gegenüber Frauen Realität ist. Es ist einfach kulturelle Formen der häuslichen Gewalt nicht als Teil eines größeren Zusammenhangs einer einheimischen, universellen Gewalt gegen Frauen, die klipp und klar herausgefordert werden muss, zu sehen. Muslimische Frauen sind größtenteils abwesend und *unsichtbar* im etablierten, normativen (weißen) Diskurs über häusliche Gewalt und laufen als solche Gefahr nicht als gleiche Bürger geschützt zu werden. Fachleute, die im Gesundheits-, Bildungs- und Sozialwesen arbeiten und damit beauftragt sind, multikulturelle Dienstleistungen an ethnisch unterschiedliche Bevölkerungen zu liefern, fühlen sich oft „einen Eiertanz aufführen“ – also geschlechtsspezifischen kulturellen Praktiken, aus Angst muslimische Gemeinschaften anzugreifen und des Rassismus bezichtigt zu werden, nachgeben zu müssen⁸⁷.

Wir müssen dringend die Menschenrechtsverletzungen gegenüber den körperlichen Rechten junger muslimischer Frauen in muslimischen Gemeinschaften und in unseren etablierten europäischen Gesellschaften ansprechen. Es ist ein schmaler Grat zwischen dem Erkennen des Patriarchats und der Geschlechterunterdrückung in muslimischen Gemeinschaften und dem Erhalt des Rechts der Frauen zur Religionsfreiheit. Um die Balance zu halten müssen wir bereit sein über die stereotypischen Anschauungen über muslimische Frauen hinauszugehen und die Komplexität der Probleme zu sehen, die hinter unserer beschränkten politischen Tagesordnung und den begrenzten Perspektiven staatlicher Aktivität in Europa liegen.

⁸⁷ Heidi Safia Mirza, Walking on egg shells. Multiculturalism, gender and domestic violence, in: Martin Rob/ Rachel Thomson (eds.), Critical practice with children and young people, Bristol 2010, S. 43-57.

Narratives of Feminism and their political intricacies

Nana Adusei-Poku, Clare Hemmings

The debate about the loss of feminist ideals does not only find its articulation in the German Media on the examples of Kristina Schröder and Alice Schwarzer or Eva Herman as well as Charlotte Roche. The debate appears also in other European Countries and represents a state of Feminism as a conflict between generations, ideas, agencies as well as strategies. What has happened to the idea of Feminism in the past 30 years, what kind of influences can be identified to be an integral part of the mindset of young women? Does the term “post-feminism” really mean anti-feminist sentiment- a backlash for the rights of women on contemporary cultures? Is there a *right* and a *wrong* Feminism? These questions have been motivated by the observation of the bpb Gender Congress “The flexible Sex” in Berlin in November 2010.

Several panel discussions reflected a state of Feminism in crisis or as a contested space - i.e. whereas some women embrace the possibility to consider pornography as a place for subversion and sexual interventions, other feminists stand in front of the line for abandoning the idea of porn as subversive due to its violent and commodifying visual language against the female body.

It appears to be time for a dialogue and even more important time to listen to each other and to filter out mutual constrains. It was my great pleasure to consult Clare Hemmings in this matter who is the director of the Gender Institute at the London School of Economics and Political Sciences and the author of *Bisexual Spaces* (2002) and recently *Why Stories Matter* (2011). She has to be considered as an important influence on Feminist discourse- not only due to her position as the director of the LSE Gender Institute (GI) but also as one of the collective editors of *Feminist Review*. I have met Clare in her office in London and was able to continue the discussion that arose during the conference.

Narratives of Feminism – Progress, Loss and Return – is that all we have?

Nana Adusei-Poku: Clare, first I would like to thank you for your time and go straight to my first question about your recent publication *Why Stories Matter: The political grammar of Feminist Theory*. You identified three threads of story telling in narratives of Feminism: Progress, Loss and Return. Would you be so kind to explore these notions a little closer?

Clare Hemmings: First thank you for coming and talking to me, it’s a real pleasure, and for interviewing me about my book, which is an even bigger pleasure. (Laughs) I guess why I was interested in these three threads, was because we all know how diverse Feminism is. Yet, what I discovered was that Feminist theory was talked about as if it only moved in limited

ways. And I became interested in what the main ways of telling these stories were.

The Progress narrative in some sense is possibly the most familiar, which is that we went through feminism during the late sixties early seventies; in the eighties Black feminist or lesbian critique of earlier essentialisms evolves; in the nineties we move fully into post-structuralism, queer theory or postcolonial theory. In the noughts we move further into e.g. affect or new materialism. The main idea is that you move progressively from a singular focus on women towards multiplicity and then into difference. These new ways of thinking are a kind of heroic narrative.

The Loss narrative in contrast has very similar decade markers. It still moves from the sixties and seventies into the eighties, nineties and noughts, and still refers to socialist feminism or radical feminism as in the earlier period. This narrative sees sex wars or arguments about race as confined to the eighties but it narrates the nineties as a decade of abstraction, a-politicisation, professionalisation and institutionalisation. So it has the same markers but it values them differently and frames them in terms of a kind of tragedy.

The author of the Loss narrative is likely to see themselves as somebody who has been left behind by contemporary feminism. If you're producing a progress narrative, you're likely to see yourself as somebody who occupies the present. Whereas the Return narrative partially combines both narratives, suggesting that we have learned the lessons of essentialism, but need to pull back from the worst excesses of abstraction.

I was interested in the overlaps between feminist theory's narratives of progress, loss and return and more mainstream narratives of gender. We know, for example, that the US and UK governments used progress narratives about the achievement of gender equality as part of the justification for the invasion of Iraq. But feminist theorists are keen to talk about the similarities between these narratives in terms of co-optation rather than amenability, which means that we seek to retain our own cutting edge.

NAP: Of course - but it shows the way in which theory is instrumentalised. And I agree, a post-structuralist attempt would try to work oppositional to the constraints of power which you have just described.

CH: With good political reasons, but the structure of the narrative is very similar. So I was interested if feminist theory is able to imagine something different, which in my view would have to be at the level of its narrative structure.

A matter of political conditions?

NAP: My next question is linked to your argument as some feminist theorists argue that feminist ideals have been incorporated into political and institutional life, but without its promised effects. In your book the narrative of Loss is driven by the same idea; you argue that the demise of feminism is linked to a shift into more right-wing politics, which doesn't offer any

left-wing alternative. Would you say that the feminist project has entirely failed? Or does the possibility of an effective feminist practice rather depend on the right political conditions?

CH: I think that's a good question (Laughs). I think that my interest in Loss narratives is the ways in which we accept at face value that feminism will look always the same, that we know what that looks like and that if young women are not involved in a politic that resembles one from the past that that means feminism is in decline. I am interested in the mismatch between the very strong argument about feminism and decline counterposed with the fact that globally more women are involved in politics than at any other point in history. As Mary Hawkesworth's work shows us, women are active in challenging gender relations in political organising whether they are directly involved in feminist politics, right?

They might be in anti-globalisation politics, climate change or revolutionary politics in the Middle East. So I am very suspicious of accounts that say, "We used to have a very strong feminist movement and now it has declined". That isn't to say that there aren't shifts though of course. I am actually much more interested in feminist complicity in right wing political agendas, than I am in feminist attempts to preserve feminism as somehow not implicated in any of the shifts that have happened in the last thirty or forty years. The desire to imagine a feminist past and a feminist future in the same ways is comforting for feminists, because it means that one can still retain a sense of oneself at the forefront of any kind of political rejuvenation.

One of the intriguing things about looking at archive material of Feminist movements from the seventies is how tiny they were. (Laughs) A hundred or two hundred people on demonstrations and if you compare this to the last very big war demonstration in London which had two million people participating and the fact that it made no difference whatsoever in the UK strategy in going to war. So I think there is also a belief that I would want to challenge, that we can measure political movements by the numbers of people engaged in very specific forms of activism. Because there isn't always a direct correlation between the numbers of people on the street and the success of social movements. In one moment a million people are on the streets in Cairo and this is a revolution and in London there are two million people on the streets and it has no impact.

So I think you're absolutely right, that the question is much more about the political conditions that allow people to be able to imagine change. That is why I think the question of complicity is really significant. Until we can work out the ways in which the belief that feminism has disappeared is produced – even though it quite clearly hasn't – we will carry on thinking that feminism can be represented in only one way. It is important to ask: why is that more comforting than thinking about the ways in which earlier politics might have been misguided? So what we never hear is a narrative that says that feminism as a groundswell political movement has disappeared and this may also be our fault. (Laughs) It is always

somebody else' s fault and that should in itself make us suspicious.

Equally I am really encouraged by the number of feminist movements building in London or across Europe, but I am also distressed by the nature of politics of some of these, which actually don't seem to be taking on any kind of self-reflective critiques from broader feminist discourse. They want to go and rescue people. If you asked me the question: Would I rather have a feminist movement focused only on a politics of rescue or none at all, then I am not sure that I would prefer the politics of rescue.

NAP: Well that's quiet clear.

How to define Feminism?

NAP: This statement leads me well to the next question, obviously this interview focuses on feminism and currently the narratives of feminism grow. When I was reading your book I thought: "Yes, this is exactly what I also thought about feminism due to the way it has been represented in the media". But one major problem I am facing in academic as well as in the media debate is, what exactly is feminism and what are its aims? There appears to be a major mainstream misunderstanding about feminism and most feminists hesitate to give a full definition, may I challenge you to give one?

CH: Yes, well I am always happy to give a definition of feminism.

NAP: Great. (Both laugh)

CH: Partly because as you say that nobody else hesitates. Because mainstream definitions of feminism will always portray Feminism as either anachronistic or as a kind of hairy, mad, lesbian, violent, aggressive, hysterical, frigid sort of force. I think that Feminism represents for me a commitment to understanding contemporary gender relations and contemporary gendered representations, gendered narratives, gendered imaginations and so on. These relations are limited by their political context and have particular kinds of effects on the most vulnerable people within those contexts in terms of being homophobic, racist or sexist. That means that until those relationships are challenged and changed people will not be able to live full and meaningful lives. Gender relations here means both relations between man and women but also all the other kind of symbolic and representational issues that surround them, some of these relations mean that people can't live lives in ways that give them the maximum possible opportunities and that's not just about a questions of access to the labour market; that is actually what Feminism needs to address. My commitment to Feminism means that I want to address the gendered nature of everyday life, the gendered nature of representations, the profoundly gendered nature of economics, history and literature because these circumstances put certain people to disadvantage and not others. So Feminism would be a commitment to both analyzing gender relations as unequal and a

commitment to transforming those relations. The last bit is really the definition, isn't it? A commitment to analyzing and transforming gender relations.

NAP: Thank you.

CH: What is your definition of Feminism?

NAP: I think the most important part is the fact to make a commitment to transform inequalities, because awareness is there and knowledge about gendered inequalities but there is not really a commitment to make any change.

CH: I think that sometimes people recognize gendered inequalities but they think that they are fine, for example the UK coalition government thinks that gender inequalities are just fine like "Thank god there are gender inequalities otherwise no-one is going to do the care work!" Also I think it is a commitment to highlighting why gendered inequalities are wrong. I have been surprised, as there seems to be resurgence currently around a naturalization of gendered relations. This naturalization covers up that first of all you have to think that the inequalities that currently exist are wrong and it creates the notion to think you can take these inequalities for granted.

NAP: I think you are right and particularly if you look at the German example, I don't know if you have heard about the politician Kristina Schröder, who represents a kind of backlash for any women who thinks in a feminist way as you have defined it today. Or even the whole Thilo Sarrazin debate, which is hugely fuelled with gendered racist ideas. I think it is amazing that this generation is so happy with their condition. I don't really know how to overcome those kinds of difficulties and backlashes.

CH: I think it is very difficult to do it without using the term ideology, isn't it?

NAP: Exactly.

CH: Because to believe that you have gender equality, when quite patently you do not, has something to do with ideology and power. I think people also balance these things. They prefer to believe that they are equal- even if they are not- because that will enable them to continue to have a relationship with someone or enable him or her to keep their job even if they are really unhappy.

From theory to global practice – "Equal pay is only one of the issues"

NAP: May I ask you in concern of the definition and its relation to Gender, since Gender has its relational dimensions for example if we place Feminism in a non-western context. Your book is basically focusing on the Anglo-western context. If we place it in a non-western context- the relations can be completely different and bring out probably completely different definitions. But if we try to think globally, how do you think this definition is applicable?

CH: Well I think in the definition that I have, which is a commitment to analyzing gendered inequalities and transform them - then in a sense it is compatible. For example, we might do a gender analysis of contemporary households in London and one of the things we might identify is that the most vulnerable person is not the woman who is the wife who is going to work, but the woman that she hires to do her cleaning, who may be a migrant worker from Eastern Europe for example. Gender analysis is always concerned with the dynamics of how gender works and to transform thinking, actions and impact with a particular attention to the most vulnerable in a given context. Some people might say gendered relations within London might mean that there are more middle class women in higher paid work than fifty years ago – that might change pretty soon, but let's say that's true for the moment – that is a gendered transformation and an analysis of that would probably think of that as rather good. But if you didn't have the added dimension of who is made the most vulnerable, this analysis fails to see that a household includes more than just one man and one woman (or children). It always includes a fuller range of actors.

One of the problems with the liberal version of feminism is that it is focused on an equality that is primarily marked as access to money. So that the mark of success of gender equality would be that the number of women in paid work is relative to the number of paid men, right? Or how much they earn? What that misses is that women are still overwhelmingly responsible for domestic labour and that this labour is often franchised out to somebody in a precarious position.

So I think that limiting gender to an equality analysis focused on how much we earn is profoundly to the detriment of feminism. I also think that it is rather emotionally and ethically bankrupt idea to think that equality is mainly manifested through work - you know? God, what a miserable thought. (laughs).

Teaching Feminism?

NAP: Let us talk a little bit about your experience as a lecturer and Director of the Gender Institute at the London School of economics and Political Sciences. Now since we have a definition to work with would you be so kind to elaborate on your experiences of teaching young students feminist ideas and their reactions as well as some of your observations.

CH: One thing that does link all of the students here at the GI is a profound curiosity about the world. I have never encountered a student that decided to do Gender Studies for whom that doesn't represent a discomfort with the ways in which the world is accounted for currently, and an interest in some way in either accounting for it differently and trying to transform it. Because of that I think some students might be hostile to feminist ideas or labelling their own approaches feminist, and some might be receptive, partly depending on how they think of feminism, right?

NAP: And why do you think they would be receptive?

CH: Well, either because they've encountered feminists that they liked, or because they are in part of social movement. There are various reasons - maybe they have read something they really loved or ...

NAP: I am asking this question because if you look at the media, to be a feminist is not really a desired position in the sense that it is not hip or most adorable, it appears that most women distinguish themselves from it in order not to be labelled with negative attributes.

CH: Yes, that is true. But to be honest with you, I wouldn't be able to tell you the number of people who identify as feminist versus those who don't. I don't really care in the sense that it is much more important to me that students are curious. I'm as annoyed in a certain sense intellectually and in terms of education by somebody who has a singular feminist position and is immovable as I am with somebody who has a singular right-wing position and is immovable, right?

NAP: Yes, but these are still quiet extreme contrasts.

CH: Well they are but what is much more interesting to me is that all students who are at the Gender Institute that I've encountered are curious about the world, they are not happy with the current ways of explaining it and want to be exposed to different tools, different ways of understanding the world and different ways of understanding how theory might be useful. If they do that properly, I don't think it matters whether they are feminists or not. If they are both curious and dissatisfied and curious about gender relations, they commit to this journey... I don't think it is a particular success or failure if people identify as feminist by the end of the class or not. I think part of the reason why people find it hard to identify as a feminist is also because they feel the pressure from peers or from media that label feminists in a variety of negative ways. What I really hope what we are doing at the Gender Institute is encouraging resistant thinkers.

NAP: Do you think that- referring back to your book again - that your pedagogic practice is able to deliver a different narrative? It is certainly not about delivering a different narrative of feminism – if I understood you right, but a highlighting of multiplicity of standpoints. Do you feel like this is represented though the GI itself or do you feel like you have actually certain kinds of tools in your teaching practice?

CH: I guess you would have to ask my students in order to answer this question appropriately! I don't think you can teach anybody anything. I think you can provide the conditions and lead by example in terms of opening up possibilities to people, but you can't make people learn or think particular things. What you can do is create conditions whereby a multiplicity of perspectives is encouraged. But students also learn about the consequences of taking a

position and fully explore that. Students come to learn how to interact with others in critical and generous ways rather than only annihilating texts that they read. In my pedagogic practice I aim to create a critical relationship to knowledge that would serve people much better than giving information.

The Academy as the last Feminist Ivory Tower?

NAP: Since we now know bit more about the inside of academia, what kind of impact had and now has the academic debate on a larger scale? In the background that the GI can be considered as a sort of Bastion of critical thought. Do you have some estimation or would you share the perspective that academic knowledge is very isolated and not translated into the mainstream discourse?

What would be a real intervention in order to create a type of different representation or make Feminism more visible?

CH: We sure do give ourselves a hard time.

NAP: I was just about to say that historians have never had any kind of obvious political activism in order to understand them as a driving force against a supremacists or hegemonic discourse since they were part of creating these very same structures in order to maintain and re-establish a masculinised racialised representation of history.

CH: Yes indeed. I don't want to endorse a narrative in which feminism is always within the academy out of activism because that is not the case. So not all feminists who work in the academy think of that as a route out of something else into a knowledge framework - some do but definitely not all. A lot of people come to academic feminism from other disciplines and may think of a feminist academic project as very distinct from an activist political project. I think there are two features of academic feminist engagement that are important: the first, and most important is sustainability: anybody who has worked in the academy in a feminist environment knows that you have to work on how to make what you are doing sustainable. The second parallel to sustainability is you have to work on the kinds of interventions you can have. In some environments that would be about remaining marginal and in others that would mean both marginal and being able to mainstream. So there can't be a singular model.

NAP: What do you think about the argument that certain kind of theories e.g. Stuart Hall's Cultural Studies approach in concern of diversity has been taken up within neoliberal thinking during the Blair-era in the form of diversity policies – this is knowledge which has been generated out of a resistant discourse and but had a great impact on wider discourses outside of the academy.

CH: Well, I think Stuart Hall believes that there is a place where one does not have to deal with complicity. I am not sure that I do.

NAP: My argument would be that you are always part of the discourse and you can not really be taken out of the discourse, which is of course not originally mine (laughs). It is like a constant process of producing knowledge that is used in various ways. You mentioned earlier the example of the post-structuralist arguments and the strategic use of US and UK governments and the way in which they overlap. You call out for attention for these overlaps but I wonder about how we can strategically produce different kinds of impulses?

CH: It is really important not to think of feminism as reactive and that is one of the reasons why I think it is so important to have autonomous spaces and an engagement with other disciplines and institutions. Autonomy has to be understood as a level of intellectual engagement, that is about us engaging with each other in terms of what our work does and doesn't do and how it can be strengthened.

NAP: Ok, so I stay alert and pose the last question, which is about your opinions of waves within the feminist discourse. Because when I studied Gender Studies in Berlin, Judith Butler for instance was always referred to as a second wave feminist. I feel like the feminist ocean seems to be quite calm. Or in other words, I don't really see a wave arising and rather a storm of different theories which challenges the very idea of being human on the basis of Feminist- or Queer theory but still try to engage with ideas of New Humanism or Post Human Utopias.

CH: I think that it's okay to think that one needs to ask those bigger questions: Otherwise what's the point?

NAP: In order to end with this note I would like to thank you very much for your time and sharing your thoughts, experience and knowledge.

Narrative des Feminismus und ihre politischen Komplikationen

Nana Adusei-Poku, Clare Hemmings

Die Debatte über den Verlust feministischer Ideale findet ihre Artikulation in den deutschen Medien nicht nur anhand der Beispiele von Kristina Schröder und Alice Schwarzer, Eva Herman oder Charlotte Roche. Die Debatte wird auch in anderen europäischen Ländern geführt und repräsentiert dabei den Status des Feminismus als einen Konfliktbereich zwischen Generationen, Ideen, Behörden als auch Strategien. Was ist der Idee des Feminismus in den letzten 30 Jahren widerfahren, welche Einflüsse können als integraler Bestandteil der geistigen Haltung junger Frauen heute identifiziert werden? Meint der Begriff Post-Feminismus wirklich eine anti-feministische Haltung – einen Rückschlag für die Rechte der Frauen in heutigen Kulturen? Gibt es einen richtigen und einen falschen Feminismus? Diese Fragen wurden durch die Beobachtung des bpb Gender-Kongresses „Das flexible Geschlecht“ im November 2010 in Berlin angeregt. Verschiedene Paneldiskussionen reflektierten den Stand des Feminismus als krisenhaft oder bezeichneten ihn als umkämpftes Gebiet – wo einige Frauen etwa die Idee entfalten, Pornographie als einen Ort der Subversion und sexuellen Intervention zu begreifen, stehen andere Feminist_innen in vorderster Front, wenn es darum geht, dieser Ansicht von Pornographie aufgrund ihrer Gewalt und kommodifizierenden Bildsprache gegenüber dem weiblichen Körper eine Absage zu erteilen. Es scheint an der Zeit für einen Dialog, wichtiger noch: es ist an der Zeit einander zuzuhören und die beidseitigen Beschränkungen herauszufiltern. Für Nana Adusei-Poku war es eine große Freude, Clare Hemmings, Direktorin des Gender Instituts an der London School of Economics and Political Sciences sowie Autorin des Buches *Bisexual Spaces* (2002) und des kürzlich erschienenen Titels *Why Stories Matter* (2011), in dieser Sache zu befragen. Sie muss als jemand mit großem Einfluss auf den feministischen Diskurs erachtet werden – nicht nur aufgrund ihrer Position als Direktorin am Gender Institute (GI) der LSE, sondern auch wegen ihrer Autorenschaft für die *Feminist Review*. Nana Adusei-Poku traf Clare Hemmings in ihrem Londoner Büro zum Interview und konnte dort die Diskussion, die während der bpb-Konferenz aufkam, weiterführen.

Narrative des Feminismus – Progress, Loss and Return – ist das alles, was wir haben?

Nana Adusei-Poku: Clare, zunächst möchte ich dir danken, dass du dir die Zeit genommen hast und sogleich zur ersten Frage übergehen, die sich mit deiner jüngsten Veröffentlichung „*Why Stories Matter: The political grammar of Feminist Theory*“ beschäftigt. Du identifizierst drei narrative Erzählstränge des Feminismus: Progress, Loss und Return. Wärest du so nett die Begriffe ein wenig zu erläutern?

Clare Hemmings: Zunächst einmal danke, dass du gekommen bist um mit mir zu sprechen. Es ist mir eine wahre Freude. Und dafür, dass du mich über mein neues Buch interviewst, was eine noch viel größere Freude für mich ist. (lacht) Ich denke der Grund, weshalb ich mich für diese drei Stränge interessierte, war, weil wir alle wissen, wie facettenreich Feminismus ist. Allerdings fand ich dann heraus, dass man über feministische Theorie nur in eng eingegrenzten Hinsichten sprach. So wuchs mein Interesse für die Arten, wie diese Geschichte hauptsächlich erzählt wird.

Das Progressnarrativ ist in mancher Hinsicht wahrscheinlich das Vertrauteste. Nach ihm haben wir in den späten Sechzigern und frühen Siebziger den Feminismus durchlaufen; in den Achtzigern entwickelt sich aus Black Feminism und lesbischen Ansätzen eine Kritik am frühen Essentialismus; in den Neunzigern bewegen wir uns vollständig in den Poststrukturalismus, in Queer Theorie oder postkoloniale Theorie. In den Nullerjahren bewegen wir uns dann weiter, z.B. zu affektiven oder neo-materialistischen Ansätzen. Der Leitgedanke ist, dass man progressiv von einem singulären Fokus hin zu multiplen und letztlich zu Differenz gelangt. Diese neuen Denkweisen stellen so eine Art heroisches Narrativ dar.

Das Lossnarrativ nimmt im Gegensatz dazu eine sehr ähnliche Einteilung der Jahrzehnte vor. Es bewegt sich auch von Sechzigern und Siebziger in die Achtziger, Neunziger und Nullerjahre. So verweist es für die Nullerjahre immer noch wie in den früheren Phasen auf den sozialistischen Feminismus oder den radikalen Feminismus, markiert den Sex-Krieg oder Argumente über Rasse als typische Diskussionen der Achtziger. Aber es erzählt die Neunziger als Jahrzehnt der Abstraktion, Entpolitisierung, Professionalisierung und Institutionalisierung. Es verwendet also die gleichen Markierungen aber bewertet sie unterschiedlich und rahmt sie als eine Art Tragedie ein.

Die Autoren des Lossnarrativ sind wahrscheinlich geneigt sich selbst als jemand zu betrachten, die vom zeitgenössischen Feminismus abgehängt worden sind. Wenn du ein Progressnarrativ produzierst, werden sie dich wahrscheinlich eher als jemand betrachten, der sich mit der Gegenwart auseinandersetzt. Während das Returnnarrativ beide Erzählstränge teilweise kombiniert, indem es etwa andeutet, dass wir Lektionen des Essentialismus gelernt haben, uns aber von den schlimmsten Exzessen der Abstraktion zurückziehen müssen.

Was mich auch interessierte, waren die Überlappungen zwischen den Progress-, Loss- und Returnnarrativen feministischer Theorie einerseits und den Gendernarrativen einer breiteren Öffentlichkeit andererseits. Wir wissen zum Beispiel, dass die US-amerikanische und die britische Regierung sich dem Fortschrittsnarrativ im Hinblick auf eine erreichte Gleichberechtigung der Geschlechter als Teil einer übergreifenden Rechtfertigung für den Einmarsch im Irak bedienten. Feministische Theoretiker_innen hingegen waren immer sehr

daran interessiert von den Ähnlichkeiten zwischen den drei Narrativen eher im Sinne einer Ergänzung und weniger im Sinne von Gefügigkeit zu sprechen, was bedeutet, dass wir unsere eigene Vorreiterrolle zu bewahren suchen.

NAP: Natürlich – aber es zeigt auch, wie Theorie instrumentalisiert wird und ich stimme zu, dass ein post-strukturalistischer Ansatz versuchen würde entgegengesetzt zu den machtbasieren Beschränkungen zu arbeiten, die du gerade beschrieben hast.

CH: Aus guten politischen Gründen, aber die Struktur des Narrativs ist sehr ähnlich. Also fragte ich mich, ob feministische Theorie in der Lage ist etwas anderes zu denken, etwas was sich meiner Ansicht nach auf der Ebene ihrer narrativen Struktur bewegen müsste.

Eine Frage der politischen Umstände?

NAP: Meine nächste Frage ist mit deinem Argument verbunden, dass auch einige feministische Theoretiker_innen anstrengen, nämlich, dass feministische Ideale in das politische und institutionelle Leben inkorporiert worden sind, ohne aber ihre versprochenen Effekte zu erzielen. In deinem Buch ist das Lossnarrativ von der gleichen Idee getrieben; du argumentierst, dass der Niedergang des Feminismus in Verbindung mit einer Verlagerung zu rechtsgewandter Politik steht, die keine linkspolitische Alternative anbietet. Würdest du sagen, dass das feministische Projekt komplett gescheitert ist? Oder hängt die Möglichkeit effektiver feministischer Praxis vielmehr von günstigen politischen Umständen ab?

CH: Ich denke, dass ist eine gute Frage. (lacht) Ich denke mein Interesse an Verlustnarrativen ist die Art und Weise wie wir den scheinbaren Wert eines Feminismus akzeptieren, der immer gleich aussehen wird, von dem wir wissen, wie er dann aussieht und dass wir, falls junge Frauen sich nicht einer Politik bedienen, die der Vergangenheit ähnelt, sogleich davon sprechen, der Feminismus befinde sich im Verfall. Mich interessiert die Diskrepanz zwischen dem sehr starken Argument über den Feminismus im Verfall und dem kontrastierenden Fakt, dass heute auf globaler Ebene so viele Frauen in Politik einbezogen sind, wie es historisch gesehen nie zuvor der Fall gewesen ist. Wie uns Mary Hawkesworths Arbeit zeigt, sind Frauen aktiv dabei, Geschlechterbeziehungen in Fragen der politischen Organisation herauszufordern, egal ob sie nun direkt in feministische Politik einbezogen sind oder nicht, richtig?

Sie könnten sich einer Antiglobalisierungspolitik, dem Klimawandel oder revolutionärer Politik im Mittleren Osten verschreiben. Ich bin also sehr misstrauisch Haltungen gegenüber, die sagen „Wir hatten mal eine sehr starke feministische Bewegung und jetzt hat sie sich abgeschwächt“. Es soll natürlich nicht behauptet werden, dass es da keine Verschiebungen gibt. Ich bin tatsächlich nur weitaus mehr an feministischer Komplizenschaft in Bezug auf rechtslastige Politik interessiert, als ich es an feministischen Versuchen bin, den Feminismus

als etwas von den Umwälzungen der letzten dreißig bis vierzig Jahre nicht betroffenes zu bewahren. Das Verlangen sich eine feministische Vergangenheit und Zukunft in der gleichen Weise vorzustellen ist beruhigend für Feminist_innen, die sich an der Speerspitze jedweder politischen Verjüngungskur befinden, da es ihnen dennoch bedeutet ein Gefühl für sich selbst erhalten zu können.

Eines der faszinierenden Dinge beim Betrachten des Archivmaterials feministischer Bewegungen der Siebziger ist, wie klein sie waren. (Lacht) Hundert oder zweihundert Menschen bei Demonstrationen und wenn man das nun mit der letzten großen Kriegsdemonstration in London vergleicht, die zwei Millionen Teilnehmer_innen hatte und dem Fakt, dass es keinerlei großen Unterschied auf die Strategie gemacht hat, wie Großbritannien in den Krieg zieht. Also denke ich, dass es dort auch einen Glauben gibt, den ich in Frage stellen würde, nämlich dass wir politische Bewegungen anhand der Personenzahl bewerten können, die sich an spezifischen Formen des Aktivismus beteiligen. Denn es gibt nicht immer eine direkte Entsprechung zwischen den Menschen auf der Straße und dem Erfolg sozialer Bewegungen. In einem Moment sind eine Millionen Menschen auf Kairos Straßen und es ist eine Revolution, während in London zwei Millionen Menschen auf den Straßen sind und es keinen Einfluss ausübt.

Also denke ich, dass du absolut richtig liegst, dass die Frage sich vielmehr um die politischen Umstände dreht, die es den Menschen erlauben sich einen Wandel vorzustellen. Das ist der Grund weshalb ich glaube, dass die Frage der Komplizenschaft wirklich bedeutend ist. Bis wir nicht erklären können, wie der Glaube, der Feminismus sei verschwunden – obwohl er das klar und deutlich nicht ist – entstanden ist, werden wir weiterhin denken der Feminismus lasse sich nur in einer Art und Weise darstellen. Es ist wichtig zu fragen: wieso ist das beruhigender als über die wohlmöglich fehlgeleiteten Wege vergangener Politiken nachzudenken? Was wir also niemals hören ist ein Narrativ, nachdem der Feminismus als politische Grundströmung verschwunden ist und das vielleicht auch unsere Schuld sein könnte. (Lacht) Es ist immer jemand anderes schuld und das für sich genommen sollte uns schon misstrauisch machen.

Ebenso ermutigt mich die Anzahl der im Aufbau befindlichen feministischen Bewegungen in London und quer durch Europa wirklich sehr, ich bin aber auch erschüttert von der Art der verfolgten Politik einiger Gruppierungen, die scheinbar keine selbstreflexive Kritik aus dem weiten Feld feministischer Diskurse ziehen. Sie wollen einfach losgehen und Menschen retten. Wenn du mir die Frage stelltest: ob ich eher eine feministische Bewegung mit dem Fokus auf Rettungspolitik bevorzugte oder gar keine, dann bin ich nicht sicher, ob ich die Rettungspolitik bevorzugen würde.

NAP: Naja, das ist ziemlich eindeutig. (Lacht)

Wie definiert man Feminismus?

NAP: Diese Äußerung leitet gut zu meiner nächsten Frage über. Offensichtlich fokussiert dieses Interview den Feminismus und die aktuellen Narrative feministischer Entwicklung. Während der Lektüre deines Buches dachte ich: „Ja, das entspricht exakt dem, was ich über die Darstellung des Feminismus in den Medien dachte“. Aber ein großes Problem, das sich mir in der akademischen wie auch in der medialen Debatte stellt, ist, was genau Feminismus eigentlich ist und welche Ziele hat er? Es scheint da in der breiten Öffentlichkeit ein großes Missverständnis über den Feminismus zu geben und die meisten Feminist_innen zögern, eine umfassende Definition zu geben. Darf ich dich fordern mir eine zu geben?

CH: Ja, also ich bin immer froh eine Definition von Feminismus zu geben.

NAP: Großartig. (Beide lachen)

CH: Zum Teil aus dem Grund, wie du sagst, dass niemand sonst zögert. Weil durchschnittliche Definitionen den Feminismus entweder als etwas anachronistisches oder als eine Art haarige, böse, lesbische, gewalttätige, aggressive, hysterische, frigide Art der Macht porträtieren werden. Ich denke, dass Feminismus für mich eine Art Bekenntnis zum Verständnis zeitgenössischer Geschlechterbeziehungen und zeitgenössischer geschlechtsspezifischer Repräsentationen, vergeschlechtlicher Narrative als auch vergeschlechtlicher Vorstellungen und so weiter darstellt. Diese Beziehungen sind bedingt durch ihren politischen Kontext und haben besondere Auswirkungen auf die verletzlichsten Menschen in diesen Kontexten, sei es in Form von Homophobie, Rassismus oder Sexismus. Das bedeutet, dass solange diese Beziehungen nicht herausgefordert und verändert werden, die Menschen kein vollkommenes und sinnstiftendes Leben werden führen können. Geschlechtsbeziehungen meint hier sowohl Beziehungen zwischen Männern und Frauen aber auch alle sonstigen Arten von symbolischen und repräsentationsbasierte die diese Geschlechterkategorien, die sie umgeben, einige von diesen Beziehungen bedeuten, dass die Menschen nicht in der Lage sind ihr Maximum an möglichen Chancen im Leben auszuschöpfen und dies erstreckt sich längst nicht nur auf Fragen des Zugangs zum Arbeitsmarkt; das muss vom Feminismus eigentlich angesprochen werden. Mein Engagement für den Feminismus bedeutet, dass ich die vergeschlechtlichte „Art und Weise“ unseres alltäglichen Lebens ansprechen möchte, die geschlechtsspezifische Natur von gesellschaftlichen Anschauungen, die hochgradig geschlechtsspezifische Natur der Ökonomie, Geschichte und Literatur, da sie bestimmte Personen benachteiligen und andere nicht. Also wäre Feminismus ein Bekenntnis zur Analyse, dass Geschlechterbeziehungen ungleich sind und gleichzeitig ein Bekenntnis zur Transformation dieser Beziehungen. Das letzte Stück ist wirklich die Definition, oder nicht? Ein Bekenntnis zur Analyse und

Transformation von Geschlechterbeziehungen⁸⁸.

NAP: Danke schön.

CH: Was ist deine Definition von Feminismus?

NAP: Ich denke der wichtigste Teil ist der Fakt, ein Bekenntnis zur Transformation von Ungleichheiten zu machen, denn Bewusstsein und Wissen über geschlechtsspezifische Ungleichheiten sind da, aber es gibt kein wirkliches Bekenntnis Wandel herbei führen zu wollen.

CH: Ich denke, dass Leute manchmal geschlechtsspezifische Ungleichheiten zur Kenntnis nehmen aber denken, dass das so gut ist. Zum Beispiel denkt die englische Koalitionsregierung, dass geschlechtsspezifische Ungleichheiten einfach gut sind im Sinne von „Gott sei Dank gibt es geschlechtsspezifische Ungleichheiten, ansonsten würde niemand die pflegerische Arbeit machen!“ Auch denke ich ist es eine Verpflichtung zu betonen, weshalb geschlechtsspezifische Ungleichheiten falsch sind. Ich wurde überrascht, dass es derzeit zu einem Wiederaufleben von Naturalisierungstendenzen in Bezug auf geschlechtsspezifische Beziehungen kommt. Diese Naturalisierung kaschiert, dass man zunächst einmal denken muss, dass die derzeit existierenden Ungleichheiten falsch sind und es kreierte die Auffassung, dass man diese Ungleichheiten als selbstverständlich hinnehmen kann.

NAP: Ich denke du hast recht, gerade im Hinblick auf das deutsche Beispiel. Ich weiß nicht, ob du von der Politikerin Kristina Schröder gehört hast, die gewissermaßen einen Rückschlag für alle Frauen repräsentiert, die in einer feministischen Art denken, wie du sie heute definiert hast. Oder sogar die ganze Thilo-Sarrazin-Debatte, die mit geschlechtsspezifischen und rassistischen Ideen ungeheuer befeuert wird. Ich denke es ist erstaunlich, dass diese Generation so zufrieden mit ihrem Zustand ist. Ich weiß nicht wirklich, wie man diese Arten von Schwierigkeiten und Rückschlägen überwinden kann.

CH: Ich denke, es ist sehr schwer dies zu tun, ohne den Begriff Ideologie zu verwenden, nicht wahr?

NAP: Genau.

CH: Denn zu glauben, dass man die Gleichstellung von Frauen und Männern hat, während dem offenkundig nicht so ist, hat etwas mit Ideologie und Macht zu tun. Ich denke die Leute wägen diese Dinge ab. Sie ziehen es vor zu glauben, sie seien gleich – auch wenn sie es

⁸⁸ Anmerkung des Übersetzers: Aus Gründen der Vereinfachung wurde der Term „gender relations“ mit „Geschlechterbeziehungen“ übersetzt, ich möchte aber darauf hinweisen dass stets noch andere Merkmale dieser Beziehungen mitgedacht und -gemeint sind.

nicht sind – denn das ermöglicht es ihnen mit ihren Beziehungen fortzufahren oder ihren Job weiterzumachen, auch wenn sie wirklich unzufrieden damit sind.

Von der Theorie zur globalen Praxis – “Gleiche Bezahlung ist nur eine der Streitfragen”

NAP: Darf ich dich bezüglich der Definition und seiner Beziehung zum Geschlecht befragen, da doch das Geschlecht eine relationale Dimension besitzt, wenn wir z.B. den Feminismus in einen nicht-westlichen Kontext stellen. Dein Buch fokussiert grundsätzlich den anglo-westlichen Kontext. Wenn wir es nun in einem nicht-westlichen Kontext setzen, können die Relationen doch komplett unterschiedlich sein und wahrscheinlich auch komplett unterschiedliche Definitionen zum Vorschein bringen. Wenn wir nun aber versuchen global zu denken, wie denkst du könnte diese Definition anwendbar sein?

CH: Nun, ich denke in der Definition, die ich habe, welche ein Bekenntnis zur Analyse geschlechtsspezifischer Ungleichheiten und deren Transformation ist – ist sie in einem gewissen Sinne kompatibel. Zum Beispiel könnten wir eine Genderanalyse heutiger Haushalte in London machen und eine der Dinge, die wir vielleicht identifizieren ist, dass nicht die Frau, die die Ehefrau ist und zur Arbeit geht, die verletzlichste Person ist, sondern die Frau, die von ihr zu Reinigungszwecken angestellt wird, die beispielsweise eine Arbeiterin mit Migrationshintergrund aus Osteuropa sein könnte. Eine Genderanalyse befasst sich immer mit den Dynamiken, die erklären wie Geschlecht funktioniert, sowie mit der Transformation des Denkens, Handelns und Einflußübens mit der besonderen Aufmerksamkeit für die verletzlichsten Personen in einem gegebenen Kontext. Einige Leute mögen über geschlechtsspezifische Beziehungen in London vielleicht sagen, dass dies bedeuten könnte von einer größeren Zahl an Frauen aus der Mittelklasse mit besser bezahltem Job als noch vor fünfzig Jahren auszugehen – was sich bald sehr schnell ändern könnte – aber nehmen wir an, dass dies für den Moment wahr ist – das ist eine geschlechtsspezifische Transformation und eine diesbezügliche Analyse würde das wahrscheinlich als vorteilhaft einschätzen. Aber wenn du die zusätzliche Dimension der verletzlichsten Person nicht hast, sieht diese Analyse nicht, dass ein Haushalt mehr beinhaltet als nur einen Mann und eine Frau (oder Kinder). Er beinhaltet immer eine größere Fülle von Akteur_innen.

Eines der Probleme der liberalen Version des Feminismus ist, dass er bei der Frage nach Gleichheit hauptsächlich nach dem Zugang zu Geld fragt. Also wäre die Erfolgsmarke der Gleichberechtigung der Geschlechter jene der Anzahl an erwerbstätigen Frauen in Relation zu erwerbstätigen Männern, richtig? Oder wie viel sie verdienen? Was nicht gesehen wird ist, dass Frauen nach wie vor in überwältigendem Maße für die Hausarbeit verantwortlich sind und dass diese Arbeit oft an jemanden in einer prekären Situation vergeben wird. Daher

denke ich, dass die Beschränkung der Genderkategorie auf eine Gleichheitsanalyse, die ihren Fokus darauf richtet, wie viel wir verdienen, sehr zum Nachteil des Feminismus ist. Auch denke ich, dass diese Idee emotional und ethisch eher einer Bankrotterklärung gleicht, wenn man annimmt, dass Gleichheit sich in erster Linie durch das Arbeitsverhältnis manifestiert – weißt du oh gott was ein jämmerlicher Gedanke – (lacht).

Feminismus lehren?

NAP: Lass uns ein wenig über deine Erfahrung als Dozentin und Direktorin des Gender Instituts an der London School of Economics and Political Sciences sprechen. Da wir jetzt eine Definition haben, mit der man arbeiten kann, wärst du bitte so nett und führst deine Erfahrungen mit jungen Studenten in der Lehre feministischer Ideen, deren Reaktionen darauf als auch deine Beobachtungen ein wenig aus?

CH: Eine Sache, die hier alle Studenten am GI verbindet, ist die tiefschürfende Neugier auf die Welt. Ich habe noch nie einen Studenten angetroffen, der sich entschieden hat Gender Studies zu nachzugehen, dem die Art und Weise, wie unsere Welt derzeit eingerichtet ist, kein Unbehagen bereitet und der kein Interesse für eine andere Anschauung der Welt und dem Versuch einer Transformation derselben mitgebracht hätte. Aufgrund dessen denke ich, dass einige Studenten feministischen Ideen feindselig gegenüber eingestellt sein könnten oder ihre eigenen Ansätze feministisch nennen und einige andere mögen wiederum empfänglich sein, was zum Teil davon abhängt, wie man über den Feminismus denkt, richtig?

NAP: Und weshalb, denkst du, könnten sie empfänglich dafür sein?

CH: Nun, entweder weil sie Feminist_innen getroffen haben, die sie mochten oder weil sie Teil einer sozialen Bewegung sind. Es gibt verschiedene Gründe – vielleicht haben sie auch etwas gelesen, was sie sehr mochten oder...

NAP: Ich stelle diese Frage, weil wenn man erneut die Medien anschaut, so ist es nicht wirklich eine begehrte Position in dem Sinne, dass es nicht hip oder erstrebenswert ist. Es scheint, dass die meisten Frauen sich selbst davon abgrenzen, um nicht mit negativen Attributen versehen zu werden.

CH: Ja, das ist wahr. Aber um ehrlich zu dir zu sein, ich wäre nicht in der Lage dir zu sagen, wie viele Menschen sich nun als Feminist_innen bezeichnen würden und wie viele nicht. Es kümmert mich nicht wirklich, da es für mich viel wichtiger ist, dass Studierende neugierig sind. Ich bin gleichermaßen verärgert, in einem bestimmten Sinn intellektuell wie im Hinblick auf Bildungsaspekte, über jemanden, der eine einfältige, unverrückbare feministische Position hat, wie über jemanden, der eine einfältige rechtspolitische Position inne hat und

von dieser nicht abrücken will, richtig?

NAP: Ja, aber das sind immer noch ziemlich extreme Kontraste.

CH: Nun, das sind sie, aber was mir viel interessanter erscheint ist, dass alle Studierende, die ich am Gender Institute getroffen habe, neugierig auf die Welt sind, dass sie nicht zufrieden sind mit den derzeitigen Erklärungen und daher mit anderen Werkzeugen, neuen Wegen der Erklärung von Welt und den unterschiedlichen Wegen zum Verständnis, wie Theorie nützlich sein könnte, vertraut gemacht werden möchten. Wenn sie dies richtig tun, denke ich nicht, dass es eine Rolle spielt, ob sie nun Feminist_innen sind oder nicht. Wenn sie sowohl neugierig und unzufrieden und neugierig auf Geschlechterverhältnisse sind, dann begeben sie sich auf diese Reise. Ich denke nicht, dass es ein spezieller Erfolg oder Misserfolg ist, wenn sich Menschen am Ende der Ausbildung als Feminist_innen verstehen oder nicht. Ich denke teilweise liegt es am Druck des Umfelds und der Medien, die Feminist_innen mit einer Reihe von negativ besetzten Attributen belegen, wenn sich Menschen schwer damit tun sich als Feminist_innen zu bezeichnen. Was ich wirklich hoffe ist, dass unsere Arbeit am Gender Institute widerstandsfähige Denker_innen fördert.

NAP: Denkst du, um erneut auf dein Buch zu verweisen, dass deine pädagogische Praxis in der Lage ist ein anderes Narrativ zu liefern? Es geht sicherlich nicht darum ein anderes Narrativ des Feminismus zu liefern – wenn ich dich richtig verstanden habe, sondern das Hervorheben der Vielfältigkeit von Standpunkten. Hast du das Gefühl, dass dies durch das GI selbst schon repräsentiert wird oder ist es eher so, dass du tatsächlich ganz bestimmte Hilfswerkzeuge in deiner Lehrpraxis hast?

CH: Ich vermute, da müsstest du meine Studenten fragen, um eine angemessene Antwort auf deine Frage zu erhalten! Ich denke nicht, dass man jedem alles beibringen kann. Ich denke, du kannst den Rahmen stellen und beispielhaft führen, indem du Menschen neue Möglichkeiten eröffnest, aber du kannst Menschen nicht dazu bringen, bestimmte Sachen zu lernen oder zu denken. Du kannst Gegebenheiten erschaffen durch die eine Vielzahl an Perspektiven zu Tage gefördert werden. Aber Studierende lernen auch etwas über die Konsequenzen, die sich aus der Übernahme einer Position und der völligen Erforschung dieser ergeben. Studierende lernen wie man mit anderen in kritischer und großzügiger Weise umgeht, anstelle sich nur an den Texten, die sie lesen, aufzureiben. In meiner pädagogischen Praxis ist es mein Ziel eine kritische Beziehung zum Wissen zu erschaffen, die den Leuten besser dient als die bloße Darreichung von Informationen.

Die Akademie als letzter feministischer Elfenbeinturm?

NAP: Nachdem wir nun ein wenig mehr über die inneren Abläufe an der Universität wissen,

welchen Einfluss hatte und hat die akademische Debatte in einem übergeordneten Zusammenhang? Vor dem Hintergrund, dass das GI als eine Bastion des kritischen Denkens gelten kann. Hast du eine Meinung oder würdest du die Ansicht teilen, dass das akademische Wissen sehr isoliert ist und nicht übersetzt wird in die breite Öffentlichkeit? Was käme einem echten Einschnitt gleich, der eine andere Art von Repräsentation erschaffen oder der dem Feminismus eine höhere Sichtbarkeit verleihen könnte?

CH: Wir machen es uns aber wirklich schwer.

NAP: Ich wollte gerade sagen, dass Historiker niemals eine offensichtliche Art von politischem Aktivismus gehabt haben, um als treibende Kraft gegen Rassismus oder hegemoniale Diskurse verstanden werden zu können, vielmehr waren sie es doch, die zum Teil diese Strukturen selbst schufen, um eine maskulinisierte, rassistische Repräsentation von Geschichte zu unterhalten und immer wieder herzustellen.

CH: Ja, in der Tat. Ich möchte kein Narrativ befürworten, in dem der Feminismus stets aus einem Aktivismus am Institut hervorgeht, da das einfach nicht der Fall ist. Also nicht alle Feminist_innen, die am Institut arbeiten, behandeln das als einen Ausweg aus etwas in einen Wissensrahmen – manche tun das aber sicherlich nicht alle. Eine Menge Leute stoßen zum akademischen Feminismus durch wissenschaftliche Disziplinen und können der Ansicht sein, dass sich ein feministisches Wissenschaftsprojekt sehr stark von einem Projekt des politischen Aktivismus unterscheidet. Ich denke es gibt zwei Aspekte eines universitären feministischen Engagements, die wichtig sind: der erste und wichtigste ist Nachhaltigkeit: jeder der an einer Akademie in einem feministischen Umfeld gearbeitet hat, weiß, dass man daran arbeiten muss, wie man das, was man tut, nachhaltig betreibt. Die zweite Parallele zur Nachhaltigkeit ist, dass man an den Interventionsformen arbeitet, die einem möglich erscheinen. In manchen Umfeldern würde das bedeuten, dass man randständig bleibt und in anderen würde es bedeuten, dass man sowohl marginal als auch den Mainstream bedienen kann. Also gibt es kein singuläres Model.

NAP: Was denkst du über das Argument, dass bestimmte Theoriestücke, wie etwa Stuart Halls "Cultural Study Approach" im Hinblick auf Diversity, von neoliberalen Denken während der Ära Blair in Form von Diversity Politiken aufgegriffen worden sind – das ist ein Wissen, welches im Rahmen eines widerstandsorientierten Diskurses geprägt wurde, dann aber einen großen Einfluss auf breitere Diskurse außerhalb der Universitäten ausübte.

CH: Nun, ich denke Stuart Hall glaubt, dass es einen Ort gibt, an dem man sich nicht mit Komplizenschaft beschäftigen muss. Ich bin nicht sicher, dass ich das auch tue.

NAP: Mein Argument wäre, dass man immer Teil des Diskurses ist und davon auch nicht herausgenommen werden kann, was natürlich nicht mein eigenes Argument ist. (lacht) Es ist

wie ein fortwährender Prozess der Produktion von Wissen, welches in unterschiedlichen Weisen genutzt wird. Du erwähntest zuvor das Beispiel der poststrukturalistischen Argumente und die strategische Anwendung der amerikanischen und englischen Regierungen und die Art, wie sie sich überlappen. Du mahnst zu mehr Aufmerksamkeit gegenüber diesen Überschneidungen, aber ich frage mich, wie wir in strategischer Manier verschiedene Impulse produzieren können?

CH: Es ist wirklich wichtig, sich den Feminismus nicht als reaktiv vorzustellen. Und das ist einer der Gründe weshalb ich denke, dass es so wichtig ist autonome Räume und ein Engagement mit anderen Disziplinen und Institutionen zu haben. Autonomie muss als eine Stufe des intellektuellen Engagements verstanden werden, dass es also darum geht, sich miteinander zu verbinden im Hinblick darauf, was unsere Arbeit verrichtet und nicht verrichtet und wie sie gestärkt werden kann.

NAP: Ok, also bleibe ich in Bereitschaft und stelle die letzte Frage, die sich um deine Meinung über Wellen in feministischen Diskursen dreht. Denn als ich Gender Studies in Berlin studierte wurde Judith Butler beispielsweise immer als Feministin der zweiten Welle bezeichnet. Ich habe das Gefühl, dass der feministische Ozean ziemlich ruhig ist oder mit anderen Worten, ich sehe nicht wirklich, dass sich eine Welle aufbaut, sondern vielmehr ein Sturm unterschiedlicher Theorien aufkommt, der die Idee des Menschseins auf Grundlage feministischer oder queerer Theorien herausfordert, aber trotzdem versucht mit Ideen des neuen Humanismus oder posthumanistischen Utopien aufzuwarten.

CH: Ich denke, es ist in Ordnung zu denken, dass man diese größeren Fragen stellen muss: Was hat es ansonsten für eine Bewandnis?

NAP: Um nun zu einem Ende zu kommen, möchte ich dir sehr dafür danken, dass du dir Zeit genommen hast und deine Gedanken, Erfahrungen und dein Wissen geteilt hast.

Biografien

Rosi Braidotti (B.A. Hons. Australian National University, 1978; PhD Cum Laude, Université de Paris, Panthéon-Sorbonne, 1981; Senior Fulbright Scholar, 1994; Honorary Degree 'Philosophiae Doctrix Honoris Causa', University of Helsinki, 2007; Knight in the Order of the Netherlands Lion, 2005; Honorary Fellow of the Australian Academy of the Humanities, 2009) is Distinguished Professor in the Humanities of Utrecht University and founding Director of the Centre for the Humanities at Utrecht. Her books include *Patterns of Dissonance*. Cambridge, Polity Press, 1991; *Nomadic Subjects*, New York: Columbia Univ. Press, 1994; *Metamorphoses*, Polity Press, 2002; *Transpositions*. Polity Press, 2006 and *La philosophie, là où on ne l'attend pas*, Larousse, 2009. Since 2009 she is a board member of CHCI (Consortium of Humanities Centre and Institutes).

Rosi Braidotti (B.A. Hons. Australian National University, 1978; PhD Cum Laude, Université de Paris, Panthéon-Sorbonne, 1981; Senior Fulbright Stipendiatin, 1994; Ehrengard 'Philosophiae Doctrix Honoris Causa', University of Helsinki, 2007; Ritter des Ordens vom Niederländischen Löwen, 2005; Ehrenfellow der Australian Academy of the Humanities, 2009) ist distinguierte Professorin für Geisteswissenschaften an der Universität Utrecht und Gründungsdirektorin des Centre for the Humanities in Utrecht. Ihre Publikationen umfassen *Patterns of Dissonance*. Cambridge, Polity Press, 1991; *Nomadic Subjects*, New York: Columbia Univ. Press, 1994; *Metamorphoses*, Polity Press, 2002; *Transpositions*. Polity Press, 2006 und *La philosophie, là où on ne l'attend pas*, Larousse, 2009. Seit 2009 ist sie Mitglied des Gremiums GHCI (Consortium of Humanities Centre and Institutes).

Alexandra Dröner kam am 01.01.1989 aus der westdeutschen Provinz nach Berlin um zu studieren. Aber: kein Studium ohne Geld, kein Geld ohne Jobs. Blieb da noch Zeit für Kunstgeschichte und Soziologie? Nein. Mit dem Fall der Mauer und dem Aufkeimen einer wiedervereinigten, technofizierten Generation von Clubgängern und Clubs fand Alexandra ihre Nische. Als Clubmanagerin, Bookerin, Musikjournalistin und schließlich als DJane und Produzentin geht sie ein und aus in der Szene, die sie zur Zeit zugunsten einer Festanstellung als Redaktionsleiterin (zumindest vorläufig) hat Szene sein lassen.

Christiane Rösinger, geb. 1961 im Badischen, dort zur Schule gegangen, Buchhändlerlehre gemacht, Kind gekriegt, aufs Abendgymnasium gegangen, Abitur gemacht. 1986 Umzug nach Berlin, Studium der Allgemeinen und Vergleichenden Literaturwissenschaft und Germanistik an der Freien Universität Berlin . 1993 Magistra. Außerdem Lassie Singers gegründet, Fischbüro , Ex und Pop. Veröffentlichte mit den Lassie Singers 4 Platten bei Sony Music. 1998 Gründung des Plattenlabels "Flittchen Records" und der Band "Britta". Im "Maria am

Ostbahnhof" gibt es von 1998 - 2000 einmal wöchentlich die "Flittchenbar".

Schrieb zuerst für die "Junge Welt" und Taz, Berliner Zeitung und regelmäßig für die "Berliner Seiten" der Faz. Auch für Tagesspiegel, Spex ,Zeit usw. Veröffentlichte mit Britta 4 Platten beim eigenen Label.

2008 erscheint der autobiographische Roman "Das schöne Leben" bei den Fischer Verlagen.

Ab 2008 erscheint eine wöchentliche Radiokolumne bei dem österreichischen Radiosender fm4.

2010 erscheint die erste Soloplatte "Songs of L. and hate" beim Label Staatsakt.

Seit Dezember 2010 moderiert sie eine gibt eine monatliche Themengala in der neuen Flittchenbar in Berlin-Kreuzberg.

Dr. Volker Woltersdorff alias Lore Logorrhöe, Jg. 1971, Kulturwissenschaftler, 1999-2010 wissenschaftlicher Mitarbeiter am Peter Szondi-Institut für Allgemeine und Vergleichende Literaturwissenschaft der Freien Universität Berlin und Mitglied des Sonderforschungsbereiches „Kulturen des Performativen“ im Teilprojekt „Prekarisierung sexueller und geschlechtlicher Identitäten – Alltagspraktiken und symbolische Formen“. 2011/2012 Fellow am ICI Kulturlabor Berlin. Arbeitsschwerpunkte: Queer Theory, subkulturelle Ästhetiken, Verhältnis von Sexualität, Ökonomie und Prekarisierung.

Ausgewählte Veröffentlichungen:

„Prekarisierung der Heteronormativität von Erwerbsarbeit? Queertheoretische Überlegungen zum Verhältnis von Sexualität, Arbeit und Neoliberalismus“ in: Alexandra Manske / Katharina Pühl (Hg.): Prekarisierung zwischen Anomie und Normalisierung. Geschlechtertheoretische Bestimmungen, Münster 2010, S. 228-251

“The Paradoxes of Precarious Sexualities – Sexuality in Neoliberalism” in: Cultural Studies 25:2 (2011), (=Sondernummer: “Queer Adventure in Cultural Studies”, hg. v. Angela McRobbie), S. 164-182

Juliet Jacques is a writer and journalist best known for her *Transgender Journey* series, published on *The Guardian's* website, documenting her gender reassignment, which was nominated for The Orwell Prize in 2011.

Born in Redhill, England in 1981, she studied History at the University of Manchester and Literature and Visual Culture at the University of Sussex, before publishing a book on the English author Rayner Heppenstall for the Dalkey Archive Press. She has also written on literature, cinema, music and football in a variety of publications, including *The Independent*, *The London Magazine* and *TimeOut Guides*.

Juliet Jacques ist Schriftstellerin und Journalistin und vor allem für ihre *Transgender Journey*-Reihe für die Webseite des *Guardian* bekannt, in der sie ihre Geschlechtsumwandlung

dokumentierte. Die Reihe war für den 'Orwell Prize' 2011 nominiert.

Geboren 1981 im englischen Redhill, studierte sie zunächst Geschichte an der University of Manchester und später Literatur und Visuelle Kultur an der University of Sussex, bevor sie ein Buch über den englischen Autor Rayner Heppenstall veröffentlichte, das in der Dalkey Archive Press erschienen ist. Sie hat zudem über Literatur, Kino, Musik und Fußball für eine Vielzahl von Herausgebern geschrieben, dazu gehören The Independent, The London Magazine und TimeOut Guides.

Heidi Safia Mirza is Professor of Equalities Studies in Education at the Institute of Education, University of London, UK. She has published extensively on the intersectionality of gender and race, including studies on ethnicity and educational attainment, multiculturalism and the experiences of Muslim and minority ethnic women. Her current research includes the European Union project *Young Migrant Women in Secondary Education*. Among her recent publications are *Race, Gender and Educational Desire*, 2009 and the edited collection *Black and Postcolonial Feminisms in New Times*, 2010.

Heidi Safia Mirza ist Professorin für Equalities Studies in Education am Institute for Education der University of London. Sie hat ausgiebig über die Intersektionalität von sozialem Geschlecht und Rasse publiziert, inklusive Studien über Ethnizität und Bildungsabschlüsse, Multikulturalismus und den Erfahrungen von Muslimen und Frauen aus ethnischen Minderheiten. Ihre aktuelle Forschung beinhaltet das EU-Projekt „Young Migrant Women in Secondary Education“. Zu ihren jüngsten Veröffentlichungen zählen *Race, Gender and Educational Desire* (2009) und die editierte Sammlung *Black and Postcolonial Feminisms in New Times* (2010).

Clare Hemmings is Reader in Feminist Theory, and has been working full-time at LSE's Gender Institute for 10 years. Her main research contributions are in the field of transnational gender and sexuality studies. Clare has been working on the institutionalisation of Gender Studies nationally and internationally for some years: developing curricula and sources, building representation and providing advice. Since the publication of her first single-authored book, *Bisexual Spaces* (2002), Clare has focused on the significance of sexuality in relation to globalisation: in particular, its circulation as a globally resonant concept, and the impact that this has on particular bodies, communities, and practices. Clare has recently completed a major research project *Why Stories Matter: The Political Grammar of Feminist Theory* (Duke University Press, 2011).

Clare Hemmings ist Dozentin für Feministische Theorie und arbeitet seit zehn Jahren am Gender Institut der London School of Economics and Political Sciences (LSE). Ihre Forschungsschwerpunkte liegen im Feld der transnationalen Gender- und Sexualitätsforschung. Clare arbeitet seit vielen Jahren an der Institutionalisierung von

Gender Studies auf nationaler sowie internationaler Ebene, dabei stehen besonders die Entwicklung von Lehrplänen und Quellen, der Aufbau der Darstellung der Gender Studies und Beratung im Mittelpunkt. Seit der Veröffentlichung ihrer ersten Monographie, „Bisexual Spaces“ (2002), hat Clare ihren Fokus auf die Bedeutung von Sexualität in Verbindung mit Globalisierung gelegt, im Besonderen auf die Verbreitung von Sexualität als global bedeutsamem Konzept und den Einfluss dieses Konzepts auf bestimmte Körper, Gemeinschaften und Praktiken. Diese Inhalte bestimmen den Fokus der Arbeit. Clare hat vor Kurzem ein bedeutendes Forschungsprojekt abgeschlossen, welches den Titel „Why Stories Matter: The Political Grammar of Feminist Theory (Duke University Press, 2011) trägt.

Nana Adusei-Poku ist seit 2009 Doktorandin und Stipendiatin des DFG-geförderten Graduiertenkollegs „Geschlecht als Wissenskategorie“ der Humboldt Universität zu Berlin. Ihre Doktorarbeit mit dem Titel „Conditions of Existence“ geht der Idee eines visuellen *post-black* Imaginativen und Ästhetik durch die Analyse von Arbeiten zeitgenössischer Schwarzer Künstler/innen in der Diaspora nach.

Sie hat Afrikawissenschaften und Gender Studies an der Humboldt Universität studiert, gefolgt von *Media and Communications* am Goldsmiths College London. Als Gaststudentin hat sie an der Ghana University Legon, London School of Economics and Political Sciences und an der Columbia University in New York professionelle Erfahrungen sammeln können.

Ihre Forschungsinteressen liegen in den Bereichen Visual Cultures, Cultural Studies, Philosophie, Critical Race Theory and Gender Theory.

Kaspar Molzberger ist Diplom-Soziologe, er wurde 1983 in Neuwied am Rhein geboren. Sein Studium der Soziologie absolvierte er an den Universitäten Mainz, Lyon (Frankreich) und Frankfurt/Main. Er schloss es im Juni 2011 mit einer organisationssoziologischen Arbeit über den neoliberalen Think-Tank „Initiative Neue Soziale Marktwirtschaft“ (Titel: „Der orchestrierte Meinungswandel – Das institutionelle Projekt der ‚Initiative Neue Soziale Marktwirtschaft‘ unter neo-institutionalistischer Perspektive“) erfolgreich ab. Ein diesbezüglicher Artikel ist auf den Seiten des Think-Tank Directory erschienen (<http://www.thinktankdirectory.org/blog/2011/04/08/in-sm-der-orchestrierte-meinungswandel/>). Sein Forschungsinteresse gilt insbesondere organisations- und wirtschaftssoziologischen Fragestellungen im Hinblick auf aktuelle Paradoxien (finanz-)kapitalistischer Reproduktion, einer institutionentheoretischen Kapitalismusanalyse sowie den Gouvernementalitätsstudien. Derzeit bereitet er eine Promotion im Querschnitt der genannten Gebiete vor.

Impressum

Herausgeberin:

Bundeszentrale für politische Bildung / bpb

Adenauerallee 86, 53113 Bonn

info@bpb.de

www.bpb.de

Präsident:

Thomas Krüger

Redaktionsleitung:

Nana Adusei-Poku (V.i.S.d.P.)

Gesamtgestaltung:

Nana Adusei-Poku, Petra Grüne, Milena Mushak

Übersetzung:

Alle englischen Texte übersetzt von Kaspar Molzberger

Lektorat / Gestaltungsumsetzung:

Daniel Steils

Diese Veröffentlichung stellt keine Meinungsäußerung der Bundeszentrale für politische Bildung / bpb dar. Für die inhaltlichen Aussagen tragen die Autorinnen und Autoren die Verantwortung.

(C) Bonn: 2012.