



universität
wien

MASTERARBEIT MASTER'S THESIS

Titel der Masterarbeit/Title of Master's Thesis

Losing Control

Kontrollverlust als *reparativer* Weg von
Queer Rhetorical Agency

verfasst von/submitted by

Arno Plass, BA

angestrebter akademischer Grad/in partial fulfilment of the requirements for the degree of

Master of Arts, MA

Wien/Vienna 2016

Studienkennzahl lt. Studienblatt
degree programme code as it appears on the student
record sheet

A 066 808

Studienrichtung lt. Studienblatt
degree programme as it appears on the student
record sheet

Gender Studies

Betreut von/Supervisor

Univ.-Doz.ⁱⁿ Dr.ⁱⁿ Maria Mesner

Inhaltsverzeichnis

Prolog	5
Einleitung	8
Queer Rhetorics zur Orientierung	15
Programmatisches.....	15
<i>Queer Rhetorical Agency</i> im Textkorpus	19
* <i>queer</i> oder Gegen den Strich gebürstet	19
* <i>rhetorical</i> oder Das Bewegende der Sprache	21
* <i>agency</i> oder Das verändernde Tun	23
Logos oder Begriffsbildung als theoretische Grundlage	24
* <i>queer</i> oder Eine bestimmte Art und Weise	25
* <i>rhetorical</i> oder Die unhintergehbare Mehrdeutigkeit	27
Aristoteles	27
Friedrich Nietzsche	31
Kenneth Burke.....	33
* <i>agency</i> oder Die Wahrnehmung des Möglichen	39
Hannah Arendt - Perspektive aufs Handeln vor dem Hintergrund der Pluralität.....	40
Hans Joas - Die Kreativität des Handelns	43
*Situietheit.....	44
*Körperschema	47
*Primäre Sozialität	50
Spontaneität als Handlungsbegriff	51
* <i>Losing Control</i> als <i>Queer Rhetorical Agency</i>	54
Pathos oder Der <i>Paranoia</i> entkommen	62
* <i>Paranoia</i> im Verständnis von Eve K. Sedgwick.....	65
* <i>Paranoia</i> is anticipatory oder Was wäre wenn?	70
* <i>Paranoia</i> is reflexive and mimetic oder Bestätigung durch Nachahmung	71
* <i>Paranoia</i> is a strong theory oder Die Macht der Verallgemeinerung	72
* <i>Paranoia</i> is a theory of negative affects oder Die Suche nach Schmerz	74
* <i>Paranoia</i> places its faith in exposure oder Aufdeckung	76
Ethos oder <i>Reparation</i> als Haltung	77
Conclusio und Ausblick	90
Epilog	93
Literaturverzeichnis	95
*Textkorpus der Queer Rhetorics	95
*Literatur.....	96
*Internetquellen	98
Anhang	99
Abstracts	100
*deutsch.....	100
*english	100
Lebenslauf	101

Ich stelle mir einfach gerne eine Kritik vor, die nicht zu urteilen versuchen würde, sondern ein Werk, ein Buch, einen Satz, eine Idee zum Leben erwecken würde; [...] Sie würde nicht die Urteile, sondern die Lebenszeichen mehren. [...] Die Urteile fällende Kritik schläfert mich ein; ich hätte gerne eine Kritik in einem Funkenregen von Einfällen. Sie wäre nicht souverän, nicht rot gekleidet. Sie trüge den Blitz der möglichen Gewitter.

Foucault 1985 : 32

Prolog

Wären Souveränität und Freiheit wirklich dasselbe, so könnten Menschen tatsächlich nicht frei sein, weil Souveränität, nämlich unbedingte Autonomie und Herrschaft über sich selbst, der menschlichen Bedingtheit der Pluralität widerspricht. Arendt⁷2008 : 299

Wie ist Veränderung möglich? Diese Frage begleitet mich schon lange und kaum habe ich Antworten gefunden, stellt sie sich von Neuem. Sowohl mein persönlicher Weg als auch die Begleitung vieler Menschen in der Beratung und Rehabilitation haben mich traurigerweise lernen lassen, ein passendes Lösungsinstrument - ähnlich eines Schraubenziehers in der Werkzeugkiste -, das sich auf jede Herausforderung anwenden läßt, gibt es nicht. Da sind unsere individuellen Lebensvollzüge, das Miteinander und wir selbst als eigenständige Persönlichkeiten. Alle drei Aspekte verändern sich stetig. Und vieles bleibt beim Alten. Wer oder was soll sich denn nun verändern? Bin ich es selbst, sind es die anderen oder am besten *das System*?

Aktiv gestaltete gesellschaftliche Veränderung wird rasch mit Worten wie *Subversion* und *Widerstand* in Zusammenhang gebracht. Eine Kampfrhetorik findet Anwendung, ein Feind und seine Gesinnung müssen vernichtet werden. Aktivistisch, kämpferisch, subversiv und widerständig sind Attribute, die einem Menschen zugeschrieben werden, der*die verhärtete Traditionen aufbrechen will und sich gegen die Zähheit des gesellschaftlichen Veränderungswillens auflehnt, der*die gegen den Strom schwimmt. Aktivismus, Widerstand, subversives Verhalten sind durchaus Mittel, die Veränderung bewirken können. Die Erfahrung aber macht mich skeptisch. Viel zu oft erlebe ich persönlich und beruflich, dass Widerstand lediglich kräfteraubend ist, dass Aktivismus einen durchaus anspruchsvollen Versuch der Verständigung verhindert, dass im Kampf für eine Veränderung die gleichen einschränkenden Mittel Anwendung finden, gegen die mensch* sich auflehnt, und dass subversives Verhalten die herauszufordernde Position oft stärkt. Wie kann eine Auseinandersetzung aussehen, die das Miteinander in den Vordergrund stellt, anstatt das Eigene durchsetzen zu wollen? Wie kann Widerstand aussehen, sodass Veränderung stattfinden kann? Wie kann Subversion verstanden werden, die Bestehendes wirklich untergräbt? Wie kann ich für Veränderung eintreten, ohne *zu kämpfen* und ohne den Respekt zu verlieren?

Oft ist das, was nach Veränderung klingt, bloß Reaktion, so wie sich ein Segelboot wieder alleine aufrichtet, wenn der Wind nachlässt. Ich will mich keinesfalls gegen Widerstand und aktivistische Konfrontation aussprechen - denn oft wird damit erst erreicht, dass sich Foren der Verständigung, des Gesprächs oder des Verhandeln öffnen -, doch interessiert mich die Frage, wie kann mensch* gestaltend handeln? Wie kann beständig Ausgegrenztes inkludiert werden, damit jede*r im Rahmen des gesellschaftlich Möglichen frei leben kann, wenn frei sein nicht als radikale Autonomie gedacht wird? Und wie kann das von statten gehen, ohne von und aus der Position des*der Unterdrückten zu sprechen, einer Position, die per se etwas Ohnmächtiges suggeriert?

Persönlich drängen sich mir diese Fragen aufgrund meiner sexuellen Orientierung auf. Während ich diese Zeilen schreibe, überlege ich, ob ich mich an dieser Stelle überhaupt definieren soll. Denn mit einer Definition versehen werde ich mit dem, was mich als Menschen ausmacht, oft nicht mehr gesehen. In der gängigen Bezeichnung bin ich ein *schwuler Mann*. Sollte ich mich nicht anders bezeichnen? Ist das eine Position im heteronormativen Netz, die ich vielleicht gar nicht einnehmen will, weil sie mich in meinem Selbstverständnis eigentlich nicht abbildet? Ich bin auf Männer ausgerichtet. Derzeit. Vielleicht für den Rest des Lebens. Meine Selbstbezeichnung hängt vom Kontext ab. Sobald ich neue Menschen kennen lerne, gilt es abzuwägen, ob ich mich definieren soll (heterosexuell Orientierte tun es von ihrem Selbstverständnis her nicht); wann ist der geeignete Zeitpunkt dafür da - *sofort* könnte bestehende Vorurteile auf mich übertragen, ich würde immer durch eine gewisse, zusätzliche Folie wahrgenommen; *später* könnten aufgrund des möglichen Angstverlustes bestehende Vorurteile verschwinden. Ich denke immer wieder darüber nach, wie ich auf - so nehme ich an - interessierte, aber letztlich blöde Fragen reagiere (etwa, ob ich der *Mann* oder die *Frau* bin) und wie ich mich selbst verhalten soll, wenn ich mit etwas konfrontiert werde, worauf ich mich nicht eingestellt habe. Auf einer Tanzveranstaltung zum Beispiel, während derer trotz des Motivs des gemeinsamen Tanzens eine Dynamik von heteronormativ geprägter Balz aufkommt, ich mich demnach völlig fehl am Platz fühle, denn ich will tanzen und nicht die Projektionsfläche *Traumprinz* oder *Konkurrent* bieten. Gleichzeitig merke ich aber, dass durchaus wahrgenommen wird, dass etwas nicht stimmt - etwas an mir lässt sich dort nicht einordnen, irgendwie passe ich nicht auf dieses Balzparkett.

Meine Fragen beschränken sich aber nicht darauf, wie ich persönlich gut leben kann. Ich kann in meiner Arbeit, in der Begleitung und Beratung von Menschen, wie auch im privaten Umfeld immer wieder feststellen, dass Menschen an der herrschenden Heteronormativität leiden. Auf die Frage etwa, *warum* eine Aussage in ihrer heteronormativen Fassung getätigt wurde, höre ich dann meist als unreflektierte Begründung: "Weil es halt so ist!" Wir als Gesellschaft tragen etwas weiter, was unsere Lebensmöglichkeiten einschränkt, weil wir uns der Fantasie hingeben, wir folgten damit einer natürlichen Ordnung. Michael Warner schreibt sinngemäß, wir tragen mit dieser Ordnung etwas Barbarisches, Steinzeitliches weiter (vgl. Warner 2000 : 5). Wir bauen einen engen Rahmen, der unserer Vielfalt keinen Platz gibt und aus dem wir Menschen ausgrenzen wollen, die das Bild stören könnten. Der Machtaspekt des Themas ist mir klar, anstatt mich darauf zu fokussieren, wie gesellschaftliche Strukturen auf mich Macht ausüben, interessiert mich vielmehr, welche Macht dem Individuum zur Verfügung steht, wie jede*r in speziellen Situationen handeln - und eben nicht nur reagieren - kann, sodass ich Freiräume für meine Lebensvorstellungen haben kann und sich vielleicht dadurch etwas verändert, was einem weiteren Personenkreis zugutekommt.

Ich schulde vielen Menschen Dank für das Zustandekommen dieser Masterarbeit: Nikolaus, für die Liebe und Unterstützung auf vielen Ebenen - emotional, materiell, intellektuell; Carola, für ihren Mut - sie hat mich vor meinem Coming-Out nachhaltig durch ihre Offenheit beeindruckt, in einem Land, in dem Homosexualität per Gesetz zu jener Zeit verboten war; Rafael und Brigitte, für unsere spezielle Verbindung als alternative Familie und den daraus erwachsenen Rückhalt, der meine persönliche Entwicklung ermöglicht hat; meinen Eltern und meiner Schwester, ohne unsere gemeinsame Geschichte und Verbundenheit wäre ich ein anderer Mensch; Marlen, für die vielen wegweisenden Gespräche und Feedbacks; Vincent, für die Überprüfung auf Richtigkeit der Transkription im Anhang; und nicht zuletzt Univ.-Doz.ⁱⁿ Dr.ⁱⁿ Maria Mesner für ihre feinfühligste Art, diesen Arbeitsprozess zu begleiten.

Einleitung

Die geistigen Tätigkeiten, selbst unsichtbar und auf das Unsichtbare gerichtet, offenbaren sich nur in der Sprache. Ganz wie erscheinende Wesen in einer Welt der Erscheinungen den Drang haben, sich zu zeigen, so haben denkende Wesen, die immer noch zur Erscheinungswelt gehören, auch nachdem sie sich geistig von ihr zurückgezogen haben, einen Drang, zu sprechen und so zu offenbaren, was andernfalls überhaupt nicht in der erscheinenden Welt enthalten wäre. Doch während die Erscheinungshaftigkeit als solche Zuschauer erfordert und voraussetzt, verlangt das Denken mit seinem Sprechbedürfnis keine Zuhörer, setzt sie nicht notwendig voraus. Die Kommunikation mit unseren Mitmenschen verlangt nicht unbedingt die menschliche Sprache mit ihrer ungeheuer verwickelten Grammatik und Syntax. Die Sprache der Tiere - Laute, Zeichen, Gesten - wären mehr als genug, um allen unmittelbaren Bedürfnissen zu dienen, nicht nur denen der Selbst- und Arterhaltung, sondern auch, um die Stimmungen und Gefühle der Seele zu zeigen. Arendt³ 2006 : 103

Menschen sprechen. Menschen *tun* damit etwas. Auch wenn Arendts Behauptung, es wäre ausreichend, uns alleine mit Lauten, Zeichen und Gesten mitzuteilen, stimmen mag, hat die Menschheit eine Vielzahl von Sprachen hervorgebracht. Sprache - als verbales und non-verbales Mittel der Verständigung - ist symbolisch, sie ist Ausdruck von etwas, sie ist niemals unmittelbar und deshalb nicht exakt. Und trotz dieser Ungenauigkeit hat Sprache Macht. Sie kann Dinge benennen und zumindest scheinbar Bedeutungen fixieren. Sie kann Richtiges als falsch bezeichnen und vice versa. Sie kann Freude bereiten, sie kann verletzen. Was wird hier erfreut? Was wird hier verletzt? Und wie geht das vor sich, wenn offensichtlich keine Absicht, also eine bewusste Wortwahl der Abwertung, dahintersteckt?

Die Literatur der Gender und Queer Studies weist zahlreiche Texte auf, die von der heteronormativ geprägten Struktur unserer Gesellschaften sprechen. Diese Struktur ordnet nicht nur Hierarchien der Gesellschaft, sie wirkt in die Denkweisen der Menschen hinein, in die Perspektiven, die eingenommen werden können. Es ist davon auszugehen, dass ein heteronormativer Blick *selbstverständlich* ist. Er ist *normal*; so ist in gewisserweise vorgegeben, was gesagt und was verstanden werden kann. Über Selbstverständliches und Normales denken wir selten nach. Wir stellen das Selbstverständliche wenig in Frage, weil es klar erscheint, meist keine Probleme bereitet und wenn doch, sind es meist die Probleme, die *von anderen an einen herangetragen werden* oder deren Ursachen *anderswo* als in der Selbstverständlichkeit gesucht - und oft auch gefunden - werden. Vielleicht ist es deshalb ein derart langwieriger Prozess, dass diese Struktur sich zu einer solchen verändert, die den

vielen Forderungen nach *Pluralität* gerecht wird; dass also Raum für eine Vielfalt menschlicher Seinsweisen, einem gesellschaftlichen Miteinander unterschiedlicher Lebensformen geschaffen wird.

Diese Vielfalt gibt es schon, sie muss sich nicht erst entwickeln. Es gibt so viele Seinsweisen, wie es Menschen auf dieser Welt gibt. Die heteronormative Struktur allerdings verlangt von vielen, die Art ihres Lebens zu verdecken, teilweise gänzlich im Geheimen auszuleben. Im Besonderen - und für diese Arbeit als Motivation dienend - sind es sexuelle Liebes- bzw. Lebensformen, die in eine heteronormative Struktur nicht hineinzupassen scheinen. Immer wieder sind etwa Stimmen zu hören, die davon sprechen, dass die *Homo-Ehe* die Familie zerstöre. Wie das gehen soll, bleibt offen. Klar scheint für mich, dass eine solche institutionelle Verbindung gleichgeschlechtlicher Menschen für viele nach wie vor nicht denkbar ist. Sie scheint in deren selbstverständlichen Blick nicht hineinzupassen. Diese Arbeit will Lebens- und Liebesformen nicht labeln, ist doch die Diskussion um *schwul* und *lesbisch*, *queer*, *trans* viel zu aufgeladen und auch politisch motiviert. Nicht dass die Politik und in diesem Sinne *queere Identitäten* ohne Bedeutung wären, allerdings scheint mir die heteronormative Struktur weitaus grimmiger in ihrer Wirkweise, als dass sie *nur* diese Identitäten ausschliesse. Diese Struktur wirkt viel tiefer in unsere zwischenmenschlichen Lebensgestaltungen hinein. Wir können der gesellschaftlichen Entwicklung der letzten Jahrzehnte entnehmen, dass schwules und lesbisches Leben in vielen Bereichen kein Problem mehr ist - derart weitreichend, dass sich etwa die Wiener Stadtverwaltung gegen den im Gesetz zur Eingetragenen Partner*innenschaft verankerten, einfachen *formlosen* Verwaltungsakt stellt und Partner*innen eine Zeremonie anbietet, die der ehelichen Trauung gleichkommt. Umgekehrt stößt es gesellschaftlich auf wenig Verständnis, wenn eine Frau gerne lose Affären mit um viele Jahre jüngeren Männern pflegt. Oder - wie in aktueller Literatur häufig im Fokus - die Polyamorie, die *gewöhnliche* heteronormative Verbindungen vollkommen sprengt. Es gibt also viele Formen des Lebens und vor allem des Liebens, die in der von den vorherrschenden Strukturen gegebenden Weisen des Denkens und Wertens keinen Platz haben. Es passt nach wie vor nicht, wenn Menschen ihr Liebesbedürfnis jenseits der Hetero-Ehe frei leben.

In unserer alltäglichen Sprachgestaltung greifen wir auf Ausdrucksweisen zurück, die der vorherrschenden Struktur entsprechen. Zum einen denken wir oft nicht darüber nach, was wir sagen, es ist selbstverständlich etwas so und nicht anders zu sagen, etwa eine Frau nach Kindern zu fragen, einen Mann aber nicht. Zum anderen drücken wir etwas auf eine bestimmte Weise aus, weil wir wissen, dass wir nur so verstanden werden, immerhin ist Sprache Konvention, etwa wenn eine Einladung indirekt auch an eine*n potenzielle*n Partner*in gerichtet ist, weil nicht bekannt ist, ob jemand in einer Beziehung steht oder nicht. Ich stelle mir vor, wie ein Mensch mit polyamourösen Beziehungen eine solche Einladung annimmt und alle ihre*seine Partner*innen mitbringt.

Wie kann es nun so weit kommen, dass diese Konvention Platz macht für eine Vielfalt, die tatsächlich schon da ist? Veränderung ist oft etwas Zähes, etwas das auf langsame Weise vor sich geht. Auch wenn ich weiter oben davon gesprochen habe, schwules oder lesbisches Leben sei in vielen Bereichen kein Problem mehr, ist es in vielen Bereichen immer noch eines. In jenen Bereichen, in denen die Konventionen noch nicht aufgebrochen worden sind, ist ein offenes Leben nicht möglich. In jenen Bereichen, in denen das offene Leben eigentlich eine Anpassung an die heteronormative Struktur ist, geht es immer noch darum, etwas zu verdecken und im Geheimen zu halten.

Immer dort, wo etwas verdeckt wird, etwas geheim bleiben *muss*, sind situative Zusammenhänge besonders anfällig dafür, dass jemand verletzt wird. Ich kann jemandem weh tun - ohne es zu wollen - einfach, weil ich mit meiner Sprache eine Welt entwerfe, in der sie*er keinen Platz hat. Wie kann dieser Platz nun hergestellt werden? In aktivistischen Bewegungen, in der Politik ist hier oft von Widerstand die Rede. In diesen Zusammenhängen befürworte ich Widerständiges, denn auf diesen Terrains werden große Positionen eingenommen, die ein kräftiges und lautes Gegenüber benötigen. Die vorliegende Arbeit interessiert sich vielmehr für die Möglichkeiten des Individuums, was kann jemand in einer Situation tun, in der ein Platz - wenn auch ohne Absicht - verweigert wird. Wie kann jemand handeln, die*der einen gesellschaftlichen Ausschluss sichtbar machen will, ohne anklagend zu werden? Was kann jemand sagen, ohne einen Vorwurf zu artikulieren?

Dazu machen sich hauptsächlich in der US-amerikanischen Academia seit Jahren viele Theoretiker*innen Gedanken. Ohne eine eigene Disziplin oder Forschungsrichtung zu begründen, ordnen sich Texte unterschiedlicher thematischer Foki unter dem Begriff der *Queer Rhetorics* zusammen. Insbesondere entstehen die Texte in den Speech Departments der US-amerikanischen Universitäten, also jenen Abteilungen, die zu Sprache forschen. Die Forscher*innen haben unterschiedliche Positionen inne, deren fachliche Bezeichnungen etwa *Rhetoric & Composition*, *Composition & Communication*, *Language & Linguistics*, *HIV/AIDS & Sexual Health*, *Speech Communication*, *Literacy & Pedagogy* etc. lauten. Was sie eint, ist der Fokus auf Sprache und das Interesse an Veränderung. Unter *Queer Rhetorics* kann - anstatt dem Label Disziplin - vielleicht eine *Perspektive*, die Suche nach einer Vorgehensweise verstanden werden, die unterschiedliche Quellen des Wissens miteinander verknüpft und mögliche Wege skizzieren will, um Veränderung möglich zu machen, ohne Täter*innen-Opfer- bzw. Unterdrücker*in-Unterdrückte*r-Dichotomien zu benutzen. Vielmehr geht es darum, in durchaus kritischem Anspruch Horizonte zu öffnen, Selbstverständlichkeiten kritisch zu thematisieren, sprachliche Gewissheiten zu dekonstruieren, die es einem Individuum aber auch einer Gesellschaft ermöglichen, Platz zu finden. Im Zentrum der Analysen steht die Frage, wie von gesellschaftlichem Ausschluss betroffene Individuen in Situationen handeln können, sowohl um Spielräume für sich selbst zu erschaffen, als auch um gängige Vorstellungen zu verändern.

Die Frage nach der Beschaffenheit von *queer rhetorical agency* - also wie kann Handlungsmacht gefasst sein, die vor allem sprachlich funktioniert und dabei Ausgrenzung nachhaltig entgegenwirkt - ist jene, der diese Arbeit nachgeht. Zu diesem Zweck wurde eine Literaturrecherche angestrengt, die nach den Suchbegriffen *Queer Rhetorical Agency* bzw. *Queer Rhetorics* zu einem Textkorpus¹ geführt hat, das als Grundlage dieser Arbeit dient. Das Ziel der Recherche war es, Verständnishorizonte und Arbeitsweisen dieser Ansätze besser zu verstehen: Welche Fragen werden gestellt, wie gehen die Theoretiker*innen an ihre Forschungsfragen heran, welche Begriffsverständnisse liegen vor. Die Auswahl der im Korpus enthaltenen Texte wurde zum einen über ein Ausschlussverfahren getroffen; wenn zB *Queer Rhetorics* in einem kartografischen Projekt auf einer Weltkarte ausgewiesen wurden - die inhaltliche Fragestellung demnach eine ganz andere als meine war. Zum anderen stellte sich

¹ Der Vollständigkeit halber sind im Literaturverzeichnis in einem separaten Abschnitt alle gelesenen Texte ausgewiesen, die unter *Queer Rhetorics* firmieren. Nicht alle davon haben in dieser Arbeit explizite Verwendung gefunden, haben aber meine Gedanken weitergetragen.

nach einer gewissen Menge der Textlektüre eine Sättigung ein; die Ausgangsfragen - wie ist Veränderung möglich, wie kann in Situationen sprachlich gehandelt werden - wiederholten sich, die unterschiedlichen Untersuchungsbereiche der Theoretiker*innen brachten zu meiner Fragestellung keine weiteren, nützlichen Anhaltspunkte, da der Fokus der einzelnen Arbeiten situativ bzw. auf einen Themenaspekt eingestellt ist. Diese Schwerpunktsetzungen verwiesen vielmehr auf die Nützlichkeit der Vielfalt von individuellen Perspektiven, theoretischen Grundlagen und methodischen Vorgehensweisen. Gleichzeitig erfüllten die einzelnen Beiträge des Textkorpus, ein abgerundetes Bild davon zu bekommen, wie in den Queer Rhetorics gearbeitet wird, welche Perspektiven auf Problemstellungen eingenommen werden und welches Erkenntnisinteresse die Theoretiker*innen motiviert. Die Überschneidung der einzelnen Texte liegt dort, wo anstatt endgültiger Antworten Möglichkeiten aufgezeigt werden, die Methode haben, um nachhaltig Veränderung zu bewirken. Vor diesem Hintergrund stelle ich zwei Thesen zur Diskussion:

1. *Queer rhetorical agency* ist der Mut zum Kontrollverlust. Diffizile Situationen, zB solche, in denen Ausgrenzung passiert, bewirken, dass wir all unsere Antennen für Gefahren aktivieren. Dadurch mobilisieren wir vor allem unser Verhaltensrepertoire. Verhalten definiere ich hier als das, was sich individuell unter gewohnten Denkschemata, körperlichen Bewegungen, sprachlichen Äußerungen im Laufe des jeweiligen Lebens als Gewohnheit sedimentiert hat. Ich verstehe diese Gewohnheiten als Kontrollmechanismen, die durchaus auch positive Wirkung haben, in einer schwierigen Situation allerdings wenig Spielräume erzeugen, sondern eher ein Reiz-Reaktions-Schema bedienen. Kontrollverlust zielt hier nicht darauf ab, Hemmungslosigkeit heraufzubeschwören, sondern diese Verhaltensweisen aufzugeben, damit Handeln möglich wird. Der Gedankengang dieser These baut auf mehreren Schritten auf. Ich beginne damit, Verständnisweisen der im Ausdruck *queer rhetorical agency* verwendeten Begriffe im begutachteten Textkorpus darzulegen. Dieser Abschnitt soll die*den Leser*in unterstützen, sich zu orientieren. Im folgenden Kapitel *Logos* entwickle ich eine Arbeitsdefinition: *Queer* bezeichnet eine gewisse Art und Weise des Handelns, die sich situativ konstituiert vor dem Hintergrund, Verständnisgewohnheiten auszusetzen und/oder ungewöhnliche Handlungsvollzüge zu wählen. *Rhetorical* entwirft ein Bild der immanenten Mehrdeutigkeit von Sprache. Diese Darstellung umfasst aufgrund des explizit *rhetorischen* Bezugs des Textkorpus und des Arbeitsbegriffs einen Bogen der

Rhetorik als Wissenschaft von Aristoteles über Friedrich Nietzsche zu Kenneth Burke, dessen mehrdeutiges Sprachhandeln als Grundlage des rhetorischen Elements des Arbeitsbegriffs dient. *Agency* entwickle ich entlang von Hannah Arendt als Ausgangspunkt dessen, was unter Handeln überhaupt verstanden werden kann. Arendts Handlungsbegriff basiert auf dem Mensch-Sein und dem Akt, genau das herzuzeigen, anstatt entlang geplanter Zweck-Mittel-Kategorien ein klar definiertes Ziel zu erreichen. Handlungstheorien jedoch zeichnen sich gerne durch den Versuch der strategischen Anlage aus. Mit Hans Joas versuche ich zu zeigen, dass Handeln immer situativ, leiblich und sozial eingebettet ist. Situationen ermöglichen vieles, genauso wie sie vieles beschränken. Unser Körper, als Teil des leiblichen Seins ist immer mit eingebunden. Und wir reagieren (dh wir verstehen und machen etwas) aufgrund dessen, was wir jeweils sozial erlernt haben. Situationen wiederholen sich nicht, sie sind immer etwas Neues. Der Körper verfügt über eine Vielzahl an Spielräumen². Unsere soziale Verortung spielt dabei eine Rolle, welche Vorverständnisse wir in Situationen haben, aber auch welche Möglichkeiten sich im Kontext einer Situation ergeben. Eine neue Art des Agierens kann nun passieren, wenn der Fokus der*des Handelnden dazu führt, die Kontrolle aufgeben zu können und auf sich selbst gerichtet zu bleiben. Handlung als Kontrollverlust versteht sich als etwas, das Spontaneität und damit neue Möglichkeiten zulässt.

2. Spontaneität und die Möglichkeit des Kontrollverlusts sind nicht etwas, worüber wir so einfach verfügen, besonders nicht, wenn wir uns in einer Situation befinden, die uns bedroht. Deshalb scheint es mir notwendig, für eine *queer rhetorical agency* über eine spezielle Haltung nachzudenken, die ich mit Eve Kosofsky Sedgwick als eine *reparative*³ Haltung bezeichne. Um diese je individuelle Einstellung verständlich zu machen, zeichne ich im Kapitel *Pathos* Sedgwicks Argumentation zu *paranoiden* Lesarten nach. Ich halte mich auch aus methodologischen Gründen an diese Darstellung, denn es erscheint mir aus meiner praxisbezogenen Fragestellung heraus sinnvoll, Sedgwick in ihrem Denken zu folgen, das Theorie und Praxis miteinander verknüpft bzw. deren reziproke Beeinflussung aufzeigt. Im

² Um hier dem Vorwurf des Able-ism zu entgehen: Die Spielräume des Körpers beziehen sich nicht auf die motorischen Fähigkeiten. Vielmehr zeigt der Körper durch die Art und Weise, wie er in einer Situation ist, Perspektiven, gibt Information - das gilt für Menschen mit und ohne körperliche Beeinträchtigung. Als Beispiel dafür mag dienen: eine Verletzung aufgrund einer Diskriminierung - egal ob diese willentlich oder unreflektiert passiert - tut weh. Jede*r, der*dem eine solche Verletzung widerfährt, kann diese spüren. Verletzungen spielen nicht nur gedanklich eine Rolle, sondern wirken sich körperlich aus, weil wir leibliche Wesen (Definition dazu im Kapitel zu Hans Joas) sind.

³ In dieser Arbeit sind die Wörter *Paranoia* und *Reparation* bzw. deren Versionen als Adjektive *kursiv* geschrieben, wenn sie im Sinne Eve K. Sedgwicks als Haltungen oder Einstellungen auf die Welt hin verwendet werden. Die Kursivschrift soll verdeutlichen, dass hier von einer pathologischen Diagnosestellung abzusehen ist. Sind die Wörter nicht kursiv gesetzt, befinden sie sich in einem Zitat, das ich nicht verändern will oder sie stehen im Kontext von zB Freud, der sehr wohl an einer pathologischen Perspektive interessiert war.

darauf folgenden Kapitel *Ethos* versuche ich die Möglichkeiten einer *reparativen* Haltung aufzuzeigen. Der Gedankengang wird zeigen, dass *nur* die eine Haltung nicht möglich sein wird, dass eine *reparative* Einstellung aber jene Position ist, aus der heraus Möglichkeiten eröffnet werden, die jenseits der Dichotomie von Unterdrückte*r und Unterdrücker*in stehen, jenseits nicht im Sinne von außerhalb, sondern im Sinne dessen, einen Schritt weitergegangen zu sein.

Die Darstellung entlang der Kapitelbenennung von *Logos*, *Pathos*, *Ethos* wird als Bezugnahme zur rhetorischen Komponente dieser Arbeit dienen. Schließlich geht es dieser Arbeit um rhetorische Handlungsmacht. Die Kapitelbegriffe haben bei Aristoteles für die Redekunst Bedeutung, ebenso sind sie zentrale Kategorien der Kritik der Queer Rhetorics an traditionellen Betrachtungen der rhetorischen Wissenschaften (siehe dazu Programmatisches). Ich greife diese Begriffe auf, weil ich *Logos* als etwas Leibliches verstehe. Denken vollzieht sich nur *mit* unserem Körper, wenn wir Bezüge zu unserer individuellen Lebensrealität herstellen wollen. Ohne konkrete, die Körperlichkeit berücksichtigende Lebensbezüge befinde ich mich im Reich der Fantasie, in der ich mir vieles ausdenken kann. *Pathos* verstehe ich als Ausdruck dessen, worin ich mich befinde. Jede Situation, sei sie positiv oder negativ bewertet, macht Eindruck auf mich, ich bin von der Situation affiziert und in einem Zustand eines Affekts. Unter *Ethos* verstehe ich meine Haltung zur Welt und zum Gegenüber. Sie beeinflusst die Wahrnehmung derselben. Ich will *Ethos* aber auch mit Ethik in Verbindung bringen, ist doch ein Grundmotiv dieser Arbeit Veränderung. Pluralität kann meines Erachtens nur dann eine Lebensrealität werden, wenn zwischenmenschliche Situationen von Respekt getragen werden. Eine*r muss damit anfangen. *Logos*, *Pathos* und *Ethos* sind demnach Perspektiven auf die gleiche Situation. Was und wie kann ich denken? Was kann ich fühlen? Wie und was kann ich tun? Fragen, die sich in jeder Situation von Neuem stellen.

Queer Rhetorics zur Orientierung

What is reachable is determined precisely by orientations that we have already taken. Some objects don't even become objects of perception, as the body does not move toward them: they are "beyond the horizon" of the body, and thus out of reach. The surface of bodies are shaped by what is reachable. Indeed, the history of bodies can be rewritten as the history of the reachable. Orientations are about the direction we take that puts some things and not others in our reach. Ahmed 2006 : 55f

Ahmed beschreibt in ihrem Zitat, dass Orientierung *Ausrichtung auf etwas* bedeutet. Dinge werden dadurch greifbar, andere wiederum nicht. Dieser Abschnitt soll die Möglichkeit bieten, sich in den Queer Rhetorics zu orientieren. Er soll Auskunft darüber geben, was in diesem methodischen Ansatz greifbar gemacht wird. Die Queer Rhetorics sind ausgezeichnet durch ein heterogenes Begriffsverständnis. In den meisten Texten findet sich keine explizite Definition der für diese Arbeit relevanten Begriffe - also *queer*, *rhetorical* und *agency* -, aus den jeweiligen Kontexten heraus kann die*der Leser*in verstehen, was gemeint ist. Nichtsdestotrotz weisen die Begriffsinhalte in so viele Richtungen und öffnen ebenso viele Horizonte, dass eine Kategorisierung der unterschiedlichen Verständnisse orientierend und richtungsweisend sein kann.

Als Verständnisfolie für diesen Abschnitt kann Aristoteles Forderung nach der Wiedererkennbarkeit des Ethos der*des Redners*in⁴ dienen (vgl. Aristoteles 2007 : 193): Damit ist gemeint, jede Rede soll durch die Haltung der*des Redners*in ihre Absichten transportieren. Die Intention der Queer Rhetorics ist das Aufbrechen von Bedeutungen, um die Vielfalt vor die Vereinheitlichung zu stellen. Meine Absicht ist es, in kurzen Zügen zu schildern, was in den untersuchten Texten vorzufinden ist. Der Zweck dieser Abildung ist es, meinen weiteren Ausführungen einen Hintergrund zu geben.

Programmatisches

Im Online-Magazin *enculturation - a journal of rhetoric, writing, and culture* findet sich eine Art Programmschrift der Queer Rhetorics (Alexander; et al. /Home.html). Diese stellt den Versuch vor, ein *queer archive* zusammenzustellen und zugänglich zu machen.

⁴ Obwohl im aristotelischen Verständnis nur von männlichen Oratoren die Rede ist, werde ich auch in Bezug zu seinen Textstellen die Vielfältigkeit mit * abbilden.

Wissensarchive des Heteronormativen gibt es seit Jahrtausenden - etwa in den zahlreichen Bibliotheken der Welt. Was *queeres* Leben anbelangt, so sind ungleich weniger Zeugnisse zugänglich. Jonathan Alexander und Jacqueline Rhodes - beide sind Philolog*innen mit Spezialisierung auf Rhetoric & Composition - definieren den Ansatz der Queer Rhetorics als "a constellation of discursive practices that emerge at different times for different groups in order to articulate resistance to regimes of sexualized normalization" (Alexander; et al. /queerrhet.html). Die Autor*innen verorten den Ansatz als Kritik am Patriarchat und der kapitalistischen Hegemonie, im Fokus aber steht die sexuelle Normalisierung. Unter diesem Begriff wird nicht Assimilierung verstanden, vielmehr ist das Ziel der Queer Rhetorics, die Bedeutungen von Normalität aufzubrechen. Das soll bedeuten, dass zB schwule und lesbische Liebesformen - um in einer Gesellschaft als *normal* anerkannt zu werden - nicht zwangsläufig einem heteronormativen Konzept angepasst werden sollen. Dann wäre von Homonormativität zu sprechen, also einer der hegemonialen Heteronorm folgenden Entsprechung von homosexuellen Lebens- und Liebesformen. Vielmehr geht es darum, Bedingungen zu schaffen, sodass unterschiedlichste Liebesformen in ihren Eigenarten *normal* sein können. Normalität soll ein Begriff der Vielfältigkeit und nicht ein Begriff des statistischen oder demografischen Mittelwerts sein bzw. eine moralische Vorstellung einer gesellschaftlich mächtigen Gruppe transportieren. Zum einen werden in den Queer Rhetorics Aspekte in den Vordergrund gestellt, die mittels diskursiver Kontrolle Identitäten formieren, also Aspekte oder (Wert)Vorstellung, über die gesellschaftlich Macht ausgeübt wird. Zum anderen geht es um das Erschaffen zB möglicher Identifikationen, die der diskursiven Kontrolle verändernd entgegenwirken.

Diskurse - verstanden als "a set of textual, visual, and auditory tools through which bodies and psyches are shaped and cast in particular identity formations and through which such bodies and psyches might potentially be recast and reformed" (Alexander; et al. /intro.html) - rücken deshalb ins Zentrum, weil ihre *Überzeugungskraft* (und in diesem Sinne rhetorische Relevanz) direkten Einfluss auf aktuelle Individuen hat. Diskurse (die hier und in Folge nach obiger Definition verstanden werden) bedingen komplexe Gefühlszusammenhänge, die nicht auf rationaler Ebene - sozusagen als Gedankenexperimente - stattfinden, sondern sie beeinflussen lebendige Körper, insbesondere auf ausgrenzende Weise, wenn diese einer hegemonialen *Form* nicht entsprechen. Für Aristoteles ist eine überzeugende, also gute

Rede geprägt von der Ausgewogenheit im transportierten Ethos, spürbarem Pathos und klarem Logos (vgl. Aristoteles 2007 : 165). Die Queer Rhetorics orientieren sich an dieser inhaltlichen Forderung, allerdings weniger aus stilistischen Gründen, sondern um diese Annahmen zu kritisieren und sich inhaltlich zu distanzieren, denn diese Annahmen repräsentieren die patriarchalen Argumentationsweisen und seien heteronormativ konnotiert (vgl. Alexander; et al. /intro.html). In den rhetorischen Traditionen werde der Logos, in dem es inhaltlich um eine überzeugende und exakte Beweisführung geht, nicht befragt, um wessen Rationalität es sich handle, wie es überhaupt zu einer Prämissenbildung kommt, welche Art von Rationalitäten aus dieser Konzeption entstehen - etwa das Geheimnis oder das, was mit der Festsetzung von Wissen ins Nicht-Wissen verbannt wird (vgl. Sedgwick 2008 : 4f). Pathos - worin es in klassischem Sinne um die Erzeugung von Gefühlszuständen im Publikum aus Gründen der Überzeugbarkeit geht - bringe ins Sichtbare, was bisher verdeckt war. Es geht demnach viel weniger um die Erzeugung von Gefühlszuständen, sondern um das Hervorstreichen jener emotionalen Zustände, in denen sich Menschen in rhetorischen Zusammenhängen und unter Einflüssen diskursiver Macht befinden. Und Ethos - klassischerweise verstanden als die sichtbare Haltung der*des Redners*in, die sozusagen Überzeugungskraft habe - ist gedacht als eine Haltung, die sich konsequent binärer Logiken verweigert. Das bedeutet, ein Ziel ist das Herausstreichen der Vielfältigkeit von Situationen, dass etwas nicht nur gut *oder* schlecht, schwarz *oder* weiss sein kann, sondern *immer vieles ist*, worüber eine Gesellschaft sprechen sollte. So bleiben diese Kategorien als rhetorische Größen bestehen, immerhin bilden sie konzeptionell sinnvolle Ansatzpunkte für das Projekt der Queer Rhetorics. Das Ziel ist, den Bereich von Öffentlichkeit(en) zu verändern, und zwar weder über Widerstand oder Assimilierung, sondern darüber, Norm(ierungen) anders zu leben und zu denken.

Als Methode der rhetorischen Praxis wird dabei die *disidentification* ausgewiesen. Darunter wird in Bezugnahme auf Judith Butler "a misrecognition, a simultaneous seeing and failure to see desirable identifications" (Alexander; et al. /disid.html) verstanden. Es soll dadurch möglich sein, so ein Zitat von Literaturwissenschaftler José Esteban Muñoz, eingeschriebene Bedeutung *wieder zu verwerten*, dh sie bewußt in einen anderen Kontext zu stellen und auf diese Weise neu zu denken. Auf einer Unterseite der Programmschrift ist als Beispiel dazu ein altes Video zu sehen, das ursprünglich als Werbefilm für die Rekrutierung von Soldaten

für die US-Armee gedacht war (Alexander; et al. /disid.html). Der kurze Film zeigt junge, durchtrainierte Männer bei sportlichen Übungen, bei der Vermessung ihrer Körper und unter der Dusche. Sätze, wie "You've got to be able to take it, your body's gotta be able to take it", die in Wiederholungsschleifen an bestimmte Stellen über die Bilderfolge gelegt wurden, suggerieren zumindest einen erotischen Blick, wenn nicht sogar den Aufruf zu sexuellen Handlungen. Am Ende des Films legt die*der Autor*in noch den Schriftzug "Subliminal Seduction??" über die Bilder. So kann die eindeutig angelegte Botschaft des ursprünglichen Videos aufgebrochen und vieldeutig verstanden werden. (Der ganze Text und Link zum Video sind im Anhang zu finden.)

Disidentification funktioniert also sowohl über die Aneignung stereotyper Bilder, Utensilien etc. als auch in deren parodistischer Verwendung, etwa durch erotische Fetischisierung. Dieses Vorgehen wird auch innerhalb der Community genützt, wenn sich beispielsweise LGBTIQ*-People of Color gegen weiße Regimes stellen. So ist *disidentification* - nach Muñoz - ein hermeneutischer Prozess der Produktion und eine Weise der Performance, die vielfach zu interpretierende Texte erzeugt (vgl. Alexander; et al. /disid2.html). Rhetorisch an diesem Verständnis ist, dass diese - wie auch andere - Methoden öffentlich zirkulierende Bilder aufgreifen, kritisieren und in ihren vielfältigen Bedeutungsmöglichkeiten zugänglich machen.

Als weitere Methode der rhetorischen Praxis zielt *Queering* darauf ab, das Verständnis von Normalität auszuhöhlen. Ausgeschlossene Andere erhalten auf diese Weise eine Stimme. Im Besonderen greift die Programmschrift hier den Begriff *poetic* im Verständnis von Michael Warner auf (vgl. Alexander; et al. /querrhet.html). Darunter ist zu verstehen, dass sich Öffentlichkeiten *künstlich*, im Sinne eines kollektiven Vorgangs, herstellen. Es gibt also keine Einzelperson oder spezielle Gruppe, die festsetzt, was öffentlich ist und was nicht. Zum einen setzen sich in öffentlichen Diskursen gewisse sprachliche Praktiken durch (und andere nicht) - etwa eine Sprachgestaltung, die privat oder im Berufsleben Anwendung findet oder die bestimmt, was *political correctness* ist - bzw. erlauben diese Diskurse spezielle Perspektiven auf die Welt. Zum anderen ist es nicht *die Öffentlichkeit*, die etwas herstellt, sondern die Vielzahl an einzelnen Personen, die sich in einem öffentlichen Diskurs beteiligen, diesen prägen (vgl. Warner ⁴2014 : 114f). Je vielfältiger also die Partizipierenden, desto weniger eindimensional *kann* ein Thema öffentlich verhandelt werden.

Wie diese Praktiken tatsächlich durchzuführen sind, wird weder ausgewiesen noch vorgegeben, *Queering* und *Disidentification* selbst seien offen und vielfältig in ihren Möglichkeiten und gestalten sich aus der jeweils individuellen Perspektive: "We move not by reason alone, and sometimes we must fly in its face. We reach the limit of rational discourse, and ask nonetheless to be taken seriously, to be acknowledged as part of an expansive public sphere of bodies and desires in motion." (Alexander; et al. /confutatio.html)

Queer Rhetorical Agency im Textkorpus

Was verstehen nun die Theoretiker*innen des Textkorpus unter diesem Begriff der *queer rhetorical agency*? Die Queer Rhetorics definieren sich hier nicht, denn inhaltlich geht es - wie oben erwähnt - um ein Öffnen von Bedeutungen und nicht um eine Eingrenzung. Eine Orientierung kann aber nur eingrenzend passieren, sie unterscheidet das Da vom Dort, sie fasst, was jedenfalls und was nicht verstanden sein soll. Nichtsdestotrotz scheint es hier Selbstverständnisse zu geben, die von den Autor*innen nicht ausgeführt werden. Tatsächlich werden wir bemerken können, dass die einzelnen Begriffe - also *queer*, *rhetorical* und *agency* - ineinandergreifen, auch wenn sie isoliert voneinander unterschiedliche Themenkomplexe ansprechen. Die vielfältigen Verwendungen innerhalb der einzelnen Texte verweisen auf Konnotationen, die verschiedene Richtungen des Denkens und Handelns anregen können. Die Autor*innen aber schreiben entlang einer Linie, in deren Verlauf heteronormatives Denken aufgebrochen werden soll. Die folgenden drei Abschnitte beabsichtigen eine überblicksmäßige Darstellung der Begriffsverständnisse, die sich überlappen, sich teilweise gegenläufig zueinander verhalten, das eine mit dem anderen ausdrücken. Dementsprechend stehen auch einzelne Bedeutungsinhalte in keinem systematischen Bezug zu anderen hier gelisteten.

**queer* oder Gegen den Strich gebürstet

... und ich lebe in ständiger Furcht, nicht mißverstanden zu werden.
Oscar Wilde 1999 : 103

Die Schnittmenge der unterschiedlichen Bedeutungen des Begriffs *queer* lässt sich umschreiben mit der schlagwortartigen Wendung *Brechen mit der Norm* (u.a. vgl. Waite

2013 : 69). Diese Möglichkeit, mit einer Norm zu brechen, versteht sich im Textkorpus vor allem darüber, geschlechtliche Identitäten aufzulösen und/oder zu benennen, Eigenschaften der Unsicherheit hervorzukehren und diese stark zu machen oder selbstverständliches Denken zu hinterfragen.

Am ehesten legen die Texte ein alltagssprachliches Verständnis des Begriffs im Rahmen geschlechtlicher Identitäten nahe. Diese sind in den Texten zum einen sehr offen gehalten, wenn jegliche Abweichung von einer stereotypen heterosexuellen Identität gemeint ist (vgl. Marshall 2014 : 348). Zum anderen rangiert der Begriff als Synonym für *schwul* und *lesbisch* (vgl. Campbell 2012 : 205), für den Sammelbegriff *LGBT* - ohne den Zusatz von *IQ** - (vgl. Wallace; Alexander 2009 : 794 und 806) oder wird gar stark eingegrenzt für schwule Homosexualität gesetzt (vgl. Martínez-Expósito 2013). Allerdings dient *queer* auch als Begriff, der sich von homonormativen Identitäten abwendet. Schwule Männer, lesbische Frauen sind in vielen Gesellschaften derart etabliert, dass von einer Homonorm zu sprechen ist, die parallel zur Heteronorm verläuft und mit dieser eng verwoben ist. Diese Normierung verläuft einerseits innerhalb der Gesamtgesellschaft - sich etwa kristallisierend in der Frage, welche*r Homosexuelle gesellschaftsfähig ist - und andererseits innerhalb der Community, die trotz der Berufung auf den Regenbogen Stereotype vorgibt. Diesen Communities von Lesben und Schwulen wird anbietendes, assimilatorisches Verhalten vorgeworfen (vgl. Namaste 1999 : 213 und 221; vgl. Campbell 2012 :205). Die Programmschrift möchte hingegen Identitäten in ihrer Fluidität sehen, denn die Norm ist eine sich verändernde, dh *queer* durchläuft notgedrungen einen Bedeutungswandel.

Queer kann aber durchaus auch ein Attribut bezeichnen: Erin Rand, die einen Lehrstuhl für Rhetoric and Communications innehat, etwa stellt die Anforderung an eine kritische, *queere* Rhetorik, unvorhersehbar neu zu sein. Sie soll eine Bewegung sein, "[which is] not forward, exactly, and certainly not straight ahead on a clear route, but movement into a place and time that is unfamiliar and unforeseeable. It disrupts easy delineations of theory, criticism, and the archive, and while it may build upon rhetorical traditions, it is disloyal to the preservation of the rhetorical canon." (Rand 2013 : 536) Ein anderes Verständnis zeigt Stacy Waite, die ebenfalls im Bereich Rhetoric and Composition lehrt, in einem (selbst-)reflexiven Artikel, der sich Judith Halberstams Fehlerhaftigkeit widmet und der Frage nachgeht, wie wir

unter den Bedingungen, in denen wir arbeiten, immer wieder das unterstützen, was wir eigentlich verändern wollen. *Queer* bezeichnet hier also die kritische Auseinandersetzung damit, dass Systeme ihre eigene Dynamik haben, und fragt danach, wie wir letztlich fehlerhaft, dh auch systemverändernd handeln können (vgl. Waite 2013 : 72). Ebenso bricht *queerness* mit charakterlichen Zuschreibungen - *Schwule sind ... , Lesben sind ...* -, etwa dem Humoristischen, der Extrovertiertheit und dem Subversiven als Zuschreibungen an und durch die Community (vgl. Waite 2013 : 70), um persönlichen Eigenschaften einen Raum zu geben, mit denen tatsächlich etwas verändert werden kann.

Weitere Verwendung findet *queer* im Zusammenhang mit dem kritischen Hinterfragen von Selbstverständlichkeiten und gesellschaftlichen Institutionen. Tara Pauliny - Assistant Professor für Rhetoric and Composition an der Ohio State University - reflektiert die Arbeit der US-amerikanischen Performance-Künstler*in Christie Whisman, die in einer ihrer Darbietungen die traditionelle Familie als Hort der sich ständig fortsetzenden Gewalt inszeniert (vgl. Pauliny 2013 : 184). David Wallace - Professor für Rhetoric & Composition an der California State University - und Jonathan Alexander setzen sich damit auseinander, wie selbstverständliche Binaritäten (etwa heterosexuell/homosexuell) im Denken von Studierenden so aufgebrochen werden können, damit diese nicht reifiziert werden (vgl. Wallace; Alexander 2009 : 793).

Schließlich wird *queer* auch als ein Handlung ausdrückendes Verbum verwendet, wenn es etwa darum geht, etwas zu verfremden (vgl. Martínez-Expósito 2013) oder jemandem auf gewisse Art und Weise Bildung zukommen zu lassen (vgl. Pauliny 2013 : 188). Bildung versteht sich hier als ein Sehen-lernen, ein Einnehmen-lernen neuer Perspektiven.

**rhetorical* oder Das Bewegende der Sprache

Wer hat schon einmal von einem Historiker vereidigte Zeugen verlangt?
Seneca 1981 : 5

Im weitesten Sinne kann *rhetorical* als die Kommunikation betreffend verstanden werden. Dabei geht es vorrangig um den sprachlichen Ausdruck durch die Verwendung von Wörtern, eine Äußerung kann aber sowohl gesprochen, geschrieben oder gedacht sein (vgl. Wallace; Alexander 2009 : 794 und 804). In rhetorischem Sinne kann eine (jede) Äußerung auch als

Entscheidungslegitimation in einer grundsätzlich kontingenten Wirklichkeit verstanden werden (vgl. Campbell 2012 : 220). Das soll bedeuten, dass eine Äußerung nicht zwangsläufig dazu dient, jemand anderen zu überzeugen, sondern für eine Person selbst als Rechtfertigung oder als Maßnahme der Selbstüberzeugung dient. So werden die vielfachen Interpretationsmöglichkeiten einer Situation auf eine reduziert, die in Folge als Argumentationsbasis dienen kann.

Im Allgemeinverständnis von Rhetorik ist oft von *Kairos* die Rede, also dem günstigsten Moment, den es abzuwarten oder herzustellen gilt, um eine überzeugende Aussage tätigen zu können. Ein solcher Moment ist für die Queer Rhetorics wenig bedeutend; vielmehr interessiert das Zirkulieren, das Fortdauern von Meinungen (vgl. Green 2002 : 437). Rhetorik ist somit begrifflich an Diskurse gebunden. Hier sind im Besonderen die Verwendung von Sprache interessant und wie Diskurse bzw. deren Zusammenhänge von Einzelnen benützt werden (vgl. Wallace; Alexander 2009 : 795). Zum einen kann das zu einer Methodik von Textanalysen hinsichtlich der textimmanenten Überzeugungen führen (vgl. Peele; et al. 2003), zum anderen werden Rahmenkonzepte und deren Begriffe isoliert und kritisiert: Peter Odell Campbell, Assistant Professor für Composition, Literacy and Pedagogy, veranschaulicht in einem Text, wie die US-amerikanische Verfassung ein Verständnis von Freiheit postuliert, das innerhalb des Textes zwar logische Zusammenhänge und stringente Schlussfolgerungen erlaubt, aber gleichzeitig von unreflektierten Grundannahmen ausgeht, dementsprechend ein unrealistisches Freiheitskonzept verfolgt; rechtliche Entscheidungen "that at one time and place seemed to be expressions of liberty and freedom are in fact often oppressive" (Campbell 2012 : 215).

In der aristotelischen Konzeption der Rhetorik spielt die Körperlichkeit eine zentrale Rolle, denn im Publikum sollen über Affekte, die den Körper erfassen, Überzeugungen bewirkt werden. Auch im Textkorpus wird ein Zusammenhang mit Affekten hergestellt, der allerdings nicht nur auf das Publikum hin ausgerichtet ist, sondern die Gefühlslage der*des Redners*in in den Fokus nimmt (vgl. Rand 2008 : 297 oder vgl. Martínez-Expósito 2013). Ebenso kann der Körper prinzipiell als rhetorischer Faktor gelten, da jede Bewegung, jede Art der Teilnahme, jede Äußerung und ähnliches eine Form der Sprache und damit der Rhetorik

darstellen bzw. eine wie auch immer gestaltete Äußerung ohne den Körper nicht zu denken ist (vgl. Pauliny 2013 : 179f).

**agency* oder Das verändernde Tun

Dies mag auch daher sichtbar werden, daß jede Lust der Tätigkeit, die sie vollendet, verwandt ist. Die Tätigkeit wird durch die ihr eigentümliche Lust gemehrt. Wer mit Lust arbeitet, wird jedes Einzelne besser beurteilen und genauer erfassen können. Aristoteles⁷ 2006 : 340

Agency ist in den Texten hauptsächlich in das Verständnis von *rhetorical* eingebettet und wird nicht eigens definiert; als kleinster gemeinsamer Nenner der Bedeutungen von *agency* kann Sprache als Form von körperlicher Äußerung und demnach als ein Sprachhandeln angenommen werden. Zentral ist aber, dass *agency* in allen Zusammenhängen jenseits der individuellen Autor*innenschaft angesiedelt ist. Damit ist gemeint, dass nicht das Individuum *die* geniale Idee hat, einen Plan entwirft und diesen umsetzt, sondern dass Handlung(smacht) im Wechselspiel zwischen Individuen und den Diskursen, aus den jeweiligen situativen Konstellationen heraus entsteht (vgl. Wallace; Alexander 2009 : 798).

Die weiteren Verständnismöglichkeiten von *agency* weisen in sehr unterschiedliche Richtungen. Im Sinne einer körperlichen Handlungsfähigkeit spricht etwa Literaturwissenschaftler Alfredo Martínez-Expósito davon, einen Habitus zu entwickeln, der mit bisher bekannten Formen bricht (vgl. Martínez-Expósito 2013). Stacey Waite setzt selbstreflexiv an und will eigene Skripte - also Denk-, Wahrnehmungs- und Handlungsmuster - aufdecken und somit eine Veränderung bewirken (vgl. Waite 2013 : 72). Die Handlungsfähigkeit besteht auch darin, sich Spielräume zu verschaffen, indem mensch* heteronormative Aussagen und Handlungen Anderer herausfordert (vgl. Wallace; Alexander 2009 : 803). Und im Verständnis von Performanz etwa - also wenn ein Drag-King einen weißen Mann performiert, anstatt als solcher durchzugehen - liegt die Möglichkeit, neue Bedeutungsinhalte zu finden (vgl. Pauliny 2013 : 183).

Wenn es im Besonderen um sprachliche Bedeutungswandel geht, werden *copresence* und *disidentification* als Handlungsoptionen ins Spiel gebracht. Dabei geht es darum, sich und/oder minorisierte Gruppen in Diskurse hinein zu reklamieren und dekonstruierende Identitätsdiskurse zu forcieren (vgl. Wallace 2009 : W22).

Im Gegensatz zu verbalen Äußerungen wird die Stille als handlungsmächtiger Moment oder Zeitraum durchdacht (vgl. Waite 2013). Und ebenso wird untersucht, welche gesellschaftlich bereits etablierten Instrumente (im Beispiel die US-amerikanische Gesetzgebung) verändernd eingesetzt werden können (vgl. Campbell 2012 : 216).

Logos oder Begriffsbildung als theoretische Grundlage

Es gibt keinen einfachen Begriff. Jeder Begriff besitzt Komponenten und definiert sich durch sie. Er hat also eine Ziffer. Er ist eine Mannigfaltigkeit, wenngleich nicht jede Mannigfaltigkeit begrifflich ist. Es gibt keinen Begriff mit nur einer Komponente: Selbst der erste Begriff, jener, mit dem eine Philosophie "beginnt", hat mehrere Komponenten, da es sich ja nicht von selbst versteht, daß die Philosophie einen Anfang haben muß, und da sie, wenn sie einen Anfang bestimmt, einen Standpunkt oder einen Grund hinzufügen muß. Deleuze; Guattari 2000 : 21

Das Vorhaben dieses Abschnitts ist es, eine Begriffsfassung von *queer rhetorical agency* zu erarbeiten, die ein theoretisches Fundament aufweist, gleichzeitig aber eine gewisse Offenheit zulässt, die es für Bewegung und Veränderung braucht. Ich beabsichte, eine Begriffsfassung vorzulegen, die den Ansätzen der Queer Rhetorics gerecht wird. Die theoretisch tiefergehende Explizierung des Begriffs soll zudem einen möglichen Referenzrahmen bieten, der weiteren außerhalb dieser Arbeit liegenden Betrachtungen dienen kann. Die Entwicklung des Begriffs orientiert sich an der Grundannahme, dass alle Sprache Rhetorik ist. Jede Form der Meinungsäußerung, jede Schrift und jede Rede zielt auf Entscheidung ab - egal, ob ich selbst oder jemand anderes angesprochen und dadurch betroffen ist. Jede Entscheidung findet sich auch vor dem Hintergrund der sprachlichen Verfasstheit von vorgebrachten Argumenten und auf etwas einstimmenden Bildern. In einer chronologischen Blickrichtung folgt jeder Entscheidung ihre Umsetzung - die alltagssprachlich als Handlung bezeichnet wird. Jede Entscheidung aber ist schon eine Handlung, indem sie mein Verhalten verändert. Sprache und Handlung sind demnach nicht zu trennen (vgl. Ueding 2000 : 8). Und mit Judith Butler gesprochen ist bereits jede sprachliche Äußerung Handlung, denn jede Äußerung hat Folgen (vgl. Butler ⁴2013 : 17).

**queer* oder Eine bestimmte Art und Weise

Every one of us is a world of infinite possibility.
Queer Nation

Eine zentrale Position der Queer Theory ist es, eben den die Theorie auszeichnenden Begriff offen zu lassen. "Queer eingrenzen heißt, es der Offenheit und Differenz zu berauben, die es zum Atmen braucht." (Voß 2004 : 70) Wie soll hier nun etwas definiert, also eingegrenzt werden, dessen Qualität grundsätzlich vielfältig und offen ist? Ich versuche dabei, diesem Grundsatz zu folgen, und erlaube mir trotzdem, Festschreibungen zu tätigen: Denn wenn etwas offen ist, ist es in eine oder mehrere Richtungen hin offen, hat aber auch einen Hintergrund. Auch der Atem braucht die Abgeschlossenheit der Lungen, um fließen zu können. Immerhin, *queer* meint nicht, eine relativistische Position einzunehmen. Ebenso kann sich eine Differenz nur bilden, wenn ich ein Kriterium benenne, anhand dessen etwas unterschieden werden kann. Kriteriumsbildung und Hintergrund dienen der Orientierung, verstehen sich aber nicht als unumstößlich oder universal. Sie gelten für den Moment der Bezugnahme und sind bei neuerlicher Referenz auch neu zu setzen.

Zum einen ist das Interesse der Queer Rhetorics rund um Sexualitäten angeordnet, die einer hegemonialen Norm nicht entsprechen: Norm-ferne Sexualitäten oder sexuell konnotierte Identitäten bzw. norm-ferner Sex⁵ schwingen als Bedeutungsinhalte im Verständnis von *queer* mit. Zum anderen bezeichnet *queer* ein Verhalten, eine Denkweise, das sich jeder Form von Identität⁶, verstanden als Festsetzung oder Zuschreibung, entgegenstellt: Es wäre für eine Begriffsdefinition zu kurz gegriffen und zu irreführend - wie es in den Texten der Queer Rhetorics oft geschieht, um einen Gedanken zu exemplifizieren - homosexuelle Praktiken und Lebensweisen alleine als *queer* zu bezeichnen, denn viele heterosexuelle Praktiken sind fern der Norm (vgl. Warner 2000 : 38f). Genauso sind homosexuell begehrende Menschen in vielen Gesellschaften durchaus *normal* geworden, offenes Leben ist unter vielen Voraussetzungen möglich. *Queer* verweigert sich demnach in vielen Kontexten einer Zuschreibung von *homosexuell*. Eine lesbische Frau, ein schwuler Mann

⁵ Zur Unterscheidung beziehe ich mich auf Michael Warners Definition von Sex als Praxis, also das, was Menschen auf sexueller Ebene miteinander tun, und Sexualität als Ausrichtung des Begehrens, also an welche Form des Geschlechts sich das eigene Begehren richtet (Warner 2000 : 24f und 39).

⁶ An dieser Stelle scheint es notwendig hervorzuheben, dass das Verständnis von Identität in dieser Arbeit keine psychologische meint, die sehr wohl von Bedeutung ist, um sich von der*dem anderen zu unterscheiden. Identität versteht sich hier vielmehr als Form der (Selbst- und Fremd-)Zuschreibung, die mich als Individuum in eine gewisse Position bringt und Seiten von mir verdeckt, die zu einer respektvollen Wahrnehmung meiner selbst wichtig wären.

können in einem Bergdorf durchaus *queere* Menschen sein, am Wiener Naschmarkt ist die sexuelle Orientierung kein Argument, als *queer* durchzugehen. *Queer* ist demnach eher von Kontexten und den diese bestimmenden Diskursen des Ein- und Ausschließens abhängig als von den Lebensvollzügen einzelner Menschen. Wenn ich unter *queer* einen Vorgang verstehe, kommen wir einem prozeduralen Begriff nahe: Letztlich heißt das, *queer tut* etwas auf eine bestimmte Art und Weise. Es kann als *Wie* des Handelns verstanden werden. Ein Beispiel aus dem Korpus etwa ist die tropen-theoretische Analyse des Begriffes *queer* in verschiedenen Kontexten, die das Wort für sich beanspruchen. Die Semiotikerin Viviane K. Namaste kann in ihrem Text festhalten, welche Ein- und Ausschlüsse produziert werden und wie dadurch Konnotationen wie schwul/lesbisch, jenseits der Norm etc. verbunden sind (vgl. Namaste 1999); sie *queert* oder deckt in dem Text Selbstverständnisse und Selbstdefinitionen auf. Oder etwa Politikwissenschaftlerin Heike Raab, die die oft vergessene Komponente der Aneignung des Begriffs dokumentiert, der ursprünglich im Englischen eine ausschließlich homophobe Bedeutung hatte und noch hat. Durch die Aneignung und positive Umdeutung geschieht ein Spiel der Konnotationen, das durchaus handlungsmächtig ist (vgl. Raab 2004 : 57).

Wenn ich versuche, eben das *Wie* bildlich zu beschreiben, dann steht etwas vor einem gewölbten Spiegel, etwas wird verzerrt oder verbogen. Verzerrungen und Verbiegungen schaffen neue Perspektiven, etwas Neues kann sichtbar werden - etwa wenn Drag King Star Christie Whisman ihre*seine Performances als Bildungsprozesse versteht, weil sie*er selbst in dieser Darbietung etwas dazu lernt und auch das Publikum sehen lernen kann, wie sich etwas durch und mit Wissen ausbildet (vgl. Pauliny 2013 : 188). Der Spiegel zeigt ein fehlerhaftes Bild und wenn diese Fehlerhaftigkeit Methode wird (vgl. Halberstam 2011 : 87ff), somit aktiv mit Normen bricht, kann von *queer* gesprochen werden. In der Einleitung des Bandes *queer leben - queer labeln? (wissenschafts)kritische kopfmassagen* findet sich wohl die eindeutigste und gleichzeitig offenste Definition, entlang welcher ich in dieser Arbeit denke:

Demnach handelt es sich um einen methodischen Ansatz, in Diskurse, Räume und Vorstellungswelten zu intervenieren. Um jenes Interventionspotential beizubehalten, darf *queer* nicht feststehen, weil es gleichsam Gefahr laufen würde, sich selbst zu überleben. (Köppert 2008 : 10)

Das bedeutet *queer* ist nicht nur als Verdrehung, Verzerrung zu verstehen, sondern vor allem als Intervention, es *geht dazwischen*. Damit wird es ein Begriff, der nicht nur kritisch eine Position einnimmt, sondern auch affektiv in ein Geschehen einwirkt, also Betroffenheit der Beteiligten auslösen will bzw. die individuelle Betroffenheit in Situationen in den Blick nimmt. Durch die Betroffenheit geht Distanz verloren, wodurch unter Umständen eine neue Anordnung möglich wird. *Queer* nützt somit die Gegebenheiten des Moments, mit einschränkenden Vorstellungen zu brechen.

**rhetorical* oder Die unhintergehbare Mehrdeutigkeit

The evidence of man's great dependence upon terminology (as contrasted with the use of such resources by other species) is obvious enough.
Burke 1958 : 54

Konflikte entstehen oft, weil Wörter missverständlich sind, insofern als ich etwas Anderes mit einem Wort verbinde als mein Gegenüber. Besonders heikel wird es, wenn in einem Konflikt grundsätzlich unterschiedliche Positionen aufeinanderprallen, von denen zumindest eine mit Abwertung arbeitet. Stelle ich mir ein solches Szenario vor, befinde ich mich mitten im Thema der Rhetorik. Was sage ich wie? Welche Wörter verwende ich? Wie kann ich jemanden überzeugen? Wie kann ich es in der Hand haben, was mein Gegenüber versteht? Diese Fragen werden gerne in Rhetorik-Kursen als prinzipiell lösbar verkauft. Dass es aber nicht so ist, weiss die Geschichte: Die Rhetorik beschäftigte schon die alten Griechen, weshalb ich in diesem Abschnitt einen kurzen Abriss der Rhetorik als Wissenschaft darstelle. Auch um zu einem begrifflichen Verständnis von *rhetorical* zu kommen, scheint es mir notwendig, einen Überblick über die aristotelische Fassung von Rhetorik zu geben. Immerhin finden sich darin Bezüge, die in den auf Aristoteles folgenden, rhetorischen Theorien relevant sind und auch in den Queer Rhetorics aufgegriffen werden.

Aristoteles

Wird von Rhetorik gesprochen, so scheiden sich die Geister, Menschen haben ein ambivalentes Verhältnis zu dieser Disziplin. Trotz akademischer Relevanz - vor allem in der Philosophie - hängt dieser Disziplin der schlechte Ruf der Sophisterei als verschlagener, heimtückischer Redekunst nach. Rhetorik sei pure Propaganda, sie manipulierte Menschen in

ihren Meinungen und sei lediglich am eigenen Nutzen ausgerichtet. Diese Meinung beschäftigt die Gemüter seit gut 2500 Jahren, schon in der Antike gab es mit Aristoteles' Rhetorik (gr. ΤΕΧΝΗ ΠΡΟΤΟΠΙΚΗ) eine klare Abgrenzung zu den Sophisten, die dem Vorwurf ausgesetzt waren, lediglich überreden zu wollen, anstatt zu überzeugen. Die Sophisten verfolgten alleinig eine Absicht, die wir alltagssprachlich heute *Meinungsmacherei* nennen würden. Die Rhetoriker hingegen wollen das Überzeugende eines Umstands erforschen (vgl. Aristoteles 2007 : 7). Für sie stehen das Erkenntnisinteresse eines echten Beweises und die Überzeugungskraft desselben im Vordergrund.

Die aristotelische Rhetorik ist in drei Bücher unterteilt, die sich je einem speziellen Aspekt der rednerischen Kunst widmen. Das erste Buch handelt von der Argumentation (Logos - also wie wird Rationalität hergestellt⁷), das zweite von den Affekten (Pathos - also wie werden Stimmungen gelenkt) und das dritte vom Stil (Ethos - also welche Haltung verbirgt sich). Die Argumentation spielt die zentrale Rolle, schließlich hat die Rhetorik die Überzeugung im Fokus. Dieser Teil legt dar, was rhetorische Grundaussagen sein können. Aristoteles unterteilt diese in notwendige Beweise, Wahrscheinlichkeiten und Indizien (vgl. Aristoteles 2007 : 20). Es ist von Bedeutung, diese in ihrer Unterschiedlichkeit zu erkennen, weil etwa ein Beweis unumstößlich ist und sich aus der Notwendigkeit seiner Grundannahmen ergibt: *Seit ich auf dieser Welt bin, geht am Morgen die Sonne auf. So berichten es auch meine Eltern, seit sie denken können, geht jeden Morgen die Sonne auf. So wird auch morgen und in Zukunft die Sonne am Morgen aufgehen.* Ein Enthymem - ein unvollständiger Schluss als Grundbaustein jeder Überzeugungsarbeit - hingegen ist aus "Wahrscheinlichkeiten und Indizien gebildet, so daß jedes davon jedem des Vorhergehenden entspricht. Denn unter Wahrscheinlichkeit versteht man das, was zumeist zutrifft, aber nicht in jedem Fall, wie manche sie definieren, sondern das, was sich bei Sachverhalten, die auch anders sein können, sich zu dem, bezüglich dessen es wahrscheinlich ist, so verhält wie das Allgemeine zum Besonderen" (Aristoteles 2007 : 16). *Die Homo-Ehe gefährdet die Familie.* Die Prämisse, was etwa in diesem zeitgenössischen Beispiel als Familie verstanden wird und welche traditionellen Vorstellungen damit verbunden sind, ist nicht klar definiert und besteht oft in einer (vielleicht unreflektierten) Vorannahme oder Meinung. Nach der

⁷ Ich setze in den Klammern die thematische Entsprechung vor dem Hintergrund der Programmschrift der Queer Rhetorics. Aristoteles Bücher haben eine etwas andere Fragestellung: das erste interessiert sich vor allem an "rhetorischen Schlußverfahren" (Aristoteles 2007 : 9), das zweite daran, "daß der Redner einen bestimmten Eindruck hinterläßt" (Aristoteles 2007 : 76) und das dritte denkt über die "Vortragsweise" nach, denn "in der Rhetorik [gibt] es soetwas wie in der Poetik" (Aristoteles 2007 : 152).

Darstellung dieser Unterscheidungen geht Aristoteles im ersten Buch auf die zu jener Zeit relevanten rhetorischen Settings - die beratende, die gerichtliche und die festliche Rede - ein.

Das zweite Buch stellt implizit den Körper als Instrument, aber auch als eine Art Wirkmechanismus vor. Jede überzeugende Rede spielt mit Affekten oder zählt auf Affekte, "durch [deren] Wechselspiel sich die Menschen in ihren Urteilen unterscheiden und dem Kummer und Vergnügen folgen" (Aristoteles 2007 : 77). In Aristoteles' Verständnis handelt es sich bei Affekten darum, wie - also unter welchen Voraussetzungen - bestimmte Eindrücke zustande kommen. Zum einen handelt Aristoteles dies an einer Vielzahl von Affekten ab. Seine Darstellung interessiert sich hier dafür, wie Affekte untereinander verwoben sind, was einen bestimmten Affekt auflöst und auslöst, wie die Persönlichkeit dabei mitwirkt und welche Konsequenzen zu erwarten sind (vgl. Aristoteles 2007 : 77f). Als Beispiel kann hier die Scham angeführt werden, sie "sei definiert als eine gewisse Art von Kummer und Beunruhigung über solche Übel, die offensichtlich zum Verlust des guten Rufes führen, seien diese nun gegenwärtige, vergangene oder zukünftige Übel, Schamlosigkeit aber sei gewissermaßen definiert als Geringschätzung und Gleichgültigkeit denselben Übeln gegenüber" (Aristoteles 2007 : 94). Zum anderen haben Affekte körperliche Auswirkungen, sie verursachen in einem Menschen eine Gefühlslage, die an bereits erfahrene Situationen und/oder Menschen erinnert, und sie rufen einen damit verbundenen Inhalt ins Bewusstsein des betroffenen Menschen. Dieses Wissen ist für die Rhetorik insofern von Bedeutung, als danach die Mittel der Überzeugung und die Art der Sprache gewählt werden können, die das Ethos, also die Haltung und Absicht der*des Sprecher*in, offen legt. Um aber tatsächlich die richtige Wahl der Überzeugungsmittel treffen zu können bzw. deren Verbindung zueinander herstellen zu können, sind die Kenntnis und der Einsatz unterschiedlicher Topoi entscheidend, die Aristoteles in einer umfassenden Übersicht darstellt; der Topos des Trugschlusses etwa ist, "etwas nicht Ursächliches als Ursache hinzustellen zB wenn etwas gleichzeitig oder nach etwas anderem geschehen ist; denn die Leute sehen das 'danach' oft für ein 'deswegen' an, besonders im politischen Leben" (Aristoteles 2007 : 146).

Im dritten Buch widmet sich Aristoteles der Vortragsweise. In seiner Zeit war dies ein Novum, im Zusammenhang mit Rhetorik waren darüber wenige Überlegungen angestrengt

worden. Die Vortragsweise hat die Lautstärke, den Tonfall und den Rhythmus einer Rede im Blick (vgl. Aristoteles 2007 : 153). Auch hier tritt der Körper immer wieder als Instrument in den Vordergrund: Aristoteles versteht Wörter als etwas, das etwas nachahmt und so seine Bedeutung erhält, ebenso soll der*die Redner*in die Wörter bzw. den Inhalt der Rede körperlich - also in den Bewegungen und dem Einsatz der Stimme nachahmend - vorstellen. Dabei streicht Aristoteles aber hervor, dass die rhetorischen Überlegungen zur Vortragsweise keine Anleitung zum Schauspiel sind, denn es gehe um Klarheit und die Vortragsweise solle diese unterstützen (vgl. Aristoteles 2007 : 154).

Mit der Nachahmung rückt eine zentrale Einsicht in den Mittelpunkt, die für die weiterführenden Überlegungen und die Queer Rhetorics - in der Weise des Aufbrechens von Bedeutungen und des Umdeutens - wichtig sind:

Nur das Wort in seiner vorherrschenden und eigentümlichen Bedeutung aber und nur die Metapher sind für den sprachlichen Ausdruck von Prosareden anwendbar. Ein Hinweis darauf ist die Tatsache, daß nur diese alle Menschen gebrauchen. Alle unterhalten sich ja in Metaphern und mittels Ausdrücken mit eigentümlicher und vorherrschender Bedeutung. (Aristoteles 2007 : 155f)

Sprache ist nie konkreter Ausdruck, sie stellt einen Sachverhalt bildlich dar. Aristoteles interessiert hier, auf welche Art und Weise Metaphern angewendet werden, denn es geht um den guten Stil: "Angemessenheit wird der Stil haben, wenn er Pathos und Ethos vermitteln kann, und das analog dem zugrundeliegenden Sachverhalt." (Aristoteles 2007 : 165). Eine Rede muss sprachlich derart gestaltet sein, dass der Zusammenhang zwischen dem Sachinhalt, der Befindlichkeit oder des affektiven Zustandes der*des Redner*in und der Haltung bzw. Absicht der*des Redners*in offensichtlich ist. Aristoteles spricht sich hier deutlich gegen eine überschwängliche Rede aus; seine Forderung ist, mittels der Redeweise und der Enthymeme so rasch als möglich überzeugend zu sein. Das gelingt am besten, wenn für die bessere Anschaulichkeit eines Sachverhaltes Ausdrücke in Form einer gängigen Metapher gefunden werden. Dieser Metapher wird eine Antithese gegenübergestellt, so läßt sich die Vorstellungskraft der Zuhörenden aktivieren. Diese ist nach Aristoteles eine Tätigkeit, und als solche impliziert sie gedankliche Bewegung. Diese Tätigkeit oder Bewegung resultiert in Wissensgewinn (vgl. Aristoteles 2007 : 176f). Zur Stilistik erklärt Aristoteles des Weiteren, dass nicht nur die Verwendung der Sprache bedeutend ist, sondern auch die

Einteilung der Rede. Von den verschiedenen Teilen streicht er die Prothesis - die Darstellung des Sachverhalts - und die Pistis - die Beweisführung - als besonders relevant hervor.

Friedrich Nietzsche

Aristoteles' Darstellung suggeriert, Rhetorik sei etwas Instrumentelles, das sich aneignen lässt wie etwa das Autofahren. Tatsächlich aber basiert die Rhetorik auf der Reflexion bereits vorhandener Erfahrungen (vgl. Ueding 2000 : 7) und ist eine grundlegende Fähigkeit im Menschen, die sich aufgrund der sozialen Verortung des Mensch-Seins ergibt. Als wissenschaftliche Disziplin verlor sie im Lauf der Geschichte an Bedeutung. Ein Grund dafür mögen die im 19. Jahrhundert aufkommenden Wissenschaften und deren Selbstverständnisse sein, wonach als überzeugend in wissenschaftlichem Sinne nur die Naturwissenschaften gegolten haben.

Eine besondere Position in jener Zeit nimmt Friedrich Nietzsche ein, der sich wissenschaftskritisch der Rhetorik zuwendet und ihre sprachphilosophische Relevanz im Sinne der Rhetorizität der Sprache hervorstreicht. Rhetorik ist in seinem Verständnis metaphorähnliches Übertragen von sinnlichen Reizen (vgl. Ueding 2000 : 81). Die Wissenschaften waren bestrebt, eindeutige Begriffe zu entwickeln, die dem Anspruch der wissenschaftlichen Exaktheit entsprechen können. Im Rückgriff auf Aristoteles' These der metaphorischen Verwendung der Sprache macht Nietzsche deutlich, dass der Begriff "lediglich eine zeitweilig erfolgreichere Abart der Metapher ist" (Zittel 2000 : 275). Nietzsche verfährt dabei so, die Metapher aus sich heraus und nicht von einem Begriff von Metapher zu verstehen; damit verliert sich die Objektivierbarkeit, wörtlicher und metaphorischer Sinn können nicht mehr unterschieden werden (vgl. Zittel 2000 : 277). Begriffe sind demnach nicht exakt, sie können vieles bedeuten. So wird für Nietzsche der Kontext als Bedeutungsverweis wichtig. Selbst Sätze alleine können nicht für sich verstanden werden, sie stehen immer in einem Zusammenhang mit anderen und ergeben so erst ihren Sinn. Gleichzeitig aber ist mit dem Begreifen des Sinns noch nichts bewiesen; daraus ergibt sich lediglich die Möglichkeit zu überzeugen (Nietzsche ³2015 : 14). Mit dieser Position des relationalen Charakters von Bedeutung kann Nietzsche behaupten, dass *die* Wahrheit von Wirklichkeit nicht existiert, sondern dass sich Wahrheit und Wirklichkeit aus der Vielzahl ihrer Perspektiven konstituieren:

Nietzsche sagt erstens, daß hinter den Relationen keine eigentliche Wirklichkeit sitzt, sondern die Relationen unsere Wirklichkeit permanent konstituieren, zweitens, daß dies je perspektivisch erfolgt, und drittens, dies sei ergänzend hinzugefügt, daß dennoch viele Diskurse ohne die Fiktion einer wahren Wirklichkeit nicht auskommen, und diese daher notwendigerweise beständig fingieren.

(Zittel 2000 : 280)

Dass mit Begriffen etwas *tatsächlich* bezeichnet wird, dass mit bestimmten Aussagen *Wahrheit* erzeugt wird, ist gesellschaftliche Konvention (vgl. Nietzsche ³2015 : 14). Diese Wahrheit ist jedoch genau aus diesem Grund *Lüge*, sie verkennt die Engführung, die im Abbild von Wirklichkeit in einem Begriff, in einer Aussage geschehen muss. Die Menschen vergessen, dass die Begriffe eine Festsetzung durch die Gemeinschaft sind, somit "lügt [der Mensch - Anm. A.P.] also in der bezeichneten Weise unbewusst und nach hundertjährigen Gewöhnungen - und kommt eben durch diese Unbewusstheit, eben durch dies Vergessen zum Gefühl der Wahrheit" (Nietzsche ³2015 : 18).

Ein bedeutender Faktor der Rhetorik war auch für Nietzsche die Stilistik, die sich weniger an der von Aristoteles geforderten inhaltlichen Nachahmung als an der Musik orientierte. Reden als auch Schriften sollten musikalisch klingen, und speziell Geschriebenes sollte sich am Klang einer Rede orientieren. Das bedeutet, dass auch Gestik und Mimik der*dem Leser*in in der Vorstellung erscheinen sollten. So wird bei Nietzsche die Rhetorik zur Kunst, die erlernt sein will (vgl. Goth 1970 : 14f). Den Zusammenhang zwischen Rhetorik und Kunst stellt Nietzsche aus der Tatsache her, dass sich Reden oder Schriften an jemanden richten. Implizite zeitdiagnostische Kritik in dieser Verbindung ist das große Missfallen am fehlenden Adressat*innenbezug oder einer nicht vorhandenen Bereitschaft am Dialog; Reden und Schriften seien nicht auf Auseinandersetzung ausgerichtet. Diese kritische Beobachtung sah Nietzsche aber auch darin begründet, dass Rhetorik und eine republikanische Verfassung eines Staates eigentlich in engem Zusammenhang stehen - und das war in Deutschland Ende des 19. Jahrhunderts nicht der Fall. Rhetorik ist eine Kunst für politische Reden und diese müssen sich an ein Publikum richten (vgl. Goth 1970 : 17ff). In Deutschland hingegen dienten Reden der (Selbst)Darstellung, Schriften hatten das Ziel der Berausung, Effekte hervorzurufen (vgl. Goth 1970 : 53ff). Insofern plädierte Nietzsche für "Einfachheit, Gedrängtheit, Schlichtheit" (Goth 1970 : 80) von Reden und Schriften. Rhetorik definiert sich so über diszipliniertes Nachdenken und logische Aufbereitung, die eine Sache durch eine spezifische rhetorische Form in den Vordergrund bringt.

Nietzsches Sprach- bzw. Rhetorikkritik scheint den vorherrschenden Zeitgeist zu bestätigen, Rhetorik als Wissenschaft war immer weniger von Interesse. Es besteht der Eindruck, als verliere sich die Rhetorik in wenig konkreten Sphären. *Künstlerischer Stil anstatt überzeugende Auseinandersetzung* könnte eine abwertende Einschätzung der Rhetorik jener Zeit lauten. Das wandelte sich mit dem Ende des 19. und vor allem dem Anfang des 20. Jahrhunderts. Neue Technologien - u.a. das Radio - brachten hinsichtlich der Sprachkunst neue Herausforderungen. Die Wissenschaftler der Jahrhundertwende thematisierten die Manipulationskraft von Sprache und beschäftigten sich mit einer neu aufkommenden Mode, der Propaganda, oder freundlicher, der Werbung. Dies wurde speziell in den USA relevant, wo mit den New Rhetorics - einer sehr heterogenen wissenschaftlichen Strömung - neues Interesse an der rhetorischen Forschung hinsichtlich ihrer Aktualisierung und Adaption gegenüber gesellschaftlichen Herausforderungen entstand (vgl. Holocher 1996 : 2). Eine der Denkströmungen der New Rhetorics verstand sich als sprachphilosophisch motiviert und etablierte sich vor allem in den US-amerikanischen Speech Departments. Im Gegensatz zu der parallelen, an eher linguistischen Themen interessierten Linie ist "[d]ie Zielsetzung [...] entsprechend nicht die experimentelle Prüfung als vielmehr die Neudefinition von Wirkungselementen und -zusammenhängen" (Holocher 1996 : 4).

New Rhetorics in ihrer Vielfalt interessieren sich für das soziale Zusammenleben und können als "arts of communication" (Lunsford 2007 : 4) verstanden werden. Dabei ist neben der sprachlichen Verfasstheit - im Sinne eines guten Texts und einer guten Rede - die körperliche und damit konkret materielle Komponente ins Zentrum gerückt. Rhetorik ist nicht getragen von Geistigem, sondern gleichwertig von physischer Realität und geistiger Differenzierungsarbeit geleitet. Es geht um die Aufführung, um den Akt und die darin verortete Bedeutungsverschiebung (vgl. Lunsford 2007 : 7), dies gilt sowohl für die tatsächlich performierte Rede als auch für den geschriebenen Text. Der Text selbst nimmt seine Gestalt darüber an, wie die*der Schreiber*in sitzt, welches Medium sie*er benützt; der Text entsteht nur über die Vermittlung des Körpers. Ebenso tritt die antizipierte Rezeption in den Blickpunkt. Die mediale Vielfalt, wie Texte ihr Publikum erreichen, und deren jeweilige Funktionsweisen erweitern das Analysefeld der New Rhetorics. Denn neue Technologien vermitteln Texte und Reden auf andere Weisen, etwa als "literacy that is both

highly inflected by oral forms, structures, and rhythms and highly aware of itself as writing, understood as various organized and mediated systems of signification" (Lunsford 2007 : 8).

Die New Rhetorics verstehen sich demnach als Grundwissenschaft, die an Sprache und ihrer sozialen Funktion interessiert ist. Denken, Sprechen und Verstehen werden nicht als isolierte Phänomene verstanden, sondern sind verwoben und generieren ständig Bedeutungsveränderungen. Wenn ich zB etwas Gedachtes ausspreche, verstehe ich plötzlich auch andere Inhalte mit, die mir im Denken alleine nicht zugänglich waren. Die Rhetorik stellt als Orientierungshilfe ein Handlungsinstrumentarium bereit, mit Hilfe dessen eine Basis für ein sozialeres Miteinander geschaffen werden kann (vgl. Holocher 1996 : 8f).

Einer der bedeutenden Vertreter dieser Strömung ist Kenneth Burke. Er ist aus dem Grund für diese Arbeit relevant, weil er Sprache als Handlung versteht. Handlung ist für Burke nicht einfach die Folge eines vorausgegangenen Ereignisses, einer vorausgegangenen Äußerung; das könnte auch einfach nur eine reflexartige Reaktion sein. Im Gegensatz zur einfachen Reaktion ist Handlung für Burke mit Beurteilung und Reflexion verbunden (vgl. Holocher 1996 : 109f). Ein zentraler Aspekt an Beurteilung und Reflexion ist, dass diese ausschließlich aus perspektivischer Wahrnehmung heraus zu verstehen sind (siehe später Körperschema). Unser sozio-kulturelles Umfeld bestimmt maßgeblich die Art des individuellen Wahrnehmens, genauso wie die Sprache selbst in Kultur eingebettet ist. Nur vor diesem Hintergrund und mit Kenntnis dieses Hintergrundes wird eine Handlung auch verstehbar. Burke unterscheidet dabei semantische und poetische Sprachhandlungen. Die erste Handlungsart bemüht sich um exakte Definition mittels Kategorienbildung, die Burke zwar als notwendig erachtet, aber ähnlich Nietzsche als Bedeutungsverkürzung oder gar komplette Bedeutungsverschiebung wertet. Die zweite Handlungsweise proklamiert Bedeutungsvielfalt, die sich durch das Benennen, Beschreiben und Interpretieren von Situationen ergibt. Jede Situation erfordert zwar eine eigene Wortwahl und wird auf spezifische Art kommuniziert (inklusive Körpersprache), schafft aber aus diesem Grund immer neue Bedeutungen (vgl. Holocher 1996 : 111).

Ein zentraler Begriff in Burkes Rhetorikkonzeption ist das *Motiv*, das "nicht für einen isolierten Beweggrund [steht] [...], sondern für linguistische Erklärungsmuster und

Rechtfertigungen, die eine Situation umschreiben und aus welchen eine Handlung verstehbar wird" (Holoher 1996 : 111f). Sprache ist hier nicht das Medium oder ein Instrument, über das sich eine Metaebene einnehmen ließe, sondern wird als Teil des Motivs gefasst. So befindet sich das Individuum von Beginn an in einen kulturellen Rahmen eingefasst, es lebt in einer symbolisch geordneten Welt. Dieses Symbolische ist unhintergebar, insofern Burke den Menschen als "symbol-using" (Burke 1958 : 54) fasst. Sprache ist in seinem Verständnis schon eine Transferleistung und baut eine Distanz zur Realität auf. Das Symbol kann die Realität niemals fassen. Burke stellt das mit dem Bild des Akzeptanzrahmens dar. Diese begriffliche Umfassung veranschaulicht "den Charakter einer Gemeinschaft, hält diese zusammen und bringt gleichsam deren Spannungen zum Ausdruck" (Holoher 1996 : 112f). In diesem Verständnis gibt es kein Außerhalb des Rahmens, demnach kein Außerhalb einer Situation. Judith Butler spricht analog dazu von einem "Scheitern der Sprache [...], ihre eigene Instrumentalität abzuschütteln, d. h. ihre Rhetorizität, ist im genauen Sinn das Unvermögen der Sprache, sich selbst auszulöschen [...]" (Butler ⁴2013 : 19). Ein neutrales Verständnis, ein objektiver Blick sind damit unmöglich. Da es Burke konkret um Handlung geht, ist sein Interesse auch mehr an Orientierung und Verhalten unserer Symbolverwendung - Sprache ist wie oben eine Handlung von *symbol-using* - fixiert als an deren repräsentativer Dimension (vgl. Rutten; et al. 2014 : 341). Das Interesse liegt also weniger am Inhalt des Bezeichneten (also *was genau* in einer speziellen Situation mit einem Wort, Satz oder Kontext bezeichnet wird), sondern an den vielen Interpretationen von Wirklichkeit, über die wir versuchen, Verständigung herzustellen. Hier kehre ich wieder zu der oben erwähnten perspektivischen Wahrnehmung zurück. Unser Blick ist in einer Situation in einer bestimmten Richtung auf das Geschehen hin orientiert, wir blicken durch einen *screen*, den wir nicht austauschen können. Die rhetorische Beurteilung interessiert sich dabei nicht für die kritische Auseinandersetzung der jeweiligen Unfähigkeit eine andere Perspektive einzunehmen, sondern dafür, dass jede Situation in sich ironisch - als Bezeichnung für die paradoxe Situation der Ungleichheit zwischen Aussage und Realität (vgl. Nate 2014 : 120) - aufgefasst werden kann und prinzipiell mehrdeutig ist. Die Erziehungswissenschaftler Kris Rutten und Ronald Soetaert zitieren Burke:

When you add that people are *necessarily* mistaken, that *all* people are exposed to situations in which they must act as fools, that *every* insight contains its own special kind of blindness, you complete the comic circle, returning again to the lesson of humility that underlies great tragedy. (Rutten; et al. 2014 : 341)

Im Vordergrund steht also nicht die Analyse einer Situation oder Aussage hinsichtlich eines kritischen Herausarbeitens einer unumstößlichen Bedeutung. Das ist im Denken Burkes - im semantischen Verständnis von Sprachhandlung - nur durch eine Beschneidung der Bedeutungsinhalte, eine Reduktion der Zusammenhänge und daraus folgend eine inhaltliche Abweichung möglich. Die Vielfalt der Bedeutungsmöglichkeiten, die sich aufgrund der verschiedenen *screens* in einer Situation ergeben und die aufgrund der Perspektiven in jeder Situation nicht nur möglich, sondern konkret da sind, gilt es nach Burke herauszuarbeiten.

Die Burkesche Rhetorik umfasst auch die Dialektik, die bei Aristoteles das Gegenstück der Rhetorik bildet (vgl. Aristoteles 2007 : 7). Damit wird ein Benennen und Beschreiben ermöglicht. Die Dialektik analysiert Begriffe hinsichtlich ihrer Dispositionen, also welche Konnotationen überhaupt verfügbar sind, und Transpositionen, wohin und wie Begriffe versetzt werden können (vgl. Holocher 1996 : 115f). Der hierfür zentrale Terminus ist die *Substanz*, die in keiner Weise essentialistisch oder metaphysisch zu verstehen ist, denn sie findet sich in den "notwendigen äußeren Bedingungen für deren Existenz" (Holocher 1996 : 117). Holocher expliziert die Substanz am Beispiel des Satzes *Er ist ein Kennedy*. Die äußere Substanz wäre demnach das, was dieser Familie zugeschrieben wird (Geld, Macht etc.). Im Gegensatz dazu wäre die innere Substanz das, was die einzelnen Personen durch ihren familiären Kontext individuell ausmacht. Diese beiden Extreme stehen ständig in Widerspruch (den Burke als die *dialektische Substanz* bezeichnet). Genau in diesem aber befindet sich "das jeder Handlung zugrundeliegende Überzeugungspotential, das unter bestimmten Bedingungen aktualisiert werden kann" (Holocher 1996 : 117).

Der Germanist und Philosoph Claus Zittel schreibt in seiner Analyse zu Nietzsche, dass "der Gesamtzusammenhang, also das konfliktuöse Zusammenspiel der Perspektiven, jeweils die Reichweite und Macht der Einzelperspektive beschränkt" (Zittel 2000 : 279). Dies lässt sich in einer radikalen Perspektive mit Burke und auch damit verbinden, was uns später noch bei Hans Joas begegnen wird: Wir sind nie mit einer allgemein zugänglichen bzw. objektiv existierenden Realität, sondern immer nur mit deren Interpretation konfrontiert. Epistemologisch interessant ist demnach, die Vielzahl der Blickwinkel zu erkunden und "diese mittels Satire, Ironie und Dialektik ständig umzuformen, um neue Einsichten zu ermöglichen" (Holocher 1996 : 119). Als Analyseinstrument entwickelt Burke das *Pentad*,

eine Art zirkuläre Fragestruktur, die den Kontext hinsichtlich Handlung, Szene, Handelnde*r, Hilfsmittel und Absicht bzw. Ziel untersucht. Einerseits soll das Pentad grundlegende Denkformen herauslösen, andererseits die Vielfalt der Blickwinkel und Terminologien in Bezug zu Handlungen in den Vordergrund stellen (vgl. Holocher 1996 : 124).

Hintergrundinteresse für Burke ist das soziale Zusammenleben, nach dem sich unsere (Sprach)Handlungen ausrichten. Wie soll nun bei all der inhärenten Vielfalt des Sprachhandelns Verständigung passieren? Das ursprünglich rhetorische Moment der Überzeugung rückt so wieder ins Zentrum, das Burke mit dem Begriff der *Identifikation* fasst.

As regards "autonomous" activities, the principle of Rhetorical identification may be summed up thus: The fact that an activity is capable of reduction to intrinsic, autonomous principles does not argue that it is free from identification with other orders of motivation extrinsic to it. Such other orders are extrinsic to it, as considered from the standpoint of the specialized activity alone. But they are not extrinsic to the field of moral action as such, considered from the standpoint of human activity in general. The human agent, *qua* human agent, is not motivated solely by the principles of a specialized activity, however strongly this specialized power, in its suggestive role as imagery, may affect his character. (Burke 1969 : 27)

Was Burke hier hervorstreicht ist, dass (wie wir unten bei Joas sehen werden) eine Handlung nicht isoliert, aus sich selbst heraus - im Sinne Absicht - Handlung - Ergebnis - verstanden werden kann, sondern dass jede einzelne Handlung auch durch die Identifikation mit etwas anderem, etwas in der Situation nicht Vorhandenem, motiviert ist. Er selbst bringt das Beispiel des Schäfers, der gut handelt, indem er auf die Tiere aufpasst und sie sicher durch unwegsames Gelände bringt. Identifiziert ist der Schäfer aber unter Umständen weniger mit der Liebe zu seinen Tieren oder dem Ethos eines idealen Schäfers als mit dem zu erzielenden Preis am Tiermarkt (vgl. Burke 1969 : 27). In diesen Identifikationen sieht Burke aber auch die Möglichkeit des sozialen Wandels. Sie stehen für den gesellschaftlichen Zusammenhalt; in Phasen der Veränderung aber müssen neue gefunden werden bzw. kann der Versuch beobachtet werden, an alten Identifikationen festzuhalten. Vom Individuum aus betrachtet geht es darum, sich selbst zu überzeugen und im Umfeld anerkannt zu werden: Identifikationen dienen der "Absicherung und Verteidigung der individuellen Wirklichkeiten" (Holocher 1996 : 129). Warum Burke den Fokus auf Identifikation anstatt auf Überzeugung - im klassisch rhetorischen Sinne - legt, ist der Tatsache geschuldet, dass Überzeugung volles Bewusstsein oder Willen, also eine Art autonomes Sein, voraussetzen würde. Da er davon nicht ausgeht, sieht er Rhetorik eher als *Verhalten formierend* verfasst (vgl. Burke 1969 : 50).

Ich verstehe das in dem Sinne, dass ich zwar sagen kann, ich handle auf diese Art und Weise, weil ich diese eine Überzeugung habe; die Handlung selbst aber ist motiviert von Identifikationen, die mir nicht immer zugänglich sind.

Further, the words by which man learns so ingeniously to read the non-verbal signs of nature and thereby to guide his actions also become a kind of fog or film interposed *between* him and the non-verbal aspects of nature. For if man is helped to understand nature by the medium of his terminologies (his "reason"), then by the same token his terminologies establish between him and the non-verbal ground of his verbalizing a *distance* probably not felt by kinds of organism whose relations to nature are more direct. (Burke 1958 : 59)

An dieser Stelle sei noch die Unterscheidung Burkes zwischen Rhetorik und dem Symbolischen angesprochen. Angenommen, ich bin der Schäfer aus Burkes Beispiel, dann habe ich meine Beweggründe, die für mich eine Identität begründen. Ich bin der gute Schäfer, der sich vom schlechten unterscheidet. Ich befinde mich auf der symbolischen Ebene, in dem ich versuche, mich in ein Bild - das von mir und von der Gesellschaft gleichermaßen konfiguriert ist - einzupassen. Nimmt man meine Beweggründe in den Blick, gesundes Vieh für den Markt zu hüten, bin ich nach Burkes Verständnis auf der rhetorischen Ebene. Ich bilde über meine Identifikation eine Zugehörigkeit zu einer gewissen Klasse aus, diese wiederum ist verhandelbar (vgl. Burke 1969 : 27f). In Burkes Konzeption liegt im gesellschaftlichen Kontext der Identifikation die *Konsubstantialität* gegenüber, sie verbindet die Dialektik und die Rhetorik. Damit jemand mit mir übereinstimmen kann, entwickle ich teilbare - dh nicht individuelle - Eigenschaften, mit denen ich mich darstellen, aber auch mit anderen in Verbindung treten kann. Diese müssen dabei nicht konkret, sondern können durchaus fiktiv sein (vgl. Holocher 1996 : 131). Oder aus anderer Perspektive: Prallen zwei unterschiedliche Meinungen zu einem Thema zusammen, fehlt es an Konsubstantialität, die Identifikationen der beiden Gruppen sind woandershin ausgerichtet. Da Sprache aber mehrdeutig ist, können Identifikationen geschaffen werden (vgl. Brummett 1999 : 163 u. 165).

Konsequent gedacht steht der Identifikation immer die Spaltung gegenüber, sobald ich mit etwas anderem identifiziert bin als mein Gegenüber. Wir versuchen einander zu überzeugen. "For one need not scrutinize the concept of 'identification' very sharply to see, implied in it at every turn, its ironic counterpart: division." (Burke 1969 : 23) Damit ist der kommunikative

Kreis geschlossen. Ein Konflikt steht im Raum, "you have the characteristic invitation to rhetoric" (Burke 1969 : 25).

*agency oder Die Wahrnehmung des Möglichen

Die ideale bewußte Handlung entspricht einer einzigen und klar erkannten Motivierung: Die bewußte Handlung ist *monomotiviert*, und die Kunst des Handelns besteht darin, daß man erlernt, alle parasitären Elemente zu hemmen und auszuschalten, die aus Gewohnheit Konditionierung und stereotyp gewordener Bewegung dazu neigen, *sich selbst in Handlung umzusetzen*.
Moshé Feldenkrais 1992 : 49

Handlungsmacht. Ein Wort, das Souveränität suggeriert. Ein Wort, das nach strategischen Vorgehensweisen klingt. Ein Wort, das mit bewusster Entscheidungsfindung in Zusammenhang gebracht wird. Doch wie kann ein solcher Begriff tatsächlich gefasst sein, wenn Souveränität als eine sich im Individuum befindliche, ohne Abhängigkeit von äußeren Faktoren, lediglich von eigenen Überlegungen motivierte und errungene Kompetenz nicht existiert (vgl. Schönwälder-Kuntze 2010 : 87)? Wie kann Handlungsmacht verstanden werden, wenn es darum geht, etwas Neues jenseits von Verdinglichung entstehen zu lassen (vgl. Arendt ⁷2008 : 165ff)? Wie kann mensch* handeln, wenn davon ausgegangen wird, dass die*der Akteur*in über keine Autonomie verfügt, die Dinge demnach nicht im Griff haben kann (vgl. Schirilla 2012 : 80)? Wenn sich nun keine Gebrauchsanweisung verfassen lässt, wie kann Handlungsmacht gedacht werden, die Prozesse anstoßen kann, die verändernd wirken?

Hans Joas stellt in seinem Buch *Die Kreativität des Handelns* (Joas ⁴2012) einen Ansatz vor, auf den ich meinen Arbeitsbegriff aufbauen möchte, denn er trifft in vielen Punkten auf die Konzeptionen von Handlungsmacht des Textkorpus der Queer Rhetorics. Situiertheit, als das Sich-Vorfinden in speziellen Situationen, die Körperlichkeit, als das präformierte Materielle jeder Situation, und die Primäre Sozialität, als das unhintergehbare Eingewoben-Sein in soziale Bedeutungen, bilden die zentralen Faktoren des Handelns in seiner Konzeption. Doch bevor ich diese Faktoren näher beleuchte, möchte ich mit Hannah Arendts *Vita activa* (Arendt ⁷2008) etwas Grundsätzliches für meine Perspektive des Handelns veranschaulichen, denn ich selbst verstehe unter Handeln eine Tätigkeit, die in einem Dilemma steckt: Zum einen will ich mit einer Handlung etwas tun, verändern, in Gang setzen, zum anderen treffe ich dabei auf einen oder mehrere andere Menschen, die in einer grundsätzlich anderen

Perspektive auf diese Welt blicken. Ich finde mich vor inmitten einer Situation, die unterschiedliche Motivationsstränge parallel nebeneinander vorweist. Da ist Egoismus, *ich* will etwas *für mich*. Da ist soziales Verlangen, das für ein Miteinander denkt. Da ist Widerspruch zwischen meinen Vorstellungen und zumindest einer anderen, die sich nicht überschneiden oder übereinkommen können. Meine Handlung kann nun die Lebensmöglichkeiten der betreffenden Menschen einschränken, was wiederum eine Handlung aus deren Perspektive motivieren und auslösen mag. Somit befinde ich mich immer inmitten eines Geschehens, in dem meine Perspektiven auf jene der vielen anderen Akteur*innen treffen, wir leben in einem Netz an Bedeutungen, von dem wir konstituiert werden und in das wir verstrickt sind. Ich kann diesem Geschehen nicht entgehen, ich kann nicht ausweichen. Ich treffe immer auf eigenständige Menschen, deren Eigenständigkeit keine Position der vollkommenen Autonomie oder - wie Judith Butler es als Möglichkeit negiert - eine Position des souveränen Subjekts (vgl. Butler ⁴2013 : 31f) ist, sondern ein Zustand, in dem ich mich selbst - so weit auch immer möglich - und die Situation, in der ich mich vorfinde, reflektieren und bewerten kann. Ich habe ein gewisses Bild davon, was mich bedingt, ich habe eine gewisse Vorstellung davon, wie ich in die Welt hineinhandle. Oder wie Bernhard Waldenfels die Eigenständigkeit in Form der Freiheit fasst: "Die Freiheit selbst liegt in der Art und Weise, wie wir etwas abwägen, welche Aufmerksamkeit wir auf etwas verwenden, wie wir überhaupt etwas in den Blick geraten lassen. Die Freiheit liegt nicht in dem großen Schlußwort 'Ja' oder 'Nein', das einen Prozeß der Entscheidungsfindung im allgemeinen nur abbricht." (Waldenfels 2000 : 197)

Hannah Arendt - Perspektive aufs Handeln vor dem Hintergrund der Pluralität

Alltagsgespräche, die sich Fragen über Handlungsoptionen stellen, und auch Handlungstheorien scheinen von dem Wunsch getragen zu sein, ein Instrument an die Hand zu bekommen, mit dem auf *richtige* Art und Weise gehandelt werden kann. Ähnlich der Rhetorik, an die herangetragen wird, *die* überzeugende Rede zu ermöglichen, soll im Handeln eine Problemstellung in eine Lösung münden - und zwar immer aus der Sicht der handelnden Person. Lösungen sind meist rigide im Voraus definiert, damit entsprechende Schritte gefunden und gegangen werden können, *um* dieses Ziel auch *zu* erreichen. Dieses Um-zu ist eine finale Konjunktion, die Arendt mit dem Begriff des *Herstellens* eingehend durchdenkt. Das Herstellen zielt darauf ab, sich einen dauerhaften Platz in der Welt zu

sichern, dh etwas kann in seiner Gestalt, in seiner Existenz fixiert werden und bleibt so unveränderlich, gleichsam berechenbar (vgl. Arendt ⁷2008 : 164). Diese Existenz aber hat aufgrund der Berechenbarkeit den Preis der Verdinglichung; ein Ding zu sein trägt in sich die Möglichkeit des Wiederholens - mit dem Ziel, das identische Ergebnis erreichen zu können oder immer wieder ein gleiches Verhalten hervorzurufen (vgl. Arendt ⁷2008 : 167f). In dieser Weise rückt die Frage nach dem Nutzen in den Vordergrund und der Blick auf die Welt setzt sich die Brille der Gebrauchsfähigkeit auf (vgl. Arendt ⁷2008 : 178f). Im Falle der Herstellung eines (Gebrauchs-)Gegenstandes wird dies wohl in Ordnung sein, Arendt interessiert sich aber im Besonderen für das Politische, das sich ihrer Ansicht nach diese Dynamik versucht, zu eigen zu machen (vgl. Arendt ⁷2008 : 185), und so in totalitäre Systeme münden kann. Ich denke hier eher an das Zwischenmenschliche - wie wir im Konflikt das Gegenüber gerne so und nicht anders hätten. Auch Burke greift einen ähnlichen Topos auf, wenn er der Anforderung, dass alles nützlich und gewinnbringend sein soll, das Spiel gegenüberstellt. Es ist ein poetisches Motiv, auch wenn fälschlicherweise damit Kindliches assoziiert werde, weil es sich dem Nutzen widersetzt (vgl. Burke 1958 : 55f). Der Modus des Herstellens ist demnach einer, der das Vorhandene in Zweck-Mittel-Kategorien unterteilt und es entlang dieser Einteilung auch benützt.

Das Handeln im Arendtschen Verständnis hingegen kann nur vor dem Hintergrund der menschlichen Pluralität geschehen, die sich manifestiert "als Gleichheit und als Verschiedenheit" (Arendt ⁷2008 : 213). Handeln bewirkt, dass die grundsätzliche Andersheit, die jeden Menschen von der*dem Anderen unterscheidet, sichtbar wird. Arendt spricht von Einzigartigkeit: "Sprechend und handelnd unterscheiden Mensch sich aktiv voneinander, anstatt lediglich verschieden zu sein; sie sind die Modi, in denen sich das Menschsein selbst offenbart." (Arendt ⁷2008 : 214) Für Arendt bedeutet das aber einen aktiven Schritt, eine "zweite Geburt" (Arendt ⁷2008 : 215), mit der sie jede Handlung kennzeichnet. Das bedeutet, dass die Konsequenzen meines Tuns niemals absehbar oder gar planbar sind, denn Handlung ist etwas Spontanes, das mich als Menschen (in meiner Menschlichkeit und nicht in meiner Identität) herzeigt. In diesem Sinne ist es auch immer etwas Neues, etwas bisher Unbekanntes, das in Erscheinung tritt. Um hier eine Verbindung mit rhetorischen Positionen herzustellen: Sprechen oder Sprachhandlung kann nicht von Wissen, im Sinne einer genauen Kenntnis der Situation, und damit von überschaubaren Konsequenzen geleitet sein. "Man

acts and speaks *before he knows*. Or, better, it is by acting and in action that he is enabled to know." (Scott 1999 : 136f) Das bedeutet, eine Handlung im Arendtschen Sinne kann nicht auf Wissen - im Sinne der Kenntnis, welche Faktoren in einer Situation zum Tragen kommen - aufbauen:

Der Neuanfang steht stets im Widerspruch zu statistisch erfaßbaren Wahrscheinlichkeiten, er ist immer das unendlich Unwahrscheinliche; er mutet uns daher, wo wir ihm in lebendiger Erfahrung begegnen - das heißt, in der Erfahrung des Lebens, die vorgeprägt ist von den Prozeßabläufen, die ein Neuanfang unterbricht -, immer wie ein Wunder an. Die Tatsache, daß der Mensch zum Handeln im Sinne des Neuanfanges begabt ist, kann daher nur heißen, daß er sich aller Absehbarkeit und Berechenbarkeit entzieht, daß in diesem einen Fall das Unwahrscheinliche selbst noch eine gewisse Wahrscheinlichkeit hat, und daß das was "rational", d.h. im Sinne des Berechenbaren, schlechterdings nicht zu erwarten steht, doch erhofft werden darf. (Arendt⁷2008 : 216f)

Arendt sieht dabei auch ein Nahverhältnis, wenn nicht sogar eine reziproke Bedingung, zwischen Sprechen und Handeln. Nichtsdestotrotz bevorzugt Arendt ein Sprechen als Handlung vor einer wortlosen Handlung, weil eine Sprachhandlung eher als eine Handlung wahrgenommen und gleichzeitig verständlich wird (vgl. Arendt⁷2008 : 218). Daraus ergibt sich eine Erkennbarkeit; erst handelnd kann ich als Mensch, als Jemand, erkannt werden und an der Gestaltung (anstatt der Perpetuierung) des Miteinanders teilhaben (vgl. Arendt⁷2008 : 220). Ein Miteinander konstituiert sich aus Zwischenräumen, zwischen den Individuen. Diese Zwischenräume sind Bezugssysteme, die einerseits zwischen den Individuen Relationen schaffen und andererseits Kontexte aus Handlungen und Worten einer Sprachhandlung knüpfen. Arendt stellt fest, dass dieses Gewebe zwar nichts Konkretes wie die hergestellten Gegenstände, dass es aber genauso wirklich ist (vgl. Arendt⁷2008 : 224f).

Um nun tatsächlich handeln zu können, muss sich ein Mensch auch in der Welt des Miteinander bewegen. Das wiederum hat zur Folge, dass der Handlung das Dulden gegenübergestellt werden muss. Jede Handlung trifft auf jemanden und tut etwas mit diesem Menschen und löst nicht nur Reaktionen, sondern auch weitere Handlungen aus. Handeln bleibt somit unabsehbar, stiftet aber durchaus neue Beziehungen und kann Grenzen durchbrechen (vgl. Arendt⁷2008 : 236ff). Damit kann Arendt auch den Prozeßcharakter des Handelns erklären, eine Handlung stößt etwas an, bringt etwas in Bewegung ohne Kenntnis der Folgen (vgl. Arendt⁷2008 : 295). So spricht auch Butler davon, dass Handeln riskant ist. Das Risiko besteht darin, dass mein Handeln verletzen kann, weil

nicht absehbar ist, was mein Sprechen, mein Sprachhandeln bewirkt, wie das Gesagte verstanden wird (vgl. Butler ⁴2013 : 140).

Hans Joas - Die Kreativität des Handelns

In der Einleitung zu seinem Buch streicht Hans Joas hervor, dass er in seiner Darstellung keine Neuerfindung einer Handlungstheorie vornimmt. Vielmehr fügt er den beiden nach seinen Kategorisierungen rational und normativ orientierten Handlungsmodellen das kreative hinzu, indem er übersehene Momente dieser vorherrschenden Modelle isoliert bzw. unreflektierte Vorannahmen einer Analyse unterzieht (vgl. Joas ⁴2012 : 15). Diese ist unter der Bezugnahme auf Theoretiker des Pragmatismus seiner Ansicht nach besonders fruchtbar. Vor allem Handlung und deren Begründung durch Rationalität stellen in den bisherigen Theorien ein problematisches Denkmodell dar: Handlung verstehe sich nach Joas in traditionellen Theorien immer als Einzelhandlung und sei auf diese Weise immer aus dem Kontext herausgelöst. Das verkürze ein Verständnis von Handlung insofern, als der Kontext sowohl die spezifische Situation der Handlung als auch die*den Handelnde*n in ihrer*seiner vielfältigen Persönlichkeit beschneide. Das heiße auch, dass eine Handlung als solche tatsächlich definiert, also abgegrenzt, werden könnte als etwas, das von A nach B reicht, das einen Ausgangspunkt und einen Endpunkt hat. Weiters produziere nach der Analyse Joas' ein Modell des Rationalen immer einen Gegenbegriff des Nicht-Rationalen, was die vielfältigen Handlungsoptionen einer Bewertung unterwerfe (vgl. Joas ⁴2012 : 214). Das hat nach meinem Verständnis weitreichende Konsequenzen: Emotionalität - von je her als das Gegenüber des Rationalen positioniert - bleibt in der Bewertung als das weniger Verlässliche oder Minderwertige eingestuft. Das Moment, dass Emotionalität zu Handlungen motiviert, also ich von etwas zu etwas bewegt werde, gerät ins Abseits. Die Rekonstruktion des Begriffs des Handelns kann für Joas nur über die stillschweigenden Voraussetzungen gängiger Handlungstheorien gehen: Diese rekapituliert er als die Annahmen, Handeln sei immer zielgerichtet, setze immer die Kontrolle über den eigenen Körper voraus und sei autonom den Mitmenschen und der Umwelt gegenüber (vgl. Joas ⁴2012 : 216f). Die folgenden Abschnitte zu *Situiertheit*, *Körperschema* und *Primärer Sozialität* dienen der näheren Darstellung wie auch als Basis für meine nachfolgenden Überlegungen.

*Situiertheit

Dieser Aspekt in Joas' Konzeption stellt das teleologische Zweck-Mittel-Denken von Handlungstheorien zur Diskussion. Handeln als Gedankenketten zu fassen, die sich an isolierbaren und sich aus ihrer inneren Logik erklärenden Zwecken und Mitteln orientieren, verschleierte, dass Handeln als Prozess gesehen werden muss. Joas veranschaulicht das in einer Abgrenzung zu Niklas Luhmann und dessen Interesse an der Funktionalität von Zwecksetzungen. Joas streicht diesen Aspekt hervor, bewertet diesen aber lediglich als retrospektive Möglichkeit für die*den Handelnde*n, Übersichtlichkeit über eine zu große Menge an Information einer Situation zu bekommen. Die Analyse einer Funktionalität von Zweck-Mittel-Setzungen kann im Nachhinein ein sinnvoller Maßstab für die Bewertung von Handlungsabläufen sein, kann aber nie auf eine konkrete Handlung angewendet werden und ist für handlungstheoretische Reflexion somit nicht weiter zu verfolgen. Als Gegenposition zu Luhmann argumentiert Joas entlang von John Dewey: In dessen Konzeption sind Zwecke oder Ziele zum einen äußerlich, sie motivieren mich zu einer Handlung. Zum anderen verändert sich die Zwecksetzung oft während einer Handlung, dh ich verändere meine Ausrichtung im Zuge des Handelns. Somit können sich das ursprüngliche Ziel und das erreichte Ergebnis einer Handlung durchaus unterscheiden (vgl. Joas⁴2012 : 220ff). Eine klare Ordnung von Ziel - Handlung - Konsequenz - neues Ziel - neue Handlung - neue Konsequenz kann aus diesem Grund nicht angenommen werden, sondern Ziele entwickeln sich aus der Vorstellungskraft (darunter Bedürfnisse, Wünsche etc. - also durchaus etwas Virtuellem) und verändern sich im Tun (dh während des konkreten Prozesses, in Anbetracht der gegebenen Umstände) in einer "pragmatischen Teilhabe am kollektiven Handeln, in dem alle Werte und alle Ziele Gegenstand der Reflexion und Diskussion werden können" (Joas⁴2012 : 228). Joas versteht Handlung als eine Art Spiel, weil - um dieses Bild aufzugreifen - Bausteine jederzeit ausgetauscht werden können. Doch auch an dieser Darstellung kritisiert Joas, dass ein Haften an einer teleologischen Zweck-Mittel-Setzung bestehen bleibt, das ein Erkennen der Welt voraussetzt. Platt formuliert funktioniert Handeln in einem solchen Bild in einer chronologischen Reihenfolge: ich erkenne etwas in dieser Welt, setze aufgrund dessen einen Zweck, wähle ein entsprechendes Mittel und handle. In diesem Verständnis werde Handeln aber durch die Vorstellung einer aktiven, bewussten Zwecksetzung tatsächlich als mit zeitlichem Abstand vom Erkennen - von diesem also unabhängig - entworfen; diesem Punkt widerspricht Joas, weil es die Situation und ihre Verbindungen

außer acht lässt (vgl. Joas ⁴2012 : 231); Handeln und Erkennen geschehen tatsächlich gleichzeitig.

Da Erkennen und Handeln weder eine rein geistige Grundlage haben, noch in chronologischer Abfolge gesehen werden können, nimmt Joas an, dass der Organismus Mensch (Organismus ist hier nicht biologistisch zu denken, näher dazu unten) und die Situiertheit jeder Zwecksetzung vorausgehen. Noch bevor überhaupt die Frage einer Entscheidung, einer Handlung etc. auftaucht, bin ich leiblich in einer Situation. Ich nehme weder mich selbst noch die Situation von außen wahr, ich stecke inmitten des Geschehens. Somit koinzidieren Wahrnehmung und Erkennen in einer Handlung, wodurch "das Handeln in seinen situativen Kontexten geleitet und umgeleitet wird. Die Setzung von Zwecken geschieht - in dieser alternativen Sichtweise - nicht in einem geistigen Akt *vor* der eigentlichen Handlung, sondern ist Resultat einer Reflexion auf die in unserem Handeln *immer schon* wirksamen, vor-reflexiven Strebungen und Gerichtetheiten" (Joas ⁴2012 : 232).

Mit Maurice Merleau-Ponty kann von der "Ständigkeit des Eigenleibes" gesprochen werden (Merleau-Ponty ⁶1974 : 115), die unhintergebar ist. Joas versteht den Organismus nicht in biologistischem Sinne als materiellen Körper, sondern vielmehr als den Leib der Phänomenologie, also das primordiale Zusammenspiel oder besser untrennbare Sein des Cartesianischen Gegensatzpaares Körper und Geist. Unsere Seinsweise läßt sich aber in diese Dualität nicht aufspalten. Bestenfalls können wir Perspektiven auf körperliche oder geistige Vorgänge richten und sie beschreiben. Das eine aber existiert nicht ohne das andere. Wir können Geist und Körper auch nicht als einander bedingend verstehen, wir *sind* immer *leiblich* da. Da sich Körper und Geist nicht trennen lassen, nehmen wir die Welt *ständig* aus unserer Perspektive wahr. Die leibliche Verortung stellt die Basis "aller bewußte[r] Zwecksetzung, unserer Intentionalität, dar. Die Intentionalität selbst besteht dann in einer selbstreflexiven Steuerung unseres laufenden Verhaltens." (Joas ⁴2012 : 232) In diesem Sinne ist auch ein Erkennen, darauf folgend ein Beurteilen und damit ein Zwecksetzen immer nur in einer bestimmten Situation möglich. Unsere Wahrnehmung aber ist bereits beurteilend. Sie ruft damit automatisch bestimmte Handlungen hervor (vgl. Joas ⁴2012 : 235). Das heißt, die Situation und das beabsichtigte Ziel sind von vornherein miteinander verbunden. Intendierte Ziele sind genährt von Bedürfnissen, Interessen und Geschichte(n), ohne welche

eine Situation "für uns bedeutungslos und stumm" bliebe (Joas⁴2012 : 236). Geschichte(n), Bedürfnisse, Interessen sind unter anderem das, was unseren Leib konstituiert. Somit ist jede Handlung eine Entscheidung "durch eine reflexive Beziehung auf die in der Situation erlebte Herausforderung." (Joas⁴2012 : 236) Selbst wenn wir einen Plan entwerfen, kann dieser einen Handlungsablauf nicht bestimmen. Ebenso sind unsere Wertvorstellungen in jeder Situation offen - Offenheit verstehe ich hier nicht neutral, denn unser Leib ist geschichtlich präformiert, aber der Situation gegenüber fragend - da die Wertvorstellungen erst bestimmt werden müssen. In dieser situativen Anpassungsleistung sieht Joas die Kreativität als Motor, nur durch sie ist es möglich, zu einer Handlungsweise zu finden (vgl. Joas⁴2012 : 239).

Wie es nun spielerisch oder kreativ zu einer Zwecksetzung kommen kann, versucht Joas entlang von Donald Winnicotts Theorie der Übergangsobjekte zu veranschaulichen. Zum einen ist es erforderlich, von der Situation wahrnehmungsunabhängige Wünsche und Träume zu haben. Das bedeutet, ich muss wohin ausgerichtet sein. Zum anderen ist es wichtig zu sehen, dass sich Wirklichkeit auch durch Eindrücke, also leibliche Erfahrungen konstituiert, die in uns dieses oder jenes hervorrufen. Damit ist eine relative Übereinstimmung zwischen dem inneren Erleben und dem gemeint, worin wir uns vorfinden, was uns umgibt. Das soll bedeuten, dass mein Bild einer Situation mit dem von jemand anderes soweit übereinstimmt, dass wir übereinkommen können, von der gleichen Situation zu sprechen. Zu dem, was uns umgibt und worin wir uns vorfinden, haben wir emotional geprägte (und nicht rein rationale) Werturteile. Winnicotts Theorie zeigt an der Entwicklung des Kleinkindes, wie sich der Übergang vom Einheitsgefühl hin zu echter Objektbeziehung gestaltet. Das spielerische Aneignen der Welt, in dem ich zwischen mir und der Welt differenzieren lerne. Diese Aneignung vollzieht sich in kleinen Schritten und gelingt darüber, dass ich sein kann, wie auch immer ich in einer Situation bin - und das in einem sicheren Umfeld. Ich muss also nichts erfüllen, ich muss mich nicht entsprechend sozial adäquat verhalten, sondern kann mich mit dem erproben, was mich umgibt. Anhand dieser Dynamik der Aneignung erklärt Joas den Schritt vom Wünschen zum Zwecksetzen (vgl. Joas⁴2012 : 240ff), der auf spielerische Art und Weise sich vollziehen kann: Im Spiel kann ich mich trauen, etwas Neues auszuprobieren, ohne auf emotionaler Ebene etwas oder jemanden zu verlieren, ohne Zurückweisung zu erfahren. So verändert sich auch schließlich

die Wahrnehmung, die andere Handlungsoptionen in den Raum stellt: "Spielerisches Handeln ist damit eben jenes Handeln, das sich der Trennung nach Traum und Leben, innerer und äußerer Wirklichkeit nicht unterwirft. Paradoxerweise entsteht gerade aus dieser Vertiefung ins Spiel die Fähigkeit zur Integration von innerer und äußerer Wirklichkeit." (Joas⁴2012 : 244)

*Körperschema

Jede Handlung, die wir vollziehen, üben wir über die Betätigung unseres Körpers aus. Nach Joas suggerieren die rationalen Handlungsmodelle, wir hätten stets die Kontrolle über unseren Körper, er sei gleichermaßen nur ein Instrument; im Handeln steuern wir sozusagen unseren Körper von einer geistigen Schaltzentrale aus. Ebenso bedienen diese Handlungsmodelle ein implizites Körperbild, das den Körper als ein zu aktivierendes und nur so handelndes Element - als etwas, das etwas tut oder macht - versteht, dabei kann Handeln zB auch ein passives Gewähren sein. Tatsächlich empfängt und verarbeitet der Körper in einer gegebenen Situation die an ihn herangetragene Information. Das werde nach Joas in rationalen Handlungstheorien so verstanden, als sei der Körper als Instrument in einer spezifischen Handlung der rationalen Kontrolle unterstellt. Um aber tatsächlich eine Handlung zu ermöglichen, bedarf es auch einer entsprechenden Lösung, in Folge Freizügigkeit des Körpers (vgl. Joas⁴2012 : 245ff). Das bedeutet, ich lasse meinen Körper tun, anstatt ihn in einer vorüberlegten Bewegungsabfolge zu beschränken.

Um diese Loslösung, diese Aufgabe der Kontrolle zu erklären, knüpft Joas an der Phänomenologie an. Mit Maurice Merleau-Ponty wird ein Verständnis von Leiblichkeit in den Vordergrund dieser philosophischen Schule begründet, das bei Betrachtungen zu Körperlichkeiten nicht übergangen werden kann. Um den Begriff des Leibes im Gegensatz zu dem des Körpers noch etwas klarer auszuweisen, möchte ich hier den Philosophen* Steffen Kitty Herrmann zitieren: "Weil ich Leib *bin*, bin ich die Orte [!] die ich leiblich fühle zugleich - dagegen weil ich einen Körper *habe*, sind die Orte, die ich wahrnehme, im dreidimensionalen Raum verortet." (Herrmann 2007 : 15) In der Leibeserfahrung bin ich absolut, weil die Wahrnehmungen nicht von mir zu trennen sind, in der Körpererfahrung nehme ich Distanz zu mir, verorte einen Schmerz *da unten* bei den Füßen. Ebenso bin ich leiblich in eine Situation verstrickt (vgl. Herrmann 2007 : 15), wohingegen der Körper eine

Position in einem Raum einnehmen kann. Da mir aber der Körper nie neutral gegeben ist, weil ich in einer Welt bin, kann ich mich aus einer Situation auch nicht herausschälen. Ich kann meine körperliche Position zu anderen in einer Situation bestimmen, ich kann mich aber nicht den aus dieser Position resultierenden Wahrnehmungen entziehen. Als Teilnehmer*in in der Welt bin ich immer gerichtet, was mit dem Begriff der Intentionalität gemeint ist. Diese Intentionalität hat eine aktive Seite, wenn ich zB den Apfel in der Schale sehe und mich darauf ausrichte, um ihn zu greifen und zu meinem Mund zu führen. Merleau-Ponty expliziert am Beispiel des Einschlafens die andere Seite, die passive Intentionalität, es bedarf eines gewissen Loslassens vom Wunsch einzuschlafen, einer Lösung von der Kontrolle über das Vorhaben, um letztlich einschlafen zu können. Joas integriert diesen sinnvollen Kontrollverlust in seine Handlungstheorie; "[u]m ein Problem zu lösen, darf man sich eben nicht auf eine Handlungsweise versteifen, sondern [man] muß sich freisetzen für die Einfälle und neuen Handlungsansätze, die sich aus der vorreflexiven Intentionalität des Körpers ergeben" (Joas⁴2012 : 248f). Noch eindringlicher exemplifiziert Helmuth Plessner diesen Kontrollverlust am Lachen und Weinen, das ohne diesen gar nicht zustande kommen kann: "So beantwortet der Mensch das Unbeantwortbare in seiner Mehrsinnigkeit. So quittiert er das vital, spirituell und existentiell 'Widersinnige' mit einer Reaktion, die zugleich Selbstbehauptung und Selbstpreisgabe verrät." (Plessner zitiert in Joas⁴2012 : 250).

Jede Situation ist mir also in gewisser Weise gegeben, die mich zum Apfel greifen lässt oder mich im Lachen mitreisst. Ich habe ein Bild von der Situation aufgrund der mir gewohnten Weise, in der Welt zu sein. Dieses Bild konstituiert sich über mein Körperschema, das über seine Bezüge zur Welt aus den vielen bereits erlebten Erfahrungen sich laufend (re)konstruiert. Das Körperschema oder Körperbild - wie es in unterschiedlichen Texten auch genannt wird - kann wie folgt definiert werden:

Die Begriffe "Körperschema" oder "Körperbild" zielen auf die subjektive Gegebenheit des eigenen Körpers für den Handelnden. Zwar ist der Körper ein Ding unter Dingen in der Welt, aber er ist doch als eigener Körper zugleich von allen Dingen radikal unterschieden. Das Körperschema wird üblicherweise definiert als das Bewußtsein des Handelnden von der morphologischen Struktur des eigenen Körpers, seiner Teile und seiner Haltung, seiner Bewegungen und seiner Grenzen. (Joas⁴2012: 257)

Es ist festzuhalten, dass es hierbei nicht um die Idee des instinkthaften Verhaltens geht. Im Körperschema ist unsere Erfahrungserinnerung wirksam, die Geschichte dessen, wie sich die*der einzelne die Welt angeeignet hat. Mit Erfahrung sind hier nicht nur die biografischen Gegebenheiten einer Person gemeint, sondern auch die nach außen gerichteten Aneignungsbestrebungen - die Absichten, Ziele etc. - einer Person. Das zentrale Moment ist hier die Wahrnehmung. Jede*r nimmt wahr und das auf die ihre*seine eigene Weise. Diese Wahrnehmung ist leiblich, mit Merleau-Ponty, inkarnierte Intentionalität, die vorbewußt gesetzt wird. Wir sind schon immer in diese Welt hineingeboren, noch bevor wir diese über Erfahrungen und Urteile angeeignet haben. Immer schon gibt es eine gewisse Wahrnehmung von Welt (vgl. Joas⁴2012 : 262f), weil wir schon immer auf sie ausgerichtet sind.

Dieses Moment der Leiblichkeit stellt aber auch jenen Punkt dar, an dem Handeln möglich wird. Die Welt ist uns *aktuell* und *habituell* gegeben. Die Habitualität speist sich aus den Erfahrungen, dem wie und welche Urteile wir gefällt haben, welche Arten der Bezugnahme zur Welt wir *gewöhnt* sind. "Ich habe eine Gewohnheit, das ist nicht das, was ich jetzt tue, sondern es geht darüber hinaus. Es ist das, was mir zur Verfügung steht." (Waldenfels 2000 : 183). Die Aktualität ist gegeben in dem, wie die Welt in dem Moment der Wahrnehmung tatsächlich ist. Wir bewegen uns demnach in einer Art des Dazwischen-Seins. "Zur menschlichen Existenz und zur menschlichen Leiblichkeit gehört der aufrechte Gang, so daß 'oben' (dort, wo der Kopf und die Augen sind) keine bloß relative Raumdifferenz angibt, sondern eine, die den Raum mitbildet, die ihn überschaubar macht." (Waldenfels 2000 : 117). Dieses Zwischenstadium, in dem sich wie im Zitat das Außen *mitbildet*, bedingt auch die permanente Wandlung unseres Körperschemas. Dass sich diese Erfahrung von Ganzheit mit sich selbst ausbilden kann, ist nicht allein vom Individuum abhängig, sondern passiert auf Basis der Eingebundenheit in die Welt, das Körperschema konstituiert sich aufgrund einer immer schon gegebenen Intersubjektivität, einer sozialen Interaktion, die erst die Grenzziehungen ermöglicht. Die Ausbildung des Körperschemas ist demnach kein bewusster Prozess, sondern ein Ergebnis "dieser [bewussten Intentionalität - Anm. A. P.] gegenüber vorgängigen, primären Sozialität, einer Struktur gemeinsamen Handelns also, welche zunächst in nichts anderem besteht als in der Interaktion unserer Körper" (Joas⁴2012 : 269).

*Primäre Sozialität

Schon bei Arendts Handlungsbegriff findet sich der Verweis darauf, dass Handeln zwar von einem Individuum ausgeht, aber aus einem und in ein Bezugsgewebe hineingeht, demnach eine klare Trennung in Täter*in und Opfer schwierig zu treffen ist und wenn, dann erst im nachhinein möglich ist (vgl. Arendt ⁷2008 : 298). Auch Butler argumentiert in diese Richtung, wenn sie in Bezug zu Sprechakten den eindeutigen Ursprung der Täter*innenschaft als nicht feststellbar einschätzt (vgl. Butler ⁴2013 : 30) - ohne von Verantwortlichkeit Abstand zu nehmen. Ähnlich versteht Joas - den Pragmatisten George Herbert Mead aufgreifend - Handeln als einen sozialen Akt, "was [...] eben nicht ein auf Andere bezogenes individuelles Handeln, sondern eine komplexe Gruppenaktivität bedeutet, deren Teile die individuellen Handlungen sind" (Joas ⁴2012 : 277f). Die Entwicklung der Individualautonomie wird hier als Erklärungsmodell herangezogen. Diese kann sich aus der Verwobenheit und Vielzahl von Handlungen im Verlauf des Heranwachsens ausbilden. Autonomie - das sollte hier festgehalten sein - bedeutet keinesfalls eine allumfassende Eigenständigkeit. Vielmehr kann darunter die Fähigkeit verstanden werden, Erwartungen in einem sozialen Kontext zu antizipieren, die eigene Umwelt lesen zu können, sich gleichsam Chancen und Möglichkeiten, aber auch Konsequenzen zu berechnen, die bei einem bestimmten Schritt eintreten können. Und um einer möglichen Utilitarismus-Kritik zu entgehen, dieser Autonomiebegriff ist weniger auf den Nutzen als vielmehr auf das soziale Miteinander - sich verständigen und einander verstehen können - ausgerichtet. Autonomie, Individualität sind Konstruktionen, die vor dem Hintergrund einer unhintergehbaren Sozialität erst entstehen können. Diese Konstrukte bleiben auch nicht bestehen, wenn sie einmal erworben wurden, sie bedürfen einer ständigen Aktualisierung in Form einer "symbolische[n] Abgrenzung des Ichs der Handelnden gegenüber Mitwelt und Umwelt" (Joas ⁴2012 : 279).

Gleichzeitig ist aber auch das Aufgeben dieser Grenzen notwendig, um eine Form der Sozialität aufrechterhalten zu können. Joas erklärt diesen Vorgang entlang von Emile Durkheims Prozessen der Selbstentgrenzung (etwa in Ritualen oder Ansammlungen). In einem gemeinsam vollzogenen, extatischen Ritual etwa wird die Selbstkontrolle außer Kraft gesetzt. Auf diese Weise werden gemeinsame Erfahrungen gemacht, durch die eine gegenseitige affektive Identifikation stattfinden kann, die es zur Gemeinschaftsbildung braucht. Soziales Verhalten ist demnach ein ständiges Auf- und Abbauen von Grenzen, eine

Forcierung und ein Aussetzen von Selbstdisziplinierung. "Die die Ich-Grenzen überschreitende Kollektiverfahrung wird damit nicht nur zur Voraussetzung sozialer Bindung erklärt, sondern selbst als Argument gegen die Möglichkeit einer rein 'strukturellen' Konzeption des Sozialen verwendet." (Joas⁴2012 : 285)

Spontaneität als Handlungsbegriff

Wo immer Pluralität ins Spiel kommt, ist Souveränität nur in der Einbildung möglich, und der Preis für sie ist die Wirklichkeit selbst. Arendt⁷2008 : 299

Der bisherige Verlauf hat gezeigt, dass es so etwas wie autonomes Handeln nicht gibt. Zum einen kann eine Handlung nur rückblickend in einer Zweck-Mittel-Kette isoliert und als solche definiert werden. Damit wird aber eine komplexe Situation vereinfacht und in ihren vielfältigen Bezügen reduziert. Sollte es doch möglich sein, sie in ihrem ganzen Spektrum zu erfassen, entgeht die Handlung der Wiederholbarkeit, denn die Situation bleibt einzigartig. Zum anderen bin ich selbst nie die*der Autor*in, in dem Sinne, als ich mir etwas überlege und uneingeschränkt danach handle. Es gibt immer Aspekte über mich und die Situation, die mir nicht bekannt oder nicht zugänglich sind. Ich kann also nicht aus meiner Perspektive heraus eine Herausforderung gänzlich erfassen und geeignete Schritte wählen. Ich bin in ein "social-cultural-historical web" (Wallace 2011 : 23) eingebettet, das je nach meiner Position und des situativen Zusammenhangs eine Art der Handlung ermöglicht (oder mich bloß reagieren lässt). Ebenso bin ich nicht die*der Autor*in, in dem Sinne, als ich - als Individuum - einen genialen Einfall, eine komplett neue Idee habe und diese(n) umsetze. Meine Verortung in diesem Netz eröffnet Blickrichtungen und stellt Rückgriffe (etwa auf Wissen, auf Fähigkeiten) zur Verfügung.

Auch hier möchte ich den Fokus darauf richten, dass wir leibliche Wesen sind, dass unser Körper bei all dem, was wir erleben und tun dabei ist, wir über unsere körperlichen Fähigkeiten, die Sinne, etwas leiblich wahrnehmen und dementsprechend etwas ausführen. Noch einmal sei darauf hingewiesen, dass der Körper dabei kein Instrument ist, das nach immer gleichen Regeln bedient wird. Der Körper ist vor allem mein Leib, in dem gedacht, geurteilt, gefühlt wird, der immer in Bezügen zu anderen Menschen und sich immer in Situationen befindet. Jede Situation verändert mich in meinem leiblichen Sein, mein

leibliches Sein nimmt Einfluss auf die Situationen, in denen ich mich befinde (vgl. Waldenfels 2000 : 194).

Jede Situation, die mich auffordert zu handeln, ist eine Aufforderung an meine leiblichen Kapazitäten - wie ich etwa diese Situation strukturiere, damit bewerte und mich in der Welt orientiere. Meine Leiblichkeit gibt mir Möglichkeiten an die Hand, unterschiedliche Bedeutungen für eine Situation zu finden. Der Rhetoriker Barry Brummett sieht dafür zwei Ursachen, nämlich "(a) any entity is a part of many different contexts, all of which may define it in different ways; and (b) defining contexts are always changing" (Brummett 1999 : 159). Das heißt, jede Wahrnehmungsleistung einer Situation ist auch eine Übertragungsleistung aus einer bereits erlebten. Vor dem Hintergrund von Burkes Mehrdeutigkeit ließe sich aber auch sagen, Strukturierung kann in unterschiedliche Richtungen verweisen und Handlungsprozesse in Gang bringen, indem ich Deutungen verschiebe. Sollte das Gedanken an die cartesianische Trennung von Geist und Körper hervorrufen, sei hier festgehalten, dass diese kognitive Leistung, etwas deuten zu können, nicht dem Körper - als zu regelndes Instrumentarium - gegenübersteht, sondern in der Struktur unserer Leiblichkeit liegt (vgl. Waldenfels 2000 : 196) und sich auf diese Weise leiblich vollzieht.

In diesem Rahmen befinden wir uns vielleicht an jenem Punkt, den Arendt mit Spontaneität als Neuanfang auszeichnet (vgl. Arendt ⁷2008 : 298). Eine Handlung zeigt in einer speziellen Situation, wer ich bin. In vorhandenen Bezügen ist das immer etwas Neues: "An act, in its novelty, is irreducible to its antecedent circumstances however deeply it is shaped by them. In this irreducibility resides the act's constitutional capacity to go beyond its antecedent situation in transforming it." (Wess 1996 : 146) Wie aber kann das fassbar gemacht werden, wenn jede Situationsanalyse eine Chronizität nahelegt, eine zeitliche Abfolge, in der Dinge passieren? Wenn wir Wirkungen immer nach deren möglichen Ursachen untersuchen? Selbst in unserer Sprache ist es schwierig, eine Gleichzeitigkeit auszudrücken - wie etwa etwas wahrzunehmen und es im Wahrnehmen schon zu beurteilen und umgekehrt aus unseren Urteilen heraus schon eine geformte Wahrnehmung zu haben -, weil wir erst das eine, dann das andere beschreiben. Die Phänomenologie und ihre Leibkonzeption sieht hier einen möglichen Ausweg in der *Virtualität* des Leibes. Die leibliche Wahrnehmung

konstituiert sich nicht nur aus habitualisierten und sedimentierten Faktoren, auch nicht nur in der bereits erwähnten Aktualität und Habitualität, sondern auch in Form des Möglichkeitssinns, der in die Zukunft gerichtet ist (vgl. Waldenfels 2000 : 199f). "Wir sehen die Möglichkeit des Herunterfallens im Gegenstande mit. Wir sehen nicht nur das, was jetzt und realiter da ist, sondern zum Gegenwartsfeld gehören auch drohende Gefahren oder willkommene Chancen. [...] Das Möglichkeitsfeld [...] beruht nicht auf irgendwelchen Zusatzerkenntnissen, sondern die Möglichkeiten wohnen der Wahrnehmung inne. Ich rechne stets mit dem, was sein könnte." (Waldenfels 2000 : 204) Wie aber kann ich dieses Möglichkeitsfeld wahrnehmen? Ich behaupte, es ist eine Frage der Aufmerksamkeit. Aufmerksamkeit hat eine Richtung, sie ist ausgerichtet. Bin ich in einer mir unangenehmen Situation, richte ich die Aufmerksamkeit auf die Person, die diese Unbehaglichkeit auslöst, bzw. darauf, welche Faktoren ich in der erlebten Situation als relevant einschätze. Ich bin aufmerksam auf die Herausforderung hin ausgerichtet. Wir versuchen gewissermaßen neue Daten für unsere Wahrnehmung zu generieren, die Urteile und daraus resultierende Schritte ermöglichen. Joas spricht etwa davon, dass wir immer auf die Welt hin ausgerichtet sind, egal, ob es eine konkrete Situation gibt, die eine Handlung erfordert. Wir sind auf die Welt hin mit Bezug zu ihren Handlungsmöglichkeiten ausgerichtet (vgl. Joas⁴2012 : 232). Befinde ich mich in einer Situation, die mich herausfordert, und will ich im Sinne der Natalität einen Ausdruck von mir geben, erscheint es mir sinnvoll, die Aufmerksamkeit auch auf mich zu richten; was tut die Herausforderung mit mir; welche Bilder sind gegenwärtig wahrnehmbar; welche leiblichen Verhaltensimpulse sind jetzt da. "Merleau-Ponty [geht] aus von einer leiblichen Situierung im Wahrnehmungsfeld und begreift die Aufmerksamkeit als schöpferische Transformation des perzeptiven oder mentalen Feldes, als einen immer wieder neu zu erwirkenden 'Übergang vom Unbestimmten zum Bestimmten', der Neues hervorbringt." (Waldenfels 2004 : 26f)

Was bringt dieses Richten der Aufmerksamkeit? Mir geht es nicht darum, Egozentrismus zu propagieren. Vielmehr ist die Steuerung der Aufmerksamkeit eine Handlung, die mir immer möglich ist, ungeachtet der Umstände, in denen ich mich befinde. Als leibliches Sein bin ich einer Vielzahl von Eindrücken ausgesetzt, meinen eigenen, denen, die ich von anderen aufnehme, jenen, die die Situation auf mich macht. Tatsächlich ist es eine Flut von Eindrücken, die in jedem Moment wahrnehmbar ist, während jeder Herausforderung ebenso

wie während eines angenehmen Gesprächs. Tatsächlich ist es aber die Aufmerksamkeit, über die wir zumindest zum Teil steuern können, was wir bewußt wahrnehmen. Die Aufmerksamkeit auf mich zu lenken, bedeutet, es zu ermöglichen, einer habituellen Abwehr in einer Herausforderung zu entkommen und jene spontanen Äußerungen des Möglichkeitsfeldes wahrzunehmen und zu transportieren. Spontaneität ist genauer betrachtet eben nicht eine *auf den Fuß folgende* Handlung. Ein derartiges Bild verbinde ich mit einer Reaktion, die eine gewohnte Verhaltensweise ist. Spontaneität erfordert es, mich in einer Situation wahrzunehmen und einen Impuls der vielen möglichen Handlungsoptionen zuzulassen.

**Losing Control als Queer Rhetorical Agency*

Hence "contradictory" moments could exist simultaneously.
Burke 1969 : 331

Dieser Abschnitt widmet sich einer Zusammenführung der vorgestellten Inhalte. Das bisher Angedachte könnte dazu führen, in Resignation zu gehen. Schon der erste Begriff *queer* suggeriert, dass ein Festhalten - woran auch immer - sinnlos erscheint. Auch scheint *queer* nicht *gegen* etwas zu sein, wiewohl es etwas Widerständiges anzeigt. Selbst wenn der Begriff, wie in LGBTIQ*-Bewegungen, für sexuelle Identitäten eingesetzt wurde und wird, zeigt seine kurze Geschichte, dass sich die Bedeutung ständig verschiebt. Er steht immer für ein Außerhalb, etwas, das nicht konform ist/geht. Und wenn dieser Gedanke konsequent weitergedacht wird, zeigt sich, dass aufgrund der Unvorhersagbarkeit auch das strategische Moment der Planung jenseits jeder Kontrolle ist. Auch die Rhetorik macht deutlich, wie wenig es in der Hand einer*eines Akteurs*in liegt, etwas Gesprochenes oder Geschriebenes daraufhin auszurichten, dass es etwas Gewolltes bewirkt, sodass sich gesellschaftliche Umstände und Perspektiven verändern. Bedeutungen und ihre Kontexte konstituieren sich in jeder kommunikativen Situation (vgl. Wallace 2011 : 4). Und selbst dann fächert sich der Bedeutungsinhalt in vielfache Horizonte auf. Eine rhetorische Analyse ist demnach wohl möglich, aber wie kann rhetorisches Handeln aussehen, wenn es nach diesem Gedankengang nicht gelingen kann - wie Aristoteles es fordert - Absicht und Ethos klar und übereinstimmend zu kommunizieren? Und was kann unter Handlung verstanden werden, wenn ich es nicht unter Kontrolle habe, dass mein Akt diese oder jene Folge hat, wenn ich

letztlich in der Welt mit einem Plan im Arendtschen Sinne gar nicht handeln kann, weil jeder Plan mein Gegenüber zu einem Objekt macht, ich auf diese Weise einen Menschen zu einem Ding unter Dingen mache? Kann es so etwas wie *queer rhetorical agency* dann überhaupt geben?

Vielleicht ist es nützlich, hier noch einmal den Hintergrund für meinen Gedankengang nach vorne zu stellen. Der Alltag - egal ob ich dabei an Belanglosigkeiten denke oder in Arbeitszusammenhängen inhaltliche Auseinandersetzungen im Kopf habe - liefert hunderte Situationen der Herausforderung, die jemanden außerhalb einer sexuell gängigen Lebensweise mit den heteronormativen Vollzügen einer Gesellschaft konfrontiert. Ich spreche hier nicht von bewußter Diskriminierung, sondern von den vielen kleinen Situationen, die so *normal* erscheinen, weil die Gesellschaft nach den Regeln der Heteronorm funktioniert - wie Butler in Zusammenhang mit rassistischer Sprache festgestellt hat, spricht das Subjekt zwar etwas aus, aber letztlich spricht nicht das Subjekt (vgl. Butler 2013 : 129). Demnach sind auch die Perspektiven der einzelnen Menschen nach dieser Norm formiert. Gestaltet jemand ihr*sein Leben entlang anderer Vorstellungen, nach anderen Gesichtspunkten, ergibt sich oft leicht eine Reibefläche, die ich als Herausforderung betiteln möchte. Ich weise noch einmal ausdrücklich darauf hin, dass es mir mit der Fragestellung nicht darum geht, für oder gegen bestimmte Identitäten oder Lebensweisen zu sprechen. Schwule Männer führen heute ein oft angepassteres Leben als manches von außen *normal* wirkende, heterosexuelle Paar. Die Anpassung geschieht oft aufgrund des Einpassens der eigenen Vorstellungen in eine bestehende Norm; so kann aus einer ehemals als krank verstandenen sexuellen Ausrichtung ein gesellschaftlich anerkannter Lebensentwurf nach dem Schema Vater-Mutter-Kind werden. Innerhalb der Norm gibt es zwar dann mehrere Wahlmöglichkeiten - auch hinsichtlich der*des bevorzugten Sexualpartners*in, aber nur insofern, als die Lebensvollzüge sich der Norm entlang bewegen. Damit sehe ich mich aber vor die nächste Herausforderung gestellt. Jede Norm hat ihren Gegenpart oder die vielen unterschiedlichen Positionen, die außerhalb von ihr verortet sind. *Queer rhetorical agency* kann in meinem Verständnis daher nichts sein, was sich in dieser Norm-Gegennorm-Dynamik vollzieht. Dieser Widerstand dient der Norm, das Aufschreien, das Dagegensein verleiht der Norm ihre Macht. Die Positionen außerhalb gehören sozusagen zum Inventar, ohne eine gestaltende Rolle spielen zu können. Die Dynamik bleibt hier in

einem Reiz-Reaktionsschema hängen, alles bleibt unter Kontrolle. *Queer rhetorical agency* kann aber vor dem Hintergrund des Arendtschen Handlungsbegriffs des Neuanfangs, der Joas'schen Trias Situation-Körper-Sozialität und der Burkeschen immanenten Mehrdeutigkeit verstanden werden. Als einen bedeutenden Aspekt sehe ich die Spontaneität, die ich erst zulassen muss. So plädiere ich dafür, unter *queer rhetorical agency* kontrollierten Kontrollverlust zu verstehen. In der Folge hierzu die Gründe für meine Konzeption:

Unser soziales Miteinander ist dadurch geprägt, dass wir uns *verhalten*. Wir verhalten uns immer zu etwas, zu einer oder mehreren Personen, zu einer Situation, zu einem Text usw. Dieses Verhalten ist mit Joas gesprochen nicht individuell (vgl. Joas ⁴2012 : 27f). Dadurch, dass wir in eine bereits funktionierende und in ihren Bedeutungen bezeichnete Welt hineingeboren sind, lernen wir, welche Verhaltensweisen in gewissen Situationen und gegenüber gewissen Personen angebracht sind. Wir lernen, sinngemäß, Verhalten zu lesen und zu schreiben. Diese Verhalten sind uns in Fleisch und Blut übergegangen, sie haben unser Körperschema geprägt. Ich will dieses Verhalten als kontrolliert verstehen. Impulse werden umgeleitet in sozial verträgliche, sozial adäquate Ausdrucksweisen. Geschieht dies nicht, riskiere ich, nicht verstanden zu werden. Verständnis ist hier als Verstehbarkeit im Sinne einer sprachlich lesbaren, sozialen Übereinkunft gemeint und nicht als zwischenmenschliche Fähigkeit oder als Ergebnis des dazu notwendigen Sich-Einlassens. Befinde ich mich in einer Situation, in der mich die heteronormative Denkweise eines Gegenübers einschränkt, dann verhält sich dieser Mensch mir gegenüber auf kontrollierte Art und Weise (egal wie unkontrolliert es erscheinen mag); ebenso wie ich mit der Bewertung des Verhaltens als heteronormativ die Situation - und damit das Gegenüber - einschränke. Dabei ist ihr*sein Verhalten *lediglich* mit einer Macht ausgestattet, etwas auf bestimmte Weise sagen zu dürfen bzw. zu können, die mit Judith Butler gesprochen nicht aus ihr*ihm selbst kommt (vgl. Butler ⁴2013 : 58).

Ich stelle fest, dass schon mein Entstehungsprozess den Anderen in mir impliziert, dass meine eigene Fremdheit mir selbst gegenüber paradoxerweise die Quelle meiner ethischen Verbindung mit anderen ist. [...] Meine Verletzung selbst belegt, dass ich offen für Eindrücke, dass ich dem Anderen auf eine Weise ausgeliefert bin, die ich nicht vollständig vorhersagen oder kontrollieren kann. (Butler ⁴2014 : 114)

Butler spricht hier in einer anderen Weise als Joas in seiner Darlegung über Primäre Sozialität davon, dass wir durch unser Hineingeboren sein in diese Welt auch in Verbindung

zueinanderstehen. Eine Verbindung, die Eindrücke zulässt. Und unter Eindruck will ich durchaus eine körperliche Erfahrung verstehen, weil wir Situationen und die Verbindungen zu anderen Menschen körperlich spüren. Ein Eindruck ist die Folge, von etwas oder jemandem affiziert worden zu sein, der Eindruck ist ein Affekt - durchaus im aristotelischen Sinn -, etwas, das mein Urteil mit ausbildet. Aristoteles ist hier im Besonderen an der kontextuellen Analyse des Affekts Zorn interessiert, welche Stimmung sich in der Person freimacht, welchen Personen gegenüber sich diese Stimmung normalerweise einstellt bzw. was die Stimmung als ihren Gegenstand hat (vgl. Aristoteles 2007 : 77). Dieser Zorn aber hat eine spezifische Auswirkung auf mein leibliches Sein. Aus diesem Grund kann Wallace davon sprechen, dass Diskurse als eine "embodied force" (Wallace 2011 : 4) verstanden werden müssen. Sie sind nichts Virtuelles, sondern haben konkrete Auswirkungen auf Menschen. Diese körperschematische Überlegung spielt insofern eine Rolle, als Diskurse auch Kontexte erzeugen, in denen tatsächlich etwas vor sich geht, in denen tatsächlich etwas passiert. Das Individuum ist somit von Diskursen immer körperlich betroffen. Eine Rhetorik, die diesen Eindrücken keinen Platz verschafft, greift für Wallace zu kurz (vgl. Wallace 2011 : 12)

Doch wie kommen nun die Sprache und ihre Rhetorizität hinzu? Mit Burke gesprochen ist jedes Sprechen eine Handlung, wir handeln sprachlich, wir sprachhandeln. Das Eigentümliche des Handelns liegt im Besonderen in der Fokussierung auf die inhärente Mehrdeutigkeit des sprachlichen Ausdrucks in einer Situation (vgl. Holocher 1996 : 116f und vgl. Butler ⁴2013 : 148). Indem wir etwas sagen, tun wir nicht nur, was wir meinen zu tun; sondern wir ermöglichen vieles andere und schränken vieles andere ein. Auch Butler sieht in der Sprache eine Funktion. Sprachlicher Ausdruck ermöglicht, dass jeder Mensch erst sein kann, die*der sie*er ist (vgl. Butler ⁴2013 : 54). Das heißt, auch Sprache ist Verhalten, soziales Verhalten, das Regeln folgt und demnach *kontrolliert* ist.

Wie verliere ich nun die Kontrolle? Ein durchaus gängiger Kontrollverlust ist etwa das Spielen, in dem etwas losgelassen werden muss, damit etwas entstehen kann, damit etwas Kreatives Platz nehmen kann. Für Burke bedeutet der Terminus des Spielens nicht eine Art und Weise des Tuns, sondern er ist im Zusammenhang mit den Motiven zu verstehen. Zur Erinnerung, Motive sind die kontextuellen Hintergründe von Situationen, das, was im Moment zur Verfügung steht. Er besteht darauf, das Spielen nicht als Gegenstück zum

utilitaristischen Nutzenhandeln zu verstehen, denn das Spielen finde auf einer anderen Ebene statt. Ebenso wenig will Burke das Spielen in der Sphäre der Kinder verortet wissen (vgl. Burke 1958 : 55f). Vielmehr ist es die Art und Weise, wie unsere symbolhafte Sprache erst entsteht (vgl. Burke 1958 : 54) bzw. wie sich die symbolhafte Sprache überhaupt verändern läßt. Spielen ist in diesem Verständnis, der Mehrdeutigkeit einer jeden Situation zuzustimmen, und es zuzulassen, dass in jeder Situation neue Bedeutungen entstehen können. Spielen meint demnach die Möglichkeit, die sprachlichen Einschränkungen nicht geschehen zu lassen.

Mit dem Spielen befinden wir uns wieder ganz bei Joas' Ausführungen zum Körperschema und der Möglichkeit, dieses zu verändern. Hier wird klar, dass ich in dem Versuch, etwas zu kontrollieren, scheitere, eine Veränderung herbeizuführen; eher führen entweder der tatsächliche Kontrollverlust - wie in Plessners Beispielen des Lachens und Weinens - oder auch das bewußte Aufgeben der Kontrolle zu einem Ergebnis. Ich denke, dass die erwähnte Aufmerksamkeitssteuerung auf den Körper einen Kontakt mit dem Möglichkeitssinn bereithält. Wie bereits mit Waldenfels oben beschrieben, geht es darum, *woraufhin* ich die Aufmerksamkeit lenke: Ist es die Diskriminierung, die in einer Situation vor sich geht? Ist es die Vieldeutigkeit der Situation, auf die mein Verstehen hin ausgerichtet ist? Wie bin ich *gewohnterweise* auf etwas ausgerichtet? Eine andere Art des Gerichtetseins ermöglicht es, etwas Neues (durchaus im Arendtschen Sinne) zu tun; auf sprachlicher Ebene kann aus einem Eindruck ein Ausdruck anstatt einer reaktiven Antwort entstehen. Das queere Element daran mag sein, dass mit Burke die Sprache an und für sich widersprüchlich ist (vgl. Holocher 1996 : 117). Im Sinne der dialektischen Substanz können sich Gesprochenes - ebenso Geschriebenes - und sein Inhalt niemals decken, weil beides in viele verschiedene Richtungen verweist. Sich dem zu widersetzen, etwas klar benennen zu wollen, und stattdessen Aussagen vieldeutig zu verstehen, ermöglicht es, neue Formen der Sprache zu gewinnen. Es werden Wörter resignifiziert, es werden neue Kontexte geschaffen, anstatt *sich verhaltend* daran zu beteiligen, Altes zu replizieren (vgl. Butler ⁴2013 : 71).

Queer leben heißt befreit zu sein von den Fesseln heteronormativer Zurichtungen, heißt sich unverurteilt zwischen den Geschlechtern bewegen zu können, [...]. Queer zu leben heißt entgrenzt zu leben jenseits von einengenden Stereotypisierungen und fraglos übernommenen Essentialisierungen. Der Körper spricht, aber erzählt uns eine ganz andere Geschichte.

(Köppert 2008 : 8)

Dieses Zitat beschreibt eine Utopie. Dieses queere, freie Leben *jenseits* von etwas ist aufgrund der Unmöglichkeit des Außerhalb-Seins nicht denkbar. Die Verbindung zu dieser Utopie, dieser Entgrenzung ist für mich - und deshalb habe ich dieses Zitat auch aufgenommen - der Körper. Er hat eine rhetorische Funktion, denn er erzählt eine Vielzahl von Geschichten. *Queer rhetorical agency* kann passieren, wenn ich den Körper in seinem *Beeindruckt-Sein* sprechen lasse.

In einer alltäglichen Praxis kann das zum Beispiel ein Spiel mit Identitäten bedeuten, wie das auch Herrmann vorschlägt, um angefangen bei sich selbst neue leibliche Erfahrungen zu machen (vgl. Herrmann 2007 : 31f). Als Beispiel mag hier der bekannte Vorschlag dienen, dass Frauen Körperhaltungen in der Öffentlichkeit einnehmen sollen, die als *typisch männlich* gelten - etwa das breitbeinige Sitzen in der U-Bahn. Identitäten in diesem Sinne sind kontrollierte Persönlichkeitsvorstellungen. Identitäten, über die ich hier spreche, sind nicht jene psychologischen, die eine gute Persönlichkeitsentwicklung ermöglichen, indem ich eine klare Unterscheidung zwischen dir und mir treffen kann. Identitäten sind in meinem Verständnis vorgegebene Positionen in unserem sozialen Netz, die mir eine Art des Verhaltens aufdrängen. Sie sind ähnlich der Burkeschen *Terminologien* aufzufassen, die etwas von mir herzeigen, aber in sehr verkürzter und vielleicht auch schon verschobener Weise. Identitäten sind, wenn man so will, Metaphern, die etwas von mir in eine sozial leserliche Form bringen. Da diese Form aber nicht ident ist mit mir in einer spezifischen Situation, sondern überlappt, ist ein Spiel mit dieser Identität möglich. Wallace schlägt hier vor, Bezüge zu den vielen Identitäten herzustellen, die jede*r im Laufe der Zeit, aber auch in einer gewissen Situation hat. Mit diesem Spiel sei es möglich, einer Differenz, die trennt, zu entkommen: Es kann gelingen, die Unterschiedlichkeit zum verbindenden Element zu machen. Gleichzeitig zeige es aber auch, dass das Spielen mit Vielfalt kritische Punkte übersieht, wenn etwa mit dem Blick, dh der Ausgerichtetheit auf die Vielfalt übersehen wird, dass diskriminierende Handlungen geschehen (vgl. Wallace 2011 : 23). Das Spiel mit den Identitäten kann also Aspekte sichtbar machen, die aus gewissen Perspektiven so nicht offen zugänglich waren.

Wie kann nun aber eine kontrollverlustige Rhetorik verstanden werden? Dazu ist in Erinnerung zu rufen, dass Burke das Rhetorische an der Sprache nicht darin sieht, eine möglichst treffende Aussage zu machen, sondern darin, ein Verhalten anzuregen oder zu

erzwingen bzw. Identifikationshandlungen hervorzurufen, "rhetorical language is inducement to action (or attitude, attitude being an incipient act)" (Burke 1969 : 42). Ebenso gilt es daran zu denken, dass die Gegenrede "... unweigerlich genau das Sprechen [reinszeniert], das sie ausschalten will" (Butler ⁴2013 : 202).

Kontrollierter Kontrollverlust bedeutet *kontrolliert* insofern, als ich mich bemühe, die Aufmerksamkeit auf mich und meine Eindrücke zu richten anstatt auf die vielen anderen Komponenten einer Situation - das zurückweisende Gegenüber; das, was sie*er *genau* gesagt hat; wie diese Situation hätte anders verlaufen können. *Kontrollverlust* meint, dass ich im Sinne einer passiven Intentionalität geschehen lasse, den Ausdruck entstehen lasse, den eine immer mehrdeutige Situation hervorruft. Meines Erachtens ist kontrollierter Kontrollverlust die Verbundenheit mit dem Körper; und somit eine jener Möglichkeiten, die einen Kontakt zu den eigenen Bewegungen herstellt und zu einer Äußerung führt, die nicht als Gegenrede mit der Konsequenz der Reifizierung auftritt. Vielmehr geht es darum, sich selbst herzuzeigen, über sich selbst Auskunft zu geben - herzuzeigen, was mich als Mensch und nicht als eine abgeschlossene Entität wahrnehmbar macht (vgl. Plass 2016 : 174). Kontrollierter Kontrollverlust ermöglicht spontanen Ausdruck, der eine Situation in ihrer Mehrdeutigkeit versteht und offen für die vielfältigen Möglichkeiten ist. Die Gegenrede hingegen versucht, das Gesagte wörtlich zu verstehen und in dieser Wörtlichkeit eine Antwort zu finden. Butler stellt klar, dass im Falle einer Diskriminierung eine Verwundung stattfindet, die nicht ein Gedankengebäude oder eine Vorstellung verletzt, sondern tatsächlich in einen Körper eindringt (vgl. Butler ⁴2013 : 127). Das ist etwas, das passiert - es ist nicht zu verhindern. Die Wahrnehmung dessen, was eindringt, passiert bewußt oder unbewußt und bewirkt einen Gegenimpuls. Dieser Gegenimpuls aber ist bereits ein Verhalten, das sich dann sprachlich äußert. Das kurze Verweilen, das Bewußtmachen des Eindringens, die Wahrnehmung dessen, was es auslöst, öffnet den Raum des Möglichen. Das klingt nicht unbedingt nach Kontrollverlust; doch es ist ein solcher insofern, als ich Gewohntes (also Kontrolliertes) vorübergehen lasse und etwas Neues ausprobiere. Waldenfels versucht das auf eine andere Art zu erklären, indem er diesen Moment als Distanznehmen beschreibt, mithilfe dessen es mir möglich wird, Freiheit zu erfahren, weil es mir meine Spielräume in einer Situation zugänglich macht (vgl. Waldenfels 2000 : 205).

Diese Darstellung zeigt, ich kehre immer wieder zum Körper zurück. Für mich ist er die rhetorische Ausgangsbasis. Butler sagt, Begriffe hätten eine Fähigkeit, neue Bedeutungen anzunehmen (vgl. Butler ⁴2013 : 226f). Burke weist darauf hin, dass es die Funktion von Sprache ist, Erfahrungen und Eindrücken Ausdruck zu verleihen. Sprache kann dabei niemals unmittelbarer Ausdruck sein, weil wir ein Zeichen für einen Eindruck einsetzen; die Distanz zwischen einer*m selbst und dem sprachlichen Ausdruck birgt also Möglichkeiten (vgl. Burke 1959 : 59f):

The body receives, via the senses, reports of the surrounding world. When these sensations are backed by words, the range of interpretations is increased greatly, since the modes of human intercourse add suggestions and criticisms which the individual would not have thought of by him/herself. (Burke 1985 : 92)

Daraus ergeben sich vielfältige neue Ausdrucksweisen, die Burke als kreatives Geschehen fasst (vgl. Burke 1985 : 90). Sollte hier der Gedanke auftauchen, dass dabei eine vollständig *neue* Sprache entwickelt würde, so ist dagegen zu halten, dass jeder Ausdruck verständlich bleiben muss, sich also einer Sprache und deren Bildhaftigkeit bedient, die in einem Kontext bekannt ist. Da Veränderung prozesshaft passiert, folgt jede*r sprachlichen Regeln, mit denen aber gebrochen werden kann. In diesem Bruch sieht Butler etwa den Ort von Handlungsmacht (vgl. Butler ⁴2013 : 201).

Ich zitiere noch einmal Rhodes und Alexander: "We move not by reason alone, and sometimes we must fly in its face. We reach the limit of rational discourse, and ask nonetheless to be taken seriously, to be acknowledged as part of an expansive public sphere of bodies and desires in motion." (Alexander; et al. /confutatio.html) Diese Aussage weist für mich in Richtung des kontrollierten Kontrollverlusts. Wir setzen Handlungen, weil wir bewußte Überlegungen haben, weil wir *vernünftig* sind. Oft erweist sich diese Vernunft als sozio-kulturell gewachsen; und ist damit hinderlich etwas zu verändern. Vernunft ist gleichzusetzen mit Kontrolle, sie folgt den konventionellen Sprachhandlungswegen, sie folgt den bekannten logischen Verknüpfungen. Mit der Möglichkeit, Spontaneität in einer Situation zuzulassen, können neue Aspekte der Identifikation zugänglich werden; neue Knotenpunkte der Burkeschen Konsubstantialität können entstehen.

Pathos oder Der *Paranoia* entkommen

Wie kommt es überhaupt dazu, dass mich etwas derart betroffen macht, ich mich von einer Aussage oder einem Blick derart zurückgesetzt fühle? Warum komme ich überhaupt in die Situation, handeln zu müssen? Auch für diesen Teil der Arbeit sei daran erinnert, dass das Thema sehr stark von Fragen der Macht geprägt ist. Was im hegemonialen Diskurs Existenzberechtigung hat oder ausgeschlossen wird, liegt erheblich an gesellschaftlich-systemischen Umständen. Damit beschäftigen sich viele andere wissenschaftliche Arbeiten. Der Fokus dieser Studie liegt auf dem Individuum, das Handlungen setzen will, das einfach teilnehmend in der Welt sein möchte und sich unglücklicherweise in vielen Situationen Spielräume erst einrichten muss. Die Fragestellung richtet sich also darauf, welche Haltungen, welche Arten zu denken, welche Möglichkeiten des Theoretisierens eine individuelle Art der *queer rhetorical agency* begünstigen können. Welcher Ansatz kann einer sein, der dem Anspruch der Queer Rhetorics Genüge tut, also nicht den Weg von oppressor-oppressed-Dichotomien einschlägt? Wie kann gedacht werden, so dass Neues entsteht und alte Kategorien ihre Relevanz verlieren?

Jede*r ist in bestimmten Situationen von etwas betroffen. Jede*r kann Handlungen setzen, die dem entworfenen Konzept des *kontrollierten Kontrollverlusts* entsprechen. Wie aber kann das in einer Welt passieren, in der manche Veränderungen länger dauern als die Lebensspanne eines Menschen? Was ist dazu notwendig, dass Veränderung glücken kann? Muss ein Individuum, das sich jenseits der Norm bewegt, zwangsläufig ein Leben mit vorrangig unangenehmen Gefühlen hinnehmen? Kann unter einer solchen Perspektive Spontaneität überhaupt gelingen? Ich denke, dass eine spezifische Haltung ein gutes Leben begünstigt; ebenso kann eine bestimmte Einstellung zu einer fruchtbaren Basis beitragen, wenn der Handlungsbegriff des ersten Teils zur Anwendung kommen soll.

Gesellschaftliche Veränderungen, die Grenzen hinsichtlich des Ein- und Ausschlusses von Menschen verschieben, sind zäh. Auch wenn sich Meinungen innerhalb der Gesellschaft und sich sogar Gesetze zu meinen Gunsten verändern, bin ich ständig mit Bildern konfrontiert, die mir signalisieren, dass ich *anders* bin. *Anders sein* bietet die Möglichkeit, mich selbst aufzureiben, mich selbst ständig an der Norm der Gesellschaft zu messen, die Norm der

Gesellschaft in jedem Moment in Frage zu stellen. Was für mich dabei übrig bleibt, ist ein unangenehmes Gefühl: Ich gegen *die* Gesellschaft - ein Bild, das wenig mit Lebensfreude, dafür mit aber mit Schwere, Resignation und Anspannung verbunden ist. Die Vorstellung, ein ganzes Leben in dieser Gefühlslage zu verbringen, gefällt mir nicht. *Anders sein* kann aber auch bedeuten, die Dinge anders sehen zu lernen, und dieses Wissen auch weiterzugeben, also *andere* daran teilhaben zu lassen; Spielräume in einem langen Prozess der Veränderung finden zu können, die meine *Abnormalität* zu etwas Fruchtbarem machen. Ich stehe also immer noch vor der Frage des Prologs, soll ich oder soll ich nicht - wie soll ich mich zeigen? Wie der erste Teil dieser Arbeit versucht hat darzulegen, zeichnet sich Verhalten nicht durch Unbefangenheit aus. Wie aber kann es aussehen, mich gelassen in der Welt zu bewegen, ohne in einen unkritischen Hedonismus oder naive Ignoranz zu verfallen, ohne die Augen vor gesellschaftlichen Problemstellungen zu verschließen oder mich gar in gesellschaftlicher Auseinandersetzung nicht zu positionieren, weil ich nur auf Lebensgenuss hin ausgerichtet bin; ich also auf opportunistische Weise die Rosinen herauspicke und etwa als schwuler *Mann* von der patriarchalen Dividende (vgl. Connell ³2006 : 100f) profitiere? Wie also ist ein gutes Leben möglich, das die Einflussfaktoren einem kritischen Blick unterzieht, aber eine kritische Haltung favorisiert, die mein Lebensspektrum erweitert, also Spielräume für Individuen freilegt, die langfristig auch Veränderung bringen können? Ich will hier die Überlegungen vorantreiben, indem ich ein weiteres Konzept zugrunde lege, das sowohl aus der Queer Theory stammt, als auch eine Mehrdimensionalität des Denkens einfordert - kurz neue Praktiken des Theoretisierens erörtert.

Eve Kosofsky Sedgwick schlägt in ihrem Artikel *Paranoid Reading and Reparative Reading, Or, You're So Paranoid, You Probably Think This Essay is About You* vor, eine *reparative* Haltung einzunehmen. Damit stellt sie eine kritische Perspektive vor, die nach *Möglichkeiten* sucht - nach Heather Love eine grundsätzliche Richtung in Sedgwicks Denken (vgl. Love 2010 : 239). Sedgwicks Blickwinkel macht das Argument stark, gute Gefühle oder besser positive Affekte (vgl. Barnwell 2012 : 204) zuzulassen, sich trotzdem gegen Normalisierung - also Assimilierung in ihrer negativen Perspektive - (vgl. Wiegman 2015 : 49) zu positionieren und der vorrangig praktizierten kritischen Methodik des dualistischen Denkens in akademischen Diskursen zu entkommen (vgl. Sedgwick 2003 : 1). Dieser Ansatz betont das Potenzial des Lernens, das Sedgwick im *reparativen* Denken verortet (vgl. Sedgwick 2003 : 107f), und

verstehet Veränderung weniger als durch kritische Interaktion im Sinne der Anklage und Gegenrede bestimmt. Vor dem Hintergrund der Forderung nach einer pluralistischen Gesellschaft, also einem Zusammenleben von Menschen, die vielfältigsten Lebensentwürfen folgen, sind nicht nur Regeln und der kritische Blick notwendig, sondern es erfordert das Erlernen und Integrieren von Vielfalt - und da ist jedes Individuum gefragt. Sedgwick argumentiert in ihrem Text, warum *paranoide* Lesarten im Wissenschaftsbetrieb (vor allem in den *Humanities*) überhandgenommen haben und wie wenig sie durch ihre vorherrschende Stellung zu Veränderung beitragen, dafür aber Strukturen reifizieren, welche die Wissenschaften eigentlich hinter sich lassen wollen. Ich werde in diesem Abschnitt den Text Sedgwicks als Folie heranziehen, um einerseits ihre Argumentationsweise darzustellen und andererseits meinen Handlungsbegriff von *queer rhetorical agency* einzubetten. Denn Spontaneität und Kontrollverlust brauchen - so meine These - eine *reparative* Haltung, damit sie gelingen können.

Sedgwick setzt ähnlich den Überlegungen der Queer Rhetorics an der je individuellen Betroffenheit an, rückt diese in den Vordergrund. Das Konzept ist geprägt von einer Theorie des Individuums. Im Fokus steht der Alltag, der jede*n vor unterschiedliche Herausforderungen stellt. Sedgwicks Vorgehensweise ist hier konsequenterweise, Theorie und Praxis zu verbinden, die Erfahrungswelt mit Theorien zu verknüpfen, um in beide Sphären verändernd hineinzuwirken. Das ist für die Theoretikerin aus dem Grund von Bedeutung, weil *paranoides* Denken - im Sinne einer bloß abstrakten Art des Theoretisierens - auf den Alltag übertragen einengend ist (vgl. Sedgwick 2003 : 126), wenn sie überhaupt Praxisbezüge zulässt. Einengung meint eine gewisse Begrenzung, die manche Dinge in den Blick kommen lässt und andere nicht, oder eine Linienführung, die von einem Ausgangspunkt hin zu einem anderen Ort führt, der mit seinem Ursprung inhaltlich nichts mehr zu tun hat. Theorien, die jener Denkweise folgen, sind zwar gut verallgemeinerbar, sind aber aufgrund der generalisierenden Verfasstheit von den konkreten Situationen, in denen Menschen mit Ausgrenzung oder ähnlichem ringen, distanziert. Der Gedankengang der *queer rhetorical agency* hat als Hintergrund die individuelle Betroffenheit in konkreten Situationen. Aus dieser Konstellation ist der von Sedgwick eingeforderte Abgleich zwischen Theorie und Praxis plausibel. Demnach scheint eine andere Art des Theoretisierens angebracht, das Erkenntnisse für eine spezifische Situation vor den Gewinn allgemeiner

Erkenntnisse stellt. Um den Eindruck von Bewertungen spezifischer Denkweisen zu widerlegen, sei hervorgehoben, dass Sedgwick qualitative Unterschiede in Theoriebildung nie im Sinne besserer oder schlechterer Theorien versteht, sondern dass das *quale* inhaltliche Fokussierungen unterscheidet (vgl. Sedgwick 2014 : 377). Aufgrund der größeren Diversität der Denkansätze kann ein Mehr an Wissen entstehen.

**Paranoia* im Verständnis von Eve K. Sedgwick

Zur weiteren Klärung scheint es mir nützlich, Eve K. Sedgwicks Konzeption und Verständnis von *Paranoia* darzustellen. Ich werde mich dabei entlang der von ihr vorgeschlagenen Kategorisierungen bewegen, weil Sedgwick dabei zentrale Punkte prägnant herausstreicht, die einer *queer rhetorical agency* entgegengestehen. Für die Theoretikerin ist der Begriff kein diagnostischer. Sedgwick verbindet damit Wissenschaftspraktiken, also Methodologien. Diese wiederum wirken sich darauf aus, welche Arten von Theorien gebildet werden bzw. welche Theorien überhaupt herangezogen werden. Das beeinflusst wiederum das Ergebnis einer Analyse. Für Sedgwick ist *Paranoia* vor allem eine Haltung, die im Besonderen - aber nicht nur - in den Bereichen der Queer Theory, den Feminismen und der Psychoanalyse vorzufinden ist und dort auf eine durchaus sinnvolle Geschichte zurückblickt. Sigmund Freud hat paranoides Denken in den Kontext verdrängter Homosexualität gestellt, was platt formuliert zu einer Konnotation *Paranoia ist gleich Homosexualität* geführt hat. In den 1970er Jahren wurde mit diesem Verständnis aufgrund einer neuen Betrachtung durch Guy Hocquenghem gebrochen. "Wenn *Paranoia* die *Verdrängung* des gleichgeschlechtlichen Begehrens widerspiegelt, dann [...] ist *Paranoia* nicht etwa der prädestinierte Ort, um Homosexualität selbst zu beleuchten, wie in der Freud'schen Tradition, sondern vielmehr der Ort, um die Mechanismen der homophoben und heterosexistischen Anstrengungen gegen Homosexualität zu erklären." (Sedgwick 2014 : 359) So argumentiert Sedgwick, dass die Analyse aus einer *paranoiden* Position heraus besonders viele Erkenntnisse für antisexistische und antihomophobe Arbeiten gebracht hat, indem Strukturen der Funktionsweisen von Sexismus im allgemeinen und Homophobie im speziellen aufgedeckt worden sind (und nach wie vor werden). Trotz der Anerkennung für die Wissensbildung und den Erkenntnisreichtum einer solchen Perspektive hält Sedgwick kritisch fest, dass mit dieser Art zu denken auch Wissen verloren geht und - den Vorwurf *paranoider* Positionen

entgegenend - diese nicht per se zu "einer Verleugnung der Realität oder des Ernstes von Feindschaft und Unterdrückung" (Sedgwick 2014 : 362) führen.

Sedgwick tritt in ihrem Artikel vehement dafür ein, den herrschenden wissenschaftlichen Methodologien, die sie als *paranoide* Lesarten der jeweiligen Untersuchungsgegenstände versteht, weitere hinzuzustellen. Zum einen kritisiert sie die Zentriertheit um *einen* negativen Affekt - es gäbe viele andere, um die sich Affekttheorien und daraus resultierende Methodologien anordnen könnten. Zum anderen will sie ebenso die Vielfalt positiver Affekttheorien in methodischen Vorgehensweisen abgebildet haben (vgl. Sedgwick 2014 : 388). Die Vorherrschaft *paranoider* Theoriebildung bzw. Methodologie ist auch in der Hinsicht problematisch, dass queere Praxen eigentlich *reparativ* sind, also danach suchen, wie Räume geschaffen werden können, in denen es sich leben lässt. Diese Praxen blieben in den Wissenschaften unlesbar, weil Theoriebildung dort *paranoid* funktioniere (vgl. Sedgwick 2014 : 390). Eine queere *reparative* Praxis könnte etwa das eingangs dargestellte Video sein. Sedgwick hält in ihrem Text immer wieder fest, es gehe nicht um eine Präferenz für eine bestimmte Art der Theorie(bildung). Sie wolle die *paranoide* Position nicht per se kritisieren oder gar als eine minderwertige Art des Vorgehens abqualifizieren. Vielmehr sieht sie, dass "sich die reparative Leseposition einem anderen Spektrum von Affekten, Ambitionen und Risiken [verpflichtet]. Was wir vielleicht am besten von solchen Praxen lernen können, sind die vielen Arten und Weisen, wie es dem Selbst und den Gemeinschaften gelingt, Nahrung aus den Objekten einer Kultur zu ziehen - selbst aus einer Kultur, deren erklärtes Begehren es häufig war, sie nicht zu nähren" (Sedgwick 2014 : 395). Auch ich möchte diese Arbeit in einer solchen Haltung verstanden wissen. Vielfalt zeichnet sich durch unterschiedliche Zugänge aus. Diese Arbeit möchte einen solchen darstellen.

Als theoretische Rahmung für ihre Argumentation und Begriffssetzung wählt Sedgwick die Psychoanalytikerin Melanie Klein und den Psychologen Silvan Tomkins. Klein arbeitet in ihrer Darstellung eine Art funktionelle Instanz in jedem Menschen heraus, die schizoid/paranoide bzw. depressive Position. Sie zeigt damit, wie in der Entwicklung des Heranwachsens mit Herausforderungen umgegangen wird, die bedrohlich erlebt werden. Klein ging es hier nicht um eine rigide Persönlichkeitsstruktur, sondern etwas im Menschen, das sich je nach Situation und Herausforderung prozesshaft entfalten kann, etwas das von der Angstposition

(schizoid/paranoid), die sich an den als gefährlich wahrgenommenen Partialobjekten orientiert und in einem Zustand der Bedrohung verharrt, hin zu einer *reparierenden* Position (depressiv) entwickelt, in der die "mörderischen Partialobjekte in so etwas wie ein Ganzes zusammen[gesezt werden]" (Sedgwick 2014 : 363). Es findet eine Art *Integration* statt, die eine Bedrohung auf andere Weise lernt zu interpretieren, ihr eine neue Bedeutung gibt oder die wahrgenommene Gefahr als eine von mehreren Größen der Situation einschätzt und damit Möglichkeiten eröffnet, mit dem Gegenüber einen neuen Umgang zu finden. Diese Bewegung der Integration ist für mich ausschlaggebend. Veränderung, die eine Vielfalt gewährleisten soll, integriert die Differenzierung, ohne diese einer Bewertung zu unterwerfen und ohne über Differenzen hinwegzugehen, wo sie notwendig sind. Tomkins hingegen interessiert sich vor allem für Affekte, die seine Arbeit ein Leben lang begleiten und die er in seinen Texten sehr genau dokumentiert und nachvollziehbar dargestellt hat. Sie haben für Tomkins deshalb Relevanz, weil Affekte in die gewünschte Autonomie des Individuums eingreifen. Sie lassen unterschiedliche Grade von Freiheit zu (vgl. Tomkins 1995a : 33f). Affekte sind in seinem Verständnis nicht einfach Emotionen, sondern sind eine Art motivationales Feedbacksystem unseres Organismus, das immer schon da ist (vgl. Tomkins 1995a : 37). Motivational ist hier wörtlich zu verstehen, über Affekte gelange ich zu meinen Motivationen, die mich etwas tun lassen oder eben nicht. Ich verbrenne meine Finger an einer heißen Herdplatte; der Schmerz mag den Affekt des Ärgers hervorrufen, das Gefühl in der Situation mag vielleicht Selbstmitleid sein. Letztlich werde ich mich hüten, wieder auf eine solche Platte zu greifen. Ich erlebe Freude und Ausgelassenheit an einem Abend mit Freund*innen und werde diese Gesellschaft wieder suchen. Der Psychoanalyse wirft er vor, sie vermische Affekte und Triebe, was zu grundsätzlichen Missverständnissen führe, denn im Vergleich zu Trieben seien Affekte modulierbar. Sublimation, um psychoanalytisches Vokabular zu bemühen, ist nur mit Affekten, jedoch nicht mit Trieben möglich. Das Verlangen nach Hunger zB kann nur gestillt werden, in dem ich etwas esse. Dieser Trieb ist dann auch befriedigt und gibt vorerst Ruhe, bis das Verlangen von neuem auftaucht. Affekte aber bilden ein System aus Rückmeldungen, "which have self-rewarding and self-punishing characteristics. This means that these responses are inherently acceptable or inherently unacceptable" (Tomkins 1995a : 41). Sie haben Konsequenzen. Affekte sind etwas, das an Objekte gebunden sein kann, die "the basic source of complexity of human motivation and behavior" sind (Tomkins zitiert in Sedgwick; et al. 1995 : 7). Affekte

können aber auch an sich selbst gebunden sein, etwa, sich darüber zu ärgern, verärgert zu sein (vgl. Tomkins zitiert in Sedgwick; et al. 1995 : 7). Das bedeutet letztlich, Affekte sind unendlich kombinierbar, deshalb auch sublimierbar (vgl. Tomkins 1995a : 60f). Grundsätzlich sind sie aber etwas, das von unserem Organismus eingerichtet ist (in diesem Sinne etwas Essentialistisches), das in ihrer speziellen, je individuellen Kombination und Ausrichtung auf bestimmte Objekte bzw. andere Affekte aber erlernt ist. Für mich bedeutet das demnach auch, dass genau aufgrund dieser Kombinierbarkeit ein Umlernen erfolgen kann. Lernen und Affekt(e) stehen in unmittelbarem Zusammenhang. Tomkins versteht den Menschen als ein Wesen, das grundsätzlich versucht, negative Affekte zu vermeiden und darauf fokussiert ist, sich den positiven zuzuwenden. Damit dies gelingen kann, ist es aber notwendig, vorausschauend in der Welt zu sein. In seinem Verständnis ist Vorausschau allerdings eine Rückschau (vgl. Tomkins 1995a : 52), denn vorausschauend reflektiere ich bereits Erlebtes hinsichtlich möglicher Gefahren, unangenehmer Begegnungen. In diesem Sinne kann auch Sedgwick in ihrer Kritik an einer *paranoiden* Methodologie mit Tomkins behaupten, "[t]here are many ways of 'knowing' anything" (Tomkins 1995a : 55). In einer Vorausschau, die Vergangenes als neuerliches Geschehen vermeiden will, werde ich andere Details erkennen, als wenn ich eine auf die Zukunft ausgerichtete Haltung einnehme, die an Spielräumen interessiert ist. In beiden Fällen jedoch - insofern es meine gewohnte Haltung ist - bleibe ich innerhalb meiner Erfahrungen und damit "the slave of [my] own constructions" (Tomkins 1995a : 65). Das wiederum ließe sich als Aufruf dafür verstehen, immer wieder nach neuen Positionen zu suchen, diese zu beziehen, gewohnte Arten des Denkens bewusst zur Seite zu stellen, um neuen Erfahrungsmöglichkeiten Raum zu geben. Tomkins Konzeption ist dabei keinesfalls behavioristisch zu sehen. Unsere Affekte sind eben nicht starr und unveränderlich an Objekte oder andere Affekte gebunden. Aber die Kombinierbarkeit der Affekte ist auch keine, die willentlich und gänzlich bewusst beeinflussbar wäre, sondern "offers a wealth of sites of productive opacity." (Sedgwick; et al. 1995 : 13)

Thus it is the inefficiency of the fit between the affect system and the cognitive system - and between either of these and the drive system - that enables learning, development, continuity, differentiation. Freedom, play, affordance, meaning itself derive from the wealth of mutually nontransparent possibilities for being wrong about an object - and, implicatively, about oneself. (Sedgwick; et al. 1995 : 14)

Diese Undurchsichtigkeit erinnert an Burkes rhetorische Konzeption, die eine grundsätzliche Missverständlichkeit annimmt. Etwas zu lernen, dh Wissen zu generieren, hängt demnach

von der individuellen Fehlertoleranz oder, anders, dem Zulassen von Fehlern ab, die wir sowieso machen, da unsere Systeme - die Triebe, die Affekte und die Kognition - oft gegenläufig arbeiten, also nicht aufeinander abgestimmt sind.

[A]n affect theory has two components: "First, it includes an examination of all incoming information for its relevance to a particular affect, in this case, shame and contempt. This is the cognitive antenna of shame. Second, it includes a set of strategies for coping with a variety of shame and contempt contingencies, to avoid shame if possible or to attenuate its impact if it cannot be avoided".

(Sedgwick; et al. 1995 : 21)

Das wiederum bedeutet, dass der Fokus auf das, was hereinkommt, bestimmt, was letztlich aus mir als verbale oder non-verbale Äußerung hinausgeht. Mit diesem Zitat lässt sich auch veranschaulichen, was ich damit meine, dass das Einnehmen einer Gegenposition oft das Handeln verunmöglicht. Oft erscheint es mir, als wäre die Gegenposition das Mittel, um die Auswirkung der erfahrenen Missbilligung abzuschwächen. Sich dagegen zu stellen ist eine Art des Umgangs, also eine *Coping-Strategie*. Auf einer theoretischen Ebene betrachtet geht es Sedgwick darum, sich in der Theoriebildung und Kritik von einer überdurchschnittlichen Selbst- und Fremdüberwachung zu verabschieden und den untersuchten Gegenständen in *reparativer* Haltung gegenüber zu treten (vgl. Wiegman 2016 : 8). Gleichzeitig geht Sedgwick in ihrem Verständnis von Tomkins Affekttheorie davon aus, sich einem überzogenen Antiesentialismus zu stellen, der die körperliche Bedingtheit als grundsätzlich konstruiert darstellt und somit den Begrenzungen, aber auch Informationen unserer Körper ausweicht (vgl. Sedgwick; et al. 1995 : 17). Die Körperlichkeit in Fragen der Gerechtigkeit kann so wieder in den Fokus genommen werden, schließlich stellt Sprache nicht die einzige Möglichkeit der Repräsentation dar, auch der Körper spricht. Durch die Bezugnahme auf körperlicher Erfahrung können *Situationen* in den Fokus der Betrachtung rücken. Fortlaufende Binarisierungen und Dichotomisierung können umgangen werden, indem in diesem situativen Blick neue Positionen besetzt werden können (vgl. Wiegman 2016 : 9).

Sedgwick streicht wiederholt hervor, ihre Kritik sei nicht in einem Entweder-Oder gefasst, also *entweder paranoides Lesen oder reparatives Lesen*. Vielmehr geht es Sedgwick selbst um die schon in Kleins Positionenbegriff angelegte Prozesshaftigkeit, um das Schwanken, um das Pendeln zwischen diesen beiden Möglichkeiten. *Paranoia* und *Reparation* sind sozusagen kokonstitutiv (vgl. Hemmings 2014 : 27). *Paranoia* und *Reparation* teilen Affekte

(vgl. Love 2010 : 239), etwa die Scham. Die *reparative* Lesart ermöglicht es aber dem Individuum, in einer konkreten Situation eine eigene Position zu finden, die keine Vorannahmen trifft (vgl. Wiegman 2015 : 53).

**Paranoia is anticipatory* oder Was wäre wenn?

Keine Zeit könnte zu früh sein dafür, bereits gewusst zu haben, dass es immer schon unvermeidlich gewesen ist und dass etwas Schlimmes passieren würde. Und kein Verlust kann zu weit in der Zukunft liegen, als dass er nicht im Vorhinein einkalkuliert werden müsste.

Sedgwick 2014 : 366

Ich gehe davon aus, dass Menschen, die sich außerhalb der sexuellen Norm bewegen, für viele Situationen eine gewisse *paranoide* Ader entwickelt haben, immerhin geht es um Sicherheiten im Alltag, die nicht selbstverständlich sind. In jeder Situation muss abgewogen werden, wie andere auf mich reagieren, welche Signale gehen von mir oder den anderen aus, die etwas bedeuten könnten hinsichtlich einer möglichen unangenehmen Situation oder gar einer drohenden Gefahr. Ein Witz, ein verächtlicher Blick, eine diskriminierende Aussage. Menschen lernen einen Spürsinn für gewisse Situationen zu entwickeln, der die jeweilige Atmosphäre aufnimmt, in die sie eintreten, um einerseits darauf gefasst zu sein, womit sie hier an diesem Ort, in dieser Situation konfrontiert werden, und um andererseits einen Grad der Freizügigkeit und Gelassenheit bestimmen zu können. In eine mir unbekannt Situation gehe ich oft schon hinein mit der Vorannahme, da könnte mir etwas passieren. Daher habe ich schon eine gewisse Perspektive, eine Gerichtetheit, die mich - wie im Zitat von Sara Ahmed oben - Dinge sehen lässt und andere nicht.

Das bedeutet aber, dass ich mich im Sinne Arendts viel mehr im Modus des Herstellens bewege, als den aktuellen Schauplatz als Bühne meiner Handlungen zu sehen. Ich analysiere, *um* etwas zu erkennen, *um* etwas auf diese oder andere Weise zu tun, *um* rechtzeitig reagieren zu können, *um* kräftige Worte zur Verfügung zu haben. Ich bin voreingestellt, ich bin auf etwas hin ausgerichtet. Ich bin in der Erwartungshaltung, mich irgendwie der heteronormativen Struktur gegenüber positionieren zu müssen. Tatsächlich bin ich verhalten, ich zeige ein *paranoides*, antizipatorisches Verhalten, das mir den Blick verstellt auf die Möglichkeiten der Situation. Spontaneität und ein Arendtscher Neuanfang finden hier nur schwer einen Platz. Selbst in der antiken Rhetorik bei Aristoteles lässt sich diese

Konstellation schon entdecken, wenn es in der rhetorischen Beweisführung darum geht, aus den verwendeten Begriffen Notwendiges und Wahrscheinliches herauszudestillieren, um voraussehen zu können, was eintreten wird und was nicht (vgl. Aristoteles 2007 : 120f).

Einfach formuliert kann in diesem antizipatorischen Verhalten auch der Grundstein zur Dichotomienbildung gesehen werden: es scheint immer um ein Ja oder Nein zu gehen, dass sich eine Konstellation, eine Situation für mich positiv oder negativ auswirkt. Meine vorausschauenden Gedanken bilden Kategorien, die sich für mich entweder erfüllen oder eben nicht. Dabei bleibt eine Menge ausgeschlossen, die vielen Möglichkeiten, die zwischen den Extremen des Ja und Nein, des Positiv und Negativ liegen oder gar - in einer dialektischen Dynamik - etwas gänzlich Neues entstehen lassen können. Im Vorfeld einer Interpretation wird mit dieser Einstellung das Einsetzen *anderer* Kategorien vereitelt, die neue Blickweisen auf die Situation eröffnen. So versuche ich, eine Situation im Burkeschen Verständnis des semantischen Sprachhandelns zu fassen, das mir klare Begriffe liefert und den Bedeutungszusammenhang einschränkt, meine Handlungsoptionen dementsprechend limitiert. Ein Handeln im Verständnis von *queeren*, einem Verdrehen hin zu einer vielfältigen Bedeutung, ist hier nicht mehr möglich, ich kann lediglich eine Gegenposition einnehmen.

**Paranoia* is reflexive and mimetic oder Bestätigung durch Nachahmung

Um *Paranoia* zu verstehen, scheint es notwendig, sie zu imitieren, und umgekehrt scheint sie nur durch Imitation zu verstehen.

Sedgwick 2014 : 366

Die geschilderte *Paranoia* wirkt als eine sich selbst erfüllende Prophezeiung: Ich muss in gewissen Strukturen denken, damit mir erkennbar wird, was mir passieren könnte und umgekehrt passieren Dinge, weil davor etwas auf gewisse Weise verstanden worden ist. Das *paranoide* Denken führt soweit, dass es "jeglichen Sinn für andere Arten des Verstehens oder andere Dinge, die zu verstehen wären, auslöscht" (Sedgwick 2014 : 367). Der *paranoide* Blick bestätigt sich selbst. Für Sedgwick werden somit Theorien, die beharrlich einer *paranoiden* Methodologie folgen letztlich tautologisch - wie im Übrigen auch alle anderen Theorien, *paranoide* aber im Besonderen aufgrund ihrer engführenden Struktur. Ihre Kritik richtet sie vor allem gegen die vorherrschende psychoanalytische Denkweise bzw. die Art und Weise, wie diese in den Feminismen und der Queer Theory hervorgehoben wird. Indem

die Theorien sich an der "'Geschlechterdifferenz' sowie 'de[m] Phallus' so unerbittlich, irreduzibel, unumgänglich und allgegenwärtig" (Sedgwick 2014 : 368) abarbeiten, blieben die vielen anderen möglichen Werkzeuge, welche die Psychoanalyse in ihrer Geschichte entwickelt hat, unbeachtet. Das ergibt aber, dass eine "bestimmte, stilisierte Gewalt der geschlechtlichen Differenzierung immer *angenommen* oder *selbst vorausgesetzt* [...] werden muss, einzig weil sie nie vollständig *ausgeschlossen* werden kann" (Sedgwick 2014 : 369).

Hier kehre ich wieder zu meiner Ausgangssituation zurück: Ich befinde mich in einem Kontext, in dem ich diskriminiert werde oder in dem ich mit einer Aussage konfrontiert bin, die aufgrund einer gesellschaftlich heteronormativen Denkweise eine einschränkende Bedeutung hat. Ich fühle mich in eine Position gerückt, die *mir so nicht entsprechen kann*, weil ich mehr als die Bezeichnung bin. Ich beschränke mich aber auch selbst, wenn ich die Gegenposition einnehme. Dieser Ort erfordert, das Denken in den gleichen Strukturen zu führen, bildlich gesprochen von einem Negativ einen Abzug zu machen. Letztlich gräbt sich diese Art und Weise zu denken ein und verstärkt die Positionen. Von vornherein eine spezifische Denkweise aufzunehmen, um entsprechend auf- und entgegenzutreten, lenkt unter Umständen davon ab, vielfältige Bedeutungsinhalte wahrzunehmen und spontane Wege des Handelns einzuschlagen.

**Paranoia is a strong theory* oder Die Macht der Verallgemeinerung

Jede Theorie von großer Allgemeinheit [...] ist in der Lage, ein breites Spektrum von Phänomenen zu erklären, die sehr weit voneinander sowie von einer gemeinsamen Quelle entfernt scheinen.

Tomkins zitiert in Sedgwick 2014 : 371

Basierend auf Silvan Tomkins' Darstellung der individuellen Affektorganisation geht Eve K. Sedgwick davon aus, dass das Denken eines jeden Menschen um spezielle *Affekttheorien* organisiert ist. Das bedeutet, es gibt keine unabhängige Metaebene, auf der das Individuum unabhängig von Affekten etwas analysieren und dementsprechend theoretisieren kann. Vielmehr ist unsere individuelle und situative Art des Analysierens und Theoretisierens dadurch geprägt, welche affektiven Reaktionen *gewöhnlicherweise* in uns stattfinden (vgl. Sedgwick 2014 : 370f). Tomkins behauptet, dass das Individuum nicht von einer einzigen Affekttheorie geprägt ist, sondern dass mehrere gleichzeitig in wechselseitiger Beziehung

zueinander "das mentale Leben eines jeden Individuums begründen" (Sedgwick 2014 : 371). An diesem Punkt trifft er die Unterscheidung von starken und schwachen Theorien, die als die Extreme auf einer möglichen Skala zu verstehen sind. *Paranoia* - Sedgwick setzt hier den Kleinschen Begriff für Tomkins Theorie der Erniedrigung - ist in seinem Verständnis insofern eine starke Theorie, als sie über die konkrete Situation und deren Gegebenheiten und deren Einflussfaktoren hinausreicht. Das bedeutet, dass *paranoides* Theoretisieren Verallgemeinerungen zulässt und so eine Distanz zwischen Theoriebildung und betrachtetem Phänomen aufgebaut wird. Lässt sich eine Theorie nur auf Bereiche rund um ein Phänomen ausdehnen, so spricht Tomkins von einer schwachen Theorie (vgl. Sedgwick 2014 : 371). Eine schwache Theorie geht von der Möglichkeit, ja Wahrscheinlichkeit des Scheiterns ihrer Effizienz aus. Eine starke Theorie hingegen ist zum Scheitern verurteilt, weil sie in ihrer strategischen Anlage, negativen Affekt zu vermeiden, andauernd negative Affekte produziert und insofern immer scheitert: "Gerade die wiederholte und scheinbar unkontrollierbare Verbreitung der Erfahrung negativen Affekts bewirkt die zunehmende Stärke der ideo-affektiven Organisation." (Tomkins zitiert in Sedgwick 2014 : 372).

Grundsätzlich ist unter einer Affekttheorie zu verstehen, dass die Wahrnehmung dem jeweiligen Affekt gemäss selektiv gestaltet wird und somit zu tautologischen Schlüssen führt - wovon letztlich auch diese Überlegungen hier betroffen sein müssen, wenn dieses Theorem konsequent weitergedacht wird. Je einfacher sich Erkenntnisse aus einer Situation auf Problemstellungen anderer Situationen anwenden lassen, desto stärker die Tautologie (vgl. Sedgwick 2014 : 372). Sedgwick veranschaulicht auch diesen Gedankengang entlang Tomkins' Theorie der Erniedrigung. Er verdeutlicht, dass in dem Bestreben, für eine zukünftige Erniedrigungserfahrung gewappnet zu sein, der "gesamte kognitive Apparat [sich] in einem Zustand dauerhafter Alarmbereitschaft gegenüber unmittelbar bevorstehenden oder fernen, uneindeutigen oder deutlichen Möglichkeiten [befindet]" (Tomkins zitiert in Sedgwick 2014 : 373). Alle möglichen Anzeichen für Erniedrigung werden entsprechend verwertet, aus denen in sich schlüssige Abstraktionen gefolgert werden. Sedgwick sieht eine solche tautologische Gestaltung auch in Theoriesystemen rund um die Geschlechterdifferenz, die sich in alle analytisch interessanten Bereiche hineinzieht bzw. hineinziehen kann. Der Zustand der Alarmbereitschaft, also auf Gefahren ständig eingestellt zu sein und sie gleichsam zu erwarten, wird hingegen im Kontext einer schwachen Theorie

aufgegeben; eine schwache Theorie orientiert sich an den vielfältigen Möglichkeiten, "[...] it prefers acts of noticing, being affected, taking joy, and making whole" (Love 2010 : 237f). Eine schwache Theorie hat das Ziel der Integration, des Ganz-Seins auch mit fehlerhaften Teilen - oder anders, sie akzeptiert die Tatsache, dass vieles im Leben auch schiefgehen kann.

**Paranoia* is a theory of negative affects oder Die Suche nach Schmerz

Noch problematischer ist vielleicht, dass dieses freudianische Schema stillschweigend den ängstlichen paranoiden Imperativ, die Unmöglichkeit, aber zugleich auch die vorgebliche Notwendigkeit, dem Schmerz und der Überraschung vorzubeugen, als "Realität" einführt - als einzigen und unvermeidlichen Modus, als einziges und unvermeidliches Motiv, als einzigen und unvermeidlichen Inhalt und Beweis wahren Wissens.

Sedgwick 2014 : 376

Tomkins unterteilt die acht von ihm unterschiedenen Affekte in drei Kategorien ein: positive und negative Affekte und solche, die etwas neu fassen (wenn mich zB etwas überrascht) (vgl. Tomkins 1995a : 74). *Paranoia* als Affekttheorie ist neben der starken Theoriendefinition noch als eine ausgezeichnet, die sich an negativen Affekten orientiert. In der von Tomkins veranschaulichten Affektökonomie gibt es in jeder Situation unterschiedliche affektive Ziele, die es zu erreichen gilt und die miteinander in Konkurrenz stehen können. Sedgwick versteht hier Tomkins' Darstellung so, dass "die rapide anwachsende, sich selbst bekräftigende Stärke einer monopolistischen Strategie der Antizipation eines negativen Affekts den Effekt [hat], das potenziell waltende Ziel, nämlich das Streben nach positivem Affekt, gänzlich zu blockieren" (Sedgwick 2014 : 375). Sedgwick sieht in der Kleinschen Darstellung der depressiven Position eine ähnliche Dynamik: Der Wechsel hin zu einer integrierenden, *reparativen* Haltung ist in (scheinbarer oder tatsächlicher) Gefahr riskant und aus diesem Grund schwierig zu vollziehen. Eine Haltung, die auf Empathie und Ethik setzt, kann diesen Wechsel hin zur depressiven Position erleichtern (vgl. Sedgwick 2014 : 375). Für Sedgwick scheint das Beziehen einer paranoid/schizoiden oder depressiven Position aber auch damit etwas zu tun zu haben, was ein Mensch in einer bestimmten Situation sucht: Geht es um die Bestätigung des negativen Affekts und damit um die Bestätigung einer Wahrheit, einer Annahme, oder geht es um das Streben nach Lust und damit um die (vielleicht auch blinde) Vervollständigung von etwas Fehlerhaftem? Tatsächlich aber münden beide Wege des

Theoretisierens in redundantes Denken, wobei Sedgwick festhält, dass eine Theorie des positiven Affekts weniger leicht dahin führen wird. Sie ist weniger für allgemeine Schlüsse brauchbar (vgl. Sedgwick 2014 : 377) und ist für andere Möglichkeiten offen, denn das Ziel ist nicht die Selbstbestätigung.

Warum sich das Individuum hauptsächlich auf negative Affekte fokussiert, hängt nach Tomkins damit zusammen, dass sich die von ihm postulierten Dynamiken - positive Affekte zu vermehren und negative Affekte zu vermeiden - ständig in die Quere kommen. Die zweite Dynamik beeinflusst dabei die erste: "Thus it may be conceived that to strive too directly for positive affect is self-defeating, that the overly hedonistic or narcissistic individual is necessarily doomed to failure and misery, and that enjoyment is at best a by-product of goal striving. We take this to be a more subtle form of the hell-fire theory of the consequences of direct pursuit of enjoyment." (Tomkins 1995a : 68) Hier muss allerdings festgehalten werden, dass solche Bewertungen kulturelle Prägungen haben, wenn etwa Selbstsucht damit gleichgesetzt wird, sich im Interesse, auf sich selbst zu achten, ins Zentrum zu stellen. Worum es Tomkins hier aber vor allem geht, ist die Vermischung der Dynamiken auf einer Zeitlinie. Zum einen wird die Bewegung der Suche nach positiven Affekten beeinflusst, zum anderen auch die Dauer und Intensität des wahrgenommenen Affekts. Um beim Beispiel der Selbstsucht zu bleiben: ich fokussiere ein Ziel, weil ich weiss, das täte mir gut und würde mich in eine positive Affektlage versetzen; aber ich setze den Gedanken nicht um, weil ich von einer Meinung geprägt bin, dass es selbstsüchtig sei, genau das zu tun. Somit wird die Bewegung hin zum positiven Affekt durch das Erahnen eines negativen Affekts gebremst oder gestoppt; gleichzeitig bleibt das Bedürfnis nach dem Ziel bestehen, das den positiven Affekt bringen soll. Auf diese Weise intensiviert sich jene zwiespältige Affektlage, die mit einem Bedürfnis und dem darüber verhängten Verbot einhergeht. Tomkins spricht weiters davon, dass wir Situationen und Handlungen im nachhinein bewerten und diese wiederum auf unsere Affektorganisation beeinflussend wirken: Reflektiere ich ein unangenehmes Erleben, so werde ich mich darauf ausrichten, dass es mir nicht mehr passiert; gleichzeitig kann es aber auch sein, dass ich mit der Reflexion einen Affekt wiederbelebe und durch die Verbindung mit anderen Überlegungen, Erinnerungen an unangenehme Situationen verstärke (vgl. Tomkins 1995a : 53). Hier liegt meines Erachtens auch die Möglichkeit zu lernen. Jede Situation unterscheidet sich von einer anderen, auch wenn sie mich an bereits gemachte Erfahrungen erinnert. In jeder Situation bin ich von einer solchen Vermischung

betroffen. Ich habe aber die Möglichkeit, meine Fähigkeit zur Aufmerksamkeit zu schulen, um so wahrzunehmen, ob der Affekt einer ist, der aus der Situation hervorgerufen wird oder aus der Erinnerung stammt bzw. wo sich diese beiden Eindrücke vermischen. Ich kann lernen, aufmerksam auf die Einzigartigkeit der jeweiligen Situation zu fokussieren. Meine Aufmerksamkeit kann mich dabei unterstützen zu unterscheiden, ob ich einfach nur zurückgewiesen oder tatsächlich diskriminiert werde. Wahrscheinlich ist diese Unterscheidung für eine *reparative* Haltung irrelevant. Relevant sind vor allem der verursachte Schmerz, die Umstände der Situation und die daraus sich eröffnenden Spielräume, die in eine bessere Zukunft weisen.

**Paranoia places its faith in exposure oder Aufdeckung*

Was auch immer sie als ihre eigene Motivation vorbringen mag, Paranoia ist dadurch gekennzeichnet, dass sie der Wirksamkeit des Wissens als solchem - des Wissens in Form eines Aufdeckens - in der Praxis außerordentliches Gewicht beimisst. Sedgwick 2014 : 377

Paranoide Haltungen sind in Sedgwicks Verständnis immer mit Aufdeckung, Entmystifizierung verbunden; sie beleuchten etwas, das bisher im Dunkeln verborgen war. Das scheint die *paranoide* Motivation zu sein. Somit wird diese Form der Wissensproduktion auch ungemein produktiv, mit jedem entdeckten Detail wird eine neue Vorausschau auf mögliche Gefahren eröffnet, die immer mehr Details zur Kenntnis bringt. Sedgwick formuliert noch drastischer, dass "die Kraft jedes Interpretationsprojekts, das versteckte Gewalt enthüllen will, auf einen kulturellen Kontext angewiesen zu sein [scheint], in dem Gewalt missbilligt wird und folglich von vornherein verborgen sein muss" (Sedgwick 2014 : 380). Damit werden solche Theorien aber auch besonders interessant, sie zeigen ihre Wirkkraft, indem sie Geheimnisse enthüllen und Verborgenes aufdecken. Theorien, die einen anderen Weg einschlagen, scheinen wenig interessant und das, obwohl sie nicht weniger, aber anderes Wissen zum Vorschein bringen (vgl. Sedgwick 2014 : 382). *Reparatives* Lesen deckt nicht auf, sondern "[i]t reads texts and semiotic practices (e.g. camp) in terms of their empowering, productive as well as renewing potential to promote semantic innovation, personal healing and social change" (Röder 2014 : 58f).

Ethos oder *Reparation* als Haltung

Aus einer reparativen Position zu lesen, bedeutet, die wissende, ängstlich paranoide Entschlossenheit aufzugeben, dass kein Grauen, wie undenkbar dies auch scheinen mag, d_ie Leser_in je *als ein neues* heimsuchen darf. Ein_er reparativ positionierten Leser_in kann es realistisch und notwendig erscheinen, Überraschungen zu erleben. Weil es furchtbare Überraschungen geben kann, kann es indes auch angenehme geben. Sedgwick 2015 : 389

Ich kehre an den Anfang zurück. Soll ich oder soll ich nicht. Alleine mit dieser Fragestellung reduziere ich eine Vielzahl von möglichen Antworten auf lediglich zwei und antizipiere dabei sämtliche möglichen, unangenehmen Zustände. Jene Aussage könnte mich treffen und in mir dieses oder jenes hässliche Gefühl hervorrufen. Jener Blick könnte in seiner zurückweisenden Botschaft Beschämung auslösen. Letztlich könnte das bedeuten, alles, was rund um mich geschieht, hat mit mir zu tun. Überspitzt könnte ich behaupten, ich sei der Grund für das, was geschieht. Aus dieser Perspektive ist das Geschehen auf negativen Affekt ausgerichtet. Mit einer solchen Fragestellung im Kopf beschäftige ich mich wenig damit, was denn nun gegenwärtig vor sich geht oder was alles geschehen könnte, das zu meinem und auch dem Wohl anderer führen könnte. Vielleicht bietet sich ja die Möglichkeit, ein Vorurteil abzubauen - ein Unterfangen, von dem ich persönlich behaupten kann, dass es eine Wohltat ist, wenn das gelingt. "Es ist nicht nur wichtig, sondern *möglich*, Wege zu finden, sich solcher reparativer Motive und Positionalitäten zu bedienen." (Sedgwick 2014 : 395)

Paranoide Lesarten - platt formuliert - bringen viel Wissen darüber, welche Zusammenhänge wie und wann für wen aus welchem Grund eine Rolle spielen. Anstatt diese Fragen aber im Zusammenhang zu behandeln und ein so vollständig wie mögliches Bild zu generieren, bleiben sie isoliert und werden als Fragefolien für andere, weiterführende Kontexte genützt. Für Sedgwick - und auch für meinen Gedankengang - ist das insofern von Bedeutung, als es das Denken dort abstoppt, wo es interessant wird, denn genau an diesem Punkt steht die Frage *Und was jetzt?* im Raum. Für Sedgwick ist eine *paranoide* Hermeneutik aus dem Grund zu hinterfragen, weil diese zum einen andere methodische Annahmen als weniger wertvoll abqualifiziert - *reparative* Lesarten orientieren sich an der Lust, und das sei *nur* Ästhetik, *reparative* Lesarten suchen nach Lösungen, das sei *nur* Reformismus. Auf diese Weise würden andere Arten zu denken verhindert. Zum anderen hat das nach Sedgwick dazu geführt, dass diese Methodologie aufgrund des reichen und wertvollen Wissensgewinns eine

zu große Vormachtstellung im akademischen Denken bekommen hat (vgl. Sedgwick 2014 : 385ff). Für mich stellt sich die Frage nach anderen Lesarten im Besonderen im Zusammenhang mit *queer rhetorical agency*: Was kann nun getan werden, welche Spielräume gibt es, wie kann in das heteronormative Netz eingegriffen werden? Und wie kann das Moment des Spielens in diesem Wort überhaupt möglich sein, wenn ich zurückgewiesen werde? Im Besonderen scheint das Spielen auf einer schlechten Basis zu stehen, wenn wir uns in Erinnerung rufen, dass Spielen und Sicherheit einen Zusammenhang haben, und ich mich im Moment der Zurückweisung eher nicht sicher fühle.

Diese Fragen führen mich dorthin, darüber nachzudenken, wie es überhaupt dazu kommt, dass ich mich von einer Zurückweisung, einer blöden Aussage über meine sexuelle Ausrichtung überhaupt diskriminiert und damit verunsichert fühle. Um als einfaches Beispiel das Bild des halb vollen oder halb leeren Glases zu bemühen, könnte ich in einer Auseinandersetzung die Position meines Gegenübers lediglich als eine Meinung in der Menge vieler Meinungen betrachten. Unangenehme Gefühle sind damit nicht verbunden. Klar ist, dass es nicht so einfach ist. Eine solche Situation kann von vielen Einflussfaktoren gestaltet sein; wer erkennt wen an und wen nicht, welche Möglichkeiten hat jemand in einer Gesellschaft, wo sind Orte der Gefahren, wer besitzt die Macht darüber, wer wen als was bezeichnen darf uvm. Was hier in jedem Fall im Zentrum steht - und das wird in vielen Schriften der Queer Theory problematisiert - ist das Thema der Scham (oft auch mit Schande übersetzt), das auch Sedgwick in Rückgriff auf Tomkins aufgreift. Scham ist in dessen Auffassung ein gut funktionierender Mechanismus, der auf gesellschaftlicher Ebene die Beibehaltung sozialer Normen sichert (vgl. Tomkins 1995b : 156). Scham ist demnach ein die Gesellschaft strukturierendes Korrektiv. Für diese Arbeit sind dabei die Dynamiken der Tomkins'schen Affekte, also wie insbesondere die Scham im Individuum funktioniert, von Bedeutung:

Why are shame and pride such central motives? How can loss of face be more intolerable than loss of life? How can hanging the head in shame so mortify the spirit? In contrast to all other affects, shame is an experience of the self by the self. At that moment when the self feels ashamed, it is felt as a sickness within the self. Shame is the most reflexive of affects in that the phenomenological distinction between the subject and object of shame is lost. (Tomkins 1995b : 136)

Scham ist demnach selbstreferentiell, ich gehe mit mir selbst ins Gericht. Wie Tomkins ausführt, bleibt gleichzeitig meine Wunschvorstellung, also das, wonach ich ausgerichtet bin,

das erklärte Ziel, anstatt mich davon abzuwenden und ein neues Ziel zu finden. Ich möchte etwa von jemandem oder von einer Gruppe anerkannt werden, aber ich erfülle anscheinend die Bedingungen nicht. Aufgrund eines Fakts, den ich in mir liegend annehme, schäme ich mich. Mein Wunsch nach Anerkennung bei genau diesen Menschen bleibt allerdings bestehen, ich verbinde diese Anerkennung mit etwas Angenehmen, etwa dem Gefühl der Zugehörigkeit. Scham ist so paradoxerweise auch mit positiven Affekten verbunden, "the self remains somewhat committed to the investment of positive affect in the person, or activity, or circumstances, or that part of the self which has created an impediment to communication" (Tomkins 1995b : 138). Tomkins vergleicht die Scham mit Schuld: Die Bewegung in dem Individuum ist eine ähnliche, wie wenn wir uns für unsere eigene Unterlegenheit und/oder Minderwertigkeit schuldig fühlen (vgl. Tomkins 1995b : 143). Gleichzeitig aber bleiben Begeisterung oder der Reiz und die Freude, weswegen wir uns schuldig fühlen, bestehen. Aus diesem Paradox heraus entspringt die Scham (vgl. Tomkins 1995b : 148).

Die Vielzahl solcher Erfahrungen und die affektive Konstitution des Individuums sind in Folge darüber entscheidend, ob sich eine starke oder schwache Affekttheorie in der Persönlichkeit für eine gegebene Situation ausbildet. Weder Tomkins, mit der Annahme der Koexistenz und Aktivität der jeweiligen Theorien positiver wie negativer Affekte im Individuum, noch Klein, mit der Annahme des Oszillierens zwischen schizoid/paranoider und depressiver Position, noch Sedgwick, die von einem Schwanken von Lebensspraxen zwischen *Paranoia* und *Reparation* spricht (vgl. Sedgwick 2014 : 394), sehen dies als eine Konstitution, die einmal festgesetzt so bestehen bleibt. Ich bin also nicht *per se paranoid*, ich bin nicht *per se* von schwachen Affekttheorien geprägt. Die sich einstellende Affekttheorie ist immer auch situativ und resultiert aus den vielen Umständen, die in der Situation zum Tragen kommen. Zur Illustration empfiehlt sich eine Veranschaulichung, wie die Dynamik innerhalb einer starken oder schwachen Affekttheorie der Scham funktioniert.

Die Funktionsweise einer negativen Affekttheorie ist, genau das zu vermeiden oder zu bekämpfen, was den jeweiligen negativen Affekt auslösen könnte. Die Dynamik der Affekttheorie greift dafür auf andere Affekte zurück, die in der jeweiligen Situation hilfreich sein könnten (vgl. Tomkins 1995b : 166f). Die Affekttheorie hat den zu vermeidenden

negativen Affekt im Blick. Eine schwache, negative Affekttheorie zeichnet sich nun dadurch aus, dass sie zwar vorhersehen und unter Umständen vermeiden kann, dass in mir ein negativer Affekt ausgelöst wird, dass genau das aber nicht notwendig ist, um eine erfolgreiche Affekttheorie zu sein. Ich kann mich also in der Öffentlichkeit blamieren, werde rot, entwickle daraus aber keine Strategie, in Zukunft ähnliche Situationen zu vermeiden. Ein Scheitern ist innerhalb dieser Affekttheorie also möglich. Weiters zeichnet die schwache Theorie aus, dass sie jeweils nur für bestimmte, nicht weiterreichende oder gänzlich andere Situationen Anwendung finden kann (vgl. Tomkins 1995b : 167). Eine schwache Affekttheorie bietet also keinen hundertprozentigen Schutz. Und ich denke, dass sie nicht unbedingt auf Schutz ausgerichtet ist. Je stärker eine Affekttheorie wird, desto weniger Möglichkeiten des Umgangs mit einer Situation sind dem Individuum geboten, "[...] the anticipation of negative affect and the strategies of avoiding it must grow, so that the affect theory becomes stronger as the strategies become less and less effective" (Tomkins 1995b : 169). Tatsächlich aber wären die Überlegungen für Tomkins zu einfach, wenn sich die Persönlichkeit des Individuums und der Umgang mit Herausforderungen nur über die Anlage starker oder schwacher Affekttheorien erklären ließen. Kognition, Wahrnehmungen, Affekte und Handlungen spielen einander zu, bringen eine*n auf Abwege. Es kommt zu Diskontinuitäten, also Dilemmata in Situationen, die wir nicht voraussehen konnten, Handlungen, die wir so nicht tun wollten, Gedanken, die für uns selbst und andere missverständlich sind, Affekten, die *rational* keine Grundlage zu haben scheinen. Diese Diskontinuitäten sind für Tomkins genau jene Punkte, an denen Entwicklung möglich ist (vgl. Tomkins 1995b : 174). Ich verknüpfe hier jene Momente der Diskontinuität mit dem postulierten Kontrollverlust: In dem Wissen, dass ich Situationen nicht im Griff haben kann, dass sich vieles meiner Kontrolle entzieht, kann ich es zulassen, nicht alles in der Hand haben zu *wollen*. Es sind also jene Situationen, in denen wir die Kontrolle verlieren oder versuchen können, unser Verhalten zu stoppen, so dass sich der Raum für eine neue Ordnung öffnen kann. Tomkins spricht von "contingencies in development" (vgl. Tomkins 1995b : 174), also jenen Momenten, die sich der Antizipation und damit des sich verhaltenden Tuns entziehen. Starke Affekttheorien hingegen bringen uns erst gar nicht in die Situation, etwas Neues auszuprobieren.

Aus diesen Zusammenhängen baut Tomkins auch eine Art Persönlichkeitstheorie auf, die er als *Skripttheorie* bezeichnet. Darunter ist zu verstehen, welche Narrative wir (vor allem vor uns selbst) bedienen, welche Ordnungsmuster wir anwenden, welche Arten der Interpretation uns geläufig sind, - vereinfacht formuliert - wie wir uns selbst und anderen die Welt erklären. Dabei geht es darum, dass unsere Kognition eine maßgebliche Rolle dabei spielt, inwiefern Affekte das Erleben von Situationen verstärken und die Affekte dabei vergrößert werden. Als grundlegende Einheit dient Tomkins dazu die *Szene*, also eine Situation, die auf ein Ereignis (als Objekt des Affekts) und den dadurch ausgelöst oder darauf einflussnehmenden Affekt reduziert ist. Was in der Kognition daraus entsteht, also welche Urteile gefällt werden, passiert unter anderem aufgrund des individuellen Skripts, "the individual's rules for predicting, interpreting, responding to, and controlling a magnified set of scenes" (Tomkins 1995c : 180). Das bedeutet, Tomkins sieht im individuellen Skript die abgelegte Erfahrung, die Verbindung mehrerer Situationen, ihre affektiven Auswirkungen und vollzogenen Beurteilungen mit eingeschlossen. Das ist auch die Schnittstelle zu unserer gesellschaftlichen Umgebung, damit wir miteinander etwas verhandeln können, müssen wir Skripte in den Anderen wiedererkennen und uns auf diese beziehen können. Nichtsdestotrotz gibt es zwischen dem individuellen und dem gesellschaftlichen Skript immer eine Art Spannung, auf deren Basis Veränderungen passieren können (vgl. Tomkins 1995c : 180f). Was in einem persönlichen Skript in meinem Verständnis geschieht, ist ähnlich verallgemeinernd wie Sedgwick's Verständnis von *Paranoia*. Aus vielen einzelnen Situationen wird eine Geschichte gesponnen, die entlang einer auf jede Situation hin anwendbare, also allgemeinen Gesetzmäßigkeit zusammengesetzt wird. Individuelle wie gesellschaftliche Beurteilungsraster weben ein Narrativ, das sich affektiv auf mich auswirkt. Ich stehe vielmehr unter dem Einfluss des Narrativs als der Situation; ich sehe mich eher beeinträchtigt von den vielen Situationen der Diskriminierung als der momentanen, vielleicht heteronormativ geprägten Zurückweisung. Meine durch Skripte präformierte Wahrnehmung suggeriert, ich sei *außerhalb* des heteronormativen Netzes positioniert oder dorthin verdrängt worden. Dabei gibt es dieses Außerhalb nicht. Ich kann mich nur *innerhalb* des Netzes befinden, in eine bestimmte Position gedrängt - von der aus es durchaus schwierig ist zu handeln. Während ich im ersten Fall eine weitreichende Strategie zur Hand haben muss, um sozusagen wieder einen Platz innerhalb des Netzes zu bekommen, mich wieder als Teil des Ganzen zu betrachten, kann ich im zweiten Fall in die Situation

hineinhandeln. Sedgwick sieht hier die Notwendigkeit des *reparativen* Handelns, in Form einer Entwicklung von "lokalen Theorien und Ad-Hoc-Taxonomien" (Sedgwick 2014 : 387). Sie spricht also von einem Wahrnehmen der Situation, einer situativen Kategorienbildung und entsprechenden, wenig weitläufigen Schlussfolgerungen. Während in einer *paranoiden* Haltung sich aufgrund der Antizipation der Eindruck festhält, *es sei immer schon so gewesen und es werde immer so sein*, könne in einer *reparativen* Haltung die gegenwärtige Situation mit den vielfältigen Erfahrungen der Vergangenheit abgeglichen werden. Andere, vielleicht positivere Erfahrungen können für den Moment das Narrativ beeinflussen, woraus wiederum eine Freiheit des Handelns entstehen kann, weil die Zukunft wieder vielfältig sein kann (vgl. Sedgwick 2015 : 389).

Warum ist es mir nun wichtig, kontrollierten Kontrollverlust mit einer *reparativen* Haltung in Zusammenhang zu bringen? Kontrollverlust - um diesen Gedanken noch einmal in Erinnerung zu rufen - meint, Konditionierungen, Konstruktionen, im weitesten Sinne als Verhalten, aber auch als Vorstellungen von Realität verstanden, aufzugeben. Kontrollverlust steht nicht für Enthemmung. Damit verbindet sich einerseits, der Kontrolle des konstruierten Ichs verlustig zu gehen, und andererseits, auch das Konstruieren von anderen weitestgehend zu unterlassen⁸. Im Zusammenhang mit *queer rhetorical agency* entwickelt, setzt dieser Kontrollverlust auf Aufmerksamkeitssteuerung hin zu meinem eigenen Körper; ich nehme die ausgelösten Affekte wahr; ich bemerke meine freien Assoziationen und verdrehe oder erweitere Phrasen, die einschränken; ich kann zu einem neuen Verständnis von Situationen kommen. *Reparation* bedeutet, andere Wege der kritischen Auseinandersetzung mit sich selbst und dem gesellschaftlichen Gegenüber zu finden, die daraufhin ausgerichtet sind, positive Affekte zu verfolgen. In Texten der Gender und Queer Studies, in Texten der unterschiedlichen Feminismen ist immer wieder von Pluralität, einer heterogenen Gesellschaft oder ähnlichem zu lesen, einem Verweis auf den Wunsch und die Forderung, dass jede*r so sein kann, wie sie*er es will. *Paranoide* Lesarten, obwohl sie laut Sedgwick suggerieren, Lebensentwürfe zu ermöglichen oder Lösungen für kritisierte Problemstellungen im Blick zu haben (vgl. Sedgwick 2014 : 386), folgen in ihrer methodischen Konstruktion einem Mechanismus, der genau dies aber verhindert.

⁸ Ich weise darauf hin, dass ich mich und andere notwendigerweise konstruiere, aus psychologischen Gründen der Orientierung wegen, aus politischen Gründen der Argumentation wegen. Konstruktionen bedienen aber auch Vorannahmen, Konstruktionen können auch in Situationen anders sein.

Paranoides Denken per se muss auf die Bedrohung hin ausgerichtet bleiben, auf das, was mir zustoßen könnte, auf das, was mir Ungerechtigkeit widerfahren lässt. Es übersieht, dass jede*r in ihrer*seiner Position auch Möglichkeiten zur Hand hat und dass Verschiedenheit nicht etwas ist, was erst etabliert werden muss, sondern bloß eines realistischen Blicks auf die Gesellschaft bedürfte. Pluralität ist eine gegenwärtige Tatsache, denn jede*r unterscheidet sich von der*dem anderen. Der realistische Blick ist allerdings verstellt, von Machtfaktoren, von Notwendigkeiten der Strukturierung, die oft einengen, wo es Weite bräuchte, von individuellen Anerkennungsmustern, also was uns jeweils persönlich möglich ist, an Unterschied anzuerkennen und was wir ausschließen. In einer *paranoiden* Haltung bin ich nicht daraufhin ausgerichtet, dass sich Möglichkeiten und Überraschungen einstellen könnten. *Reparative* Haltungen hingegen "[...] require[...] attention to the ordinary, to more-than-humans, to practice and to radical heterogeneity" (Wright 2015 : 392). *Reparative* Haltungen erfordern, dass ich Pluralität praktiziere, dass ich folglich die*den andere*n so lasse, wie sie*er ist, gewiss doch aber ohne zurückzustecken, sondern beharrlich meinen Platz einfordernd. Letztes kann eben auf rhetorischer Ebene gut gelingen: "Indeed, the reliance upon shared conventions may be so great that it obscures the arbitrary, nonobligatory nature of many meanings. [...] 'consensual symbolism' may so 'ritualize' events that their rhetorically induced character may go unrecognized." (Brummett 1999 : 160) Es geht wohl darum, bestehende Bezeichnungen erst gar nicht als einschränkend zu bewerten, statt dessen etwas daraus zu machen; der Fokus liegt also vielmehr darauf, die Arbitrarität, die Beliebigkeit dessen, was mit einem Wort bezeichnet wird, zu nützen, eine Aussage zu verdrehen, die*den Aussagende*n in ihrer*seiner Position zu verwirren, anstatt die eigene Existenz zu verteidigen und zu rechtfertigen. Das ist in einer *paranoiden* Haltung schwer möglich, ich begeben mich in die Gegner*innenposition. Ich bleibe ein Gegenpol, alles bleibt in gewohnter Balance.

Diskriminierende Aussagen zeichnen ein Bild, als wäre etwas so und nicht anders. Die diskriminierte Person wird als eine hervorgehoben, die anders ist, als *man normalerweise* ist. Dabei gerät in den Hintergrund, dass wir in einer "unfinished world" (Stewart 2008) leben, dass wir uns und die Welt sich in einem konstanten Prozess ohne voraussichtliches bzw. anzunehmendes Ende der (Selbst)Produktion befinden. Während *paranoides* Lesen versucht, etwas festzusetzen (zB eine Diskriminierung als solche), orientiert sich *reparatives* Lesen

daran, dass eben jener Prozess im Gange ist und dass das, worauf wir uns beziehen, meist eine Art *Assemblage*, eine Zusammensetzung von etwas ist. *Reparatives* Lesen kann genau das sichtbar machen: "And things were *happening*, all right, even though 'it' was so 'not happening.'" (Stewart 2008 : 75) Etwas Zusammengesetztes lässt sich auseinandernehmen und neu, auf andere Weise, wieder zusammensetzen. Die Anthropologin Kathleen Stewart erinnert in ihrem Verständnis einer Weak Theory stark an Hannah Arendts Handeln, an die Spontaneität und den Neuanfang. Ich verstehe Prozesse - insofern als kein Ding hergestellt wird - als etwas Unabgeschlossenes. In einem Prozess kann ich zwar etwas isolieren und damit Festschreibungen treffen, allerdings verändert sich auch das ständig, was ich festzuschreiben gedenke. Es sind also lediglich Augenblicksbefunde möglich. Prozesse sind etwas, worin aufgrund verschiedener Einflussfaktoren Entwicklung stattfindet, während Strategien einen standardisierten Ablauf und ein spezielles Ergebnis im Fokus haben. In der Prozesshaftigkeit, in dem ständigen Sich-Zusammensetzen kann etwas Neues entstehen. "A moment of poesis can be a pleasure or a dragging undertow, a sensibility that snaps into place or a profound disorientation. It can endure or it can jump into something new." (Stewart 2008 : 77) Hier bietet sich eine Verbindung zum Körperschema an: Das Körperschema verweist nicht nur auf Ordnungsmuster der Gewohnheit und Erfahrung, sondern auch, durch das Verständnis der immanenten Prozesshaftigkeit des Sich-ständig-(Re)konstruierens - und mit dem Begriff der Virtualität in die Zukunft weisend - auf die Möglichkeit anderer Ordnungsmuster. Somit ist im Körperschema bereits angelegt, das, worauf wir treffen, *paranoid* oder *reparativ* lesen zu können.

Vielleicht lässt sich *reparatives* Lesen im Kontrast zu *paranoidem* Lesen analog zu Michael Warners Ausführungen zur Unterscheidung von *stigmaphil* und *stigmaphob* verstehen. Michael Warner greift die von Erving Goffman geprägten Begriffe in seinem Buch *The Trouble With Normal* auf, in dem er eine scharfe Kritik an der US-amerikanischen Gay Community äußert. Im Kampf um Anerkennung und/oder (wie in diesem Buch thematisiert) Bestrebungen nach Normalisierung entlang einer hegemonialen Norm entwickeln sich grob gesprochen zwei Tendenzen innerhalb einer Randgruppe, wie mit Stigma und Scham umgegangen werden kann (vgl. Warner 2000 : 43). Einerseits entwickelt sich eine Art des Umgangs, die mit Goffman *stigmaphob* bezeichnet wird. Diese Menschen handeln in Abwehr zum Affekt der Scham, in Vermeidung des tatsächlichen oder vermeintlichen

Stigmas. "The stigmaphobe world is the dominant culture, where conformity is ensured through fear of stigma." (Warner 2000 : 43) Warner wirft diesen Menschen vor, sich assimilieren zu wollen. Sie passen ihre Andersheit dem hegemonialen Gebaren an. Andererseits entwickeln Menschen *Stigmaphilie*, die sieht, dass der Scham und dem Stigma grundsätzlich nicht zu entkommen ist. "The stigmaphile space is where we find a commonality with those who suffer from stigma, and in this alternative realm learn to value the very things the rest of the world despises." (Warner 2000 : 43) Stigmaphilie mag hier eng im Zusammenhang mit Lernen und positivem Affekt stehen, der Selbstanerkennung dessen, wie sich eine*r das Leben vorstellt, wen sie*er liebt, welche sexuellen, aber auch die in einer Gesellschaft angeeignete Identität betreffenden Praktiken gewählt werden.

Mein Vergleich mag hinken, doch ich verstehe die Funktionsweise der *paranoiden* Lesart und der Stigmaphobie ähnlich. *Paranoides* Lesen unterscheidet sich von der Stigmaphobie in dem Punkt, dass letzte wohl wenig kritischen Umgang mit der Realität übt und vielmehr an Anpassung interessiert ist. *Paranoides* Lesen und Stigmaphobie sind aber dort eins, wo die Angst vor Erniedrigung die Weise bestimmt, wie ich dem Leben begegne und dabei versuche der Angst auszuweichen. Die Stigmaphobie wählt den Weg der Anpassung, die *Paranoia* den Weg der Antizipation jedes erdenklichen Übels. Aus meiner Sicht zwei sehr anstrengende und aufwändige Arten und Weisen; ich muss immer so tun, als wäre ich wie alle anderen (nur, dass ich mit einem Mann ins Bett gehe) und muss zugleich für jede Situation sämtliche Überwachungsradare laufen lassen. In beiden Varianten erscheint es mir wenig möglich zu handeln. In beiden Arten hat Spontaneität keinen Platz. In beiden Weisen produziere ich selbst eine Hierarchie, wo in vielen Situationen keine ist. Will ich mich assimilieren, betrachte ich mich selbst als weniger Wert als das, woran ich mich anpassen will. Antizipiere ich jede mögliche Gefahr, bin ich mit dieser Tätigkeit derart beschäftigt, dass ich die Möglichkeiten der Situation verkenne.

Schließlich fragt diese Arbeit auch nach Veränderung und wie auf diesen zähen Prozess Einfluss genommen werden kann:

Reparation, on the other hand, is for Sedgwick about learning how to build small worlds of sustenance that cultivate a different present and future for the losses that one has suffered. You could say that it is about loving what hurts but instead of using that knowledge to prepare for a vigilant stand against repetition, it responds to the future with affirmative richness. (Wiegman 2016 : 11)

Wiegman spricht davon, das zu lieben, was weh tut. Ich verstehe diese Passage nicht als das Befürworten eines Masochismus, sondern so, dass weniger das Vermeiden von Schmerz (und damit die Suche nach Sicherheit) als vielmehr die Auseinandersetzung mit dem Schmerz zu gestaltenden Möglichkeiten führt. Schmerzvermeidung geht von dem Gedanken der*des Aggressors*in aus, gegen die*den es sich zu schützen gilt. Die Verletzenden nur anzuklagen, lenkt vom Schmerz ab, wiederholt den Schmerz mit der Anklage, richtet die Aufmerksamkeit auf die verletzende Person. Mein Schmerz findet keine Beachtung, eine Versorgung der Verletzung findet nicht statt. Die Auseinandersetzung mit dem Schmerz hingegen sehe ich in einer grundsätzlichen Haltung bzw. Perspektive verortet, die Pluralität annimmt. In einer solchen Perspektive muss ich zwangsläufig davon ausgehen, dass mich etwas schmerzen kann, weil jemand es so will oder weil es einfach aus den unterschiedlichen Blickwinkeln heraus passiert (vgl. Butler ⁴2014 : 58f). Anstatt aber permanent daraufhin ausgerichtet zu sein, dass es passieren könnte - und somit ständig in Angst zu leben - reicht es, in einer Situation damit konfrontiert zu sein und dort im Kontext der Situation zu Spontaneität zu gelangen - und im besten Fall mit dem Gegenüber in Beziehung zu bleiben, die sich schließlich trotz des Schmerzes als wohltuend und fruchtbar herausstellen könnte. Spontaneität und/oder Kreativität sind möglich, wenn ich mich auf meine Affekte konzentriere. Das ist durchaus nicht nur situativ und individuell sinnvoll, sondern lässt sich nach Politikwissenschaftlerin Brigitte Bargetz auch auf solidarisches Handeln und politische Mobilisierung hin anwenden (vgl. Bargetz 2015 : 584), was nicht das Thema dieser Arbeit darstellt.

In der Konsequenz bedeutet das, *reparatives* Lesen ist per se interessiert an Fehlerhaftigkeit und ist gezeichnet von einer inhärenten Fehlertoleranz. Es geht aus vom Missverstehen. Jede Situation ist, wie der erste Teil dieser Arbeit gezeigt hat, mehrdeutig. Die Soziologin Ashley Barnwell etwa sieht die Praxis kultureller Aneignung als *reparative* Möglichkeit, die Mehrdeutigkeit kultureller Identitäten hervorzuheben (vgl. Barnwell 2015 : 201). Besonders in *paranoiden* Auseinandersetzungen werden bestimmte Positionen als hegemoniale hervorgehoben. Wer darf worüber und für wen sprechen, wer darf was tun, wodurch zeichnet sich was aus. Leben wird in Bahnen ge(d)rückt. Kulturelle Aneignungen brechen diese Bahnen auf, sie können auch eine Form der im ersten Abschnitt dargestellten *disidentification* verstanden werden. Barnwell zeigt, dass Aneignungen destabilisieren

können und die Komplexität des Sozialen erst sichtbar machen (vgl. Barnwell 2015 : 209). Identitäten, Zeichen, Positionen, sie alle werden durch Aneignungen fehlerhaft, weil plötzlich etwas nicht mehr stimmt. Fehler sind demnach effizient:

Through a reparative reading, we can encompass a more complex critical analysis, 'attending to, rather than having to disavow, the workings of positive affect in projects where only negative affect theories have so far had much structuring force'. [...] The provocation that falls out of a binary argument or a paranoid reading is not simply irrelevant, but constitutive, as an anomaly, since there is efficacy in error. (Barnwell 2012 : 205)

Fehler lassen sich nicht zuordnen, sie rufen Kontradiktionen hervor, und genau in diesen Momenten liegt die *reparative* Möglichkeit, genau dort findet *queer rhetorical agency* statt.

Um diese Überlegungen mit einem Beispiel aus dem Textkorpus zu verknüpfen, wähle ich die (selbst)kritische Betrachtung Stacey Waites. Sie reflektiert in dem Beitrag ihr Verhalten einem Studierenden gegenüber, der sich ständig der Diskussion entzieht und am Unterricht teilnimmt, ohne sich zu Wort zu melden und sich in Diskussionen zu positionieren. Sie selbst versteht sich als eine *queere* Pädagogin und Theoretikerin, die der wissenschaftlichen Sozialisation folgend Dinge benennen will. Sie verfolge einen Imperativ, Kritik zu üben, wenn etwas nicht in Ordnung sei (vgl. Waite 2013 : 67). Schließlich erhält sie in einem von seinen Texten eine Erklärung, dass es schlicht seine Art des Nachdenkens, des Aufnehmens des Neuen sei, die aber dem Anspruch des partizipativen Unterrichts nicht nachkomme (vgl. Waite 2013 : 68). Waite erkennt, dass ihr Verständnis von Stille als Zeichen der Unterdrückung ihrer wissenschaftlichen wie auch persönlichen Sozialisation entspricht und Partizipation, möglichst wortstark, ein Zeichen der Ermächtigung ist. Sie kann das, was sie als fehlerhaft an ihrem Studierenden eingeordnet hat, neu lesen, als Möglichkeit erkennen. Im Besonderen streicht sie dieses Verständnis hervor, weil sie bemerkt, dass das Benennen die Dinge oft verdeckt. Sie stellt fest - wie ich schon mit Kenneth Burke dargelegt habe -, dass dieses Gießen in Sprache einengt, das zu benennende Phänomen beschneidet. Tatsächlich kann die Benennung auch dazu führen, dass über das zu betrachtende Phänomen *hinweggeredet* wird, also etwas gänzlich anderes zur Sprache kommt und problematisiert wird (vgl. Waite 2013 : 70).

Diskriminierende Geschehen benötigen *Reparation*: es geht nicht immer darum, sofort etwas zu tun, sofort etwas zu entgegnen. Die Stille, eine Pause ermöglicht es, auf die

Wahrnehmung hin zu fokussieren und in der Spontaneität verändernde Schritte zu setzen, vielleicht ist die Stille ein rhetorisches Mittel, das situativ etwas präziser als Worte fassen kann. Und wenn die Stille gebrochen wird, erfordert meines Erachtens *Reparation* auch eine eigene Wortwahl. Eine Kampfrhetorik, die sich Strategien des Vorwurfs bedient - wie sie in politischem Aktivismus angebracht sein mag - kann hier die Kluft vergrößern, hier geht es vielmehr um den Versuch, Konsubstantialität herzustellen, also neue Formen der Identifikation anzubieten, herzuzeigen, wo das Zwischenmenschliche, das Gemeinsame verletzt worden ist. Ich stelle mich hier gegen Kampfrhetoriken, denn sie verweisen Menschen an einen Platz. Sie ordnen Situationen, *um* eine Verletzung *zu* schützen, *um* einer Verletzung *zu* entgehen. Sie ordnen an, was gesagt werden darf, und bieten keinen Boden, auf dem Pluralität wachsen kann. Kampfrhetoriken stellen im Arendtschen Sinn auf gleiche Weise etwas her, wie jene Rhetoriken, die verletzen bzw. diskriminieren (vgl. Arendt ⁷2008 : 279). "Was die Verfehlungen und somit das vergangene Gehandelte betrifft, so ist der natürliche Gegensatz der Verzeihung die Rache, welche in der Form der Re-aktion handelt und daher an die ursprüngliche, verfehlende Handlung gebunden bleibt, um im Verlauf des eigenen reagierenden Tuns die Kettenreaktion [...] in eine Zukunft zu treiben, in der alle Beteiligten, gleichsam an die Kette einer einzigen Tat gelegt, nur noch re-agieren, aber nicht mehr agieren können." (Arendt ⁷2008 : 306) Die Auseinandersetzung hat sich festgesetzt, aber mit der*dem Anderen gesprochen hat niemand. Das Verzeihen bildet in Arendts Denken eine eigene Größe, die notwendig ist, damit ein Handeln gewährleistet bleiben kann. Im Handeln irren wir, "der Akt des Verzeihens [stellt] in seiner Weise einen neuen Anfang dar und bleibt als solcher unberechenbar" (Arendt ⁷2008 : 307).

In diesem Zusammenhang wird klar, dass eine *reparative* Haltung von ethischen Überlegungen - wie das auch Sedgwick festhält - geprägt ist. Um den Gedankengang bezüglich der Kampfrhetoriken noch einmal anders darzustellen, mag der folgende Auszug aus Judith Butlers *Kritik der ethischen Gewalt* hilfreich sein:

Ein Weg zu Verantwortlichkeit und Selbsterkenntnis eröffnet sich nun eben durch jene Art von Reflexion, die mit einem Aufschub des Urteilens einhergeht. Die Verdammung, die Anprangerung, die vernichtende Kritik fungieren als Arten und Weisen, sehr rasch eine ontologische Differenz zwischen Urteilendem und Beurteiltem herzustellen, ja, sich selbst vom Anderen zu reinigen. Somit dient uns die Verurteilung dazu, den Anderen zum Nichtanerkenbaren zu machen oder einen Aspekt unserer selbst abzuspalten und dem Anderen zuzuschreiben, den wir dann verdammen. (Butler ⁴2014 : 65)

Wie im ersten Teil dieser Arbeit dargestellt, verstehe ich unter Handeln in Anlehnung an Hannah Arendt etwas Spontanes. Spontaneität setzt voraus, dass ich nicht über alles, was ich in diesem Moment tue und sage, volles Bewusstsein verfüge. Es bedarf der passiven Intentionalität, mich dem zu überlassen, was aus mir kommen mag. Zu einem Teil kenne ich mich in diesem Moment selbst nicht. Judith Butler spricht in diesem Zusammenhang von "Undurchsichtigkeit" (Butler ⁴2014 : 58). Will ich also tatsächlich eine Handlung setzen, zeige ich mich her, ohne zu wissen, was das tatsächlich ist, was ich da wirklich tue, wen ich hier wirklich herzeige. Auch hier begegnen wir dem Kontrollverlust, denn ich verabschiede mich davon, ein gewisses Bild von mir in die Welt zu setzen. Darin ist aber auch die Möglichkeit enthalten, dass ich jemanden vor den Kopf stosse, sie*ihn verletze, sie*ihn in ein Bild, eine Identität hineindränge, die dem Gegenüber gar nicht entspricht. Ich finde mich in diesem Moment in einer Bewegung vor, in der in wechselseitigen Zuschreibungen genau das passiert, was einer Veränderung nicht entspricht. Ich folge einer Bewegung, in der sich Positionen und Identitäten verhärten, insofern wir dabei bleiben, über diese Positionen und Identitäten Werturteile zu stellen, anstatt miteinander zu sprechen. Das bedeutet, ich muss auch zulassen, von Zuschreibungen Abstand zu nehmen, die von der*dem anderen bloß ein eingeschränktes Bild erzeugen.

Ohne solches Abstandnehmen gelingt am Ende einer Auseinandersetzung nicht jener Schritt, der mich und die*den Andere*n näher hin zu einem gesellschaftlichen Zustand von Pluralität gebracht hat. Das bedeutet aber, die Unkenntnis über mich selbst muss ich auch anderen zugestehen. Passiert genau das nicht, setze ich Vorannahmen, ich verenge das Bild. Mit Vorannahmen habe ich bereits Urteile gefällt. Urteile können mit dem Burkeschen Verständnis von Rhetorik auch so aufgefasst werden, dass sie einengen. Sie isolieren Teilaspekte, die plötzlich für die beurteilte Person stehen, das Paradoxe in einer Person aber unbeleuchtet lassen, dass Menschen grundsätzlich mehrdeutige Wesen sind, die in sich widersprüchlich sind. Judith Butler streicht hervor, dass wir in einem solchen Vorgang vergessen, dass wir mit denen, die wir beurteilen, bereits in einer Beziehung stehen (vgl. Butler ⁴2014 : 64). Das Urteil ist genau das, was mir in einer diskriminierenden Situation weh tut. Es grenzt mich ein, es verkennt mich als Menschen, es spricht mich als etwas an, was ich nicht bin. Verfahre ich auf die gleiche Weise, vergrößere ich den Abstand zwischen mir und dem Gegenüber, die Möglichkeiten einer Verständigung gehen verloren.

Ich denke, *reparative* Haltungen versuchen, Urteile und Bewertungen auszusetzen, denn das Urteil orientiert sich nicht nur an dem, was im Moment, in der jeweiligen Situation passiert, sondern speist sich auch daraus, dass ich die Welt aus einer Perspektive sehe, die für mich unhinterfragt ist, dass ich Codes des Zusammenlebens und Verstehens internalisiert habe. *Reparation* kann geschehen, wenn ich versuche, meine Kontrolle zu verlieren, die Bewegungen des Moments in mir wahrnehme, die*den andere*n als gleichwertiges Gegenüber ansehe, "selbst wo dieser Andere versucht hat, jedwede Menschlichkeit auszulöschen" (Butler ⁴2014 : 63f). Letztlich geht es einer *reparativen* Haltung darum, auf eine Ebene des Zuhörens und Aussprechens zu kommen, auf der wir einander als Menschen begegnen und eine Auseinandersetzung zu einem Gespräch werden kann (vgl. Plass 2016 : 173f).

Conclusio und Ausblick

Wenn wir über jemanden umlernen müssen, so rechnen wir ihm die Unbequemlichkeit hart an, die er uns damit macht.

Nietzsche ³2015 : 103

Wenn wir ein faires Miteinander wollen, können wir nicht nur *scharfe* kritische Vorgehensweisen verfolgen. Kritik schafft von ihrem auch ethymologisch begründbaren Selbstverständnis her Unterscheidungen. Und das ist auch gut so. Unterscheidungen sind wichtig, dort wo Ungleiches gleich gemacht werden soll. In letzter Konsequenz unterscheidet sich jede*r von jeder*em. Die Gesellschaften, in die wir hineingeboren wurden, haben es über Jahrtausende geschafft, Regeln des Umgangs zu konstruieren, die ein Miteinander gewährleisten können. Das ist in vielen Zusammenhängen auf eine Art geschehen, die Einzelne oder auch Gruppen von Menschen benachteiligt hat. Das meiste davon hat sich in Form von Selbstverständlichkeiten sedimentiert und manifestiert sich seither in Arten des Argumentierens, in unhinterfragtem Ein- und Ausschließen, in Bewertungen von gut und schlecht, adäquat oder inadäquat, wo es doch darum gehen sollte, im Gegenüber einen Menschen wie mich selbst zu sehen. Einer Person, der Dinge gelingen und andere nicht. Einem Individuum, das von Bedürfnissen und Ängsten bewegt wird.

Das Ziel dieser Arbeit ist es, danach zu fragen, ob es eine Art der Handlungsmacht geben kann, die für das Individuum Spielräume eröffnet, gleichzeitig aber auch das Gewebe soweit zu durchdringen vermag, dass Veränderung passieren kann. Der Gedankengang ist hauptsächlich davon geleitet, wie Selbstverständlichkeiten im alltäglichen Miteinander so an die Oberfläche gebracht und verändert werden können, dass sich daraus keine Opposition von Täter*in und Opfer ergibt, sondern im besten Fall für beide Beteiligten etwas zum Positiven verändert werden kann. Im Speziellen hängt die Fragestellung an Benachteiligungen bzw. Diskriminierungen von Menschen, die der hetero- bzw. homonormativen Lebensweise nicht entsprechen und somit nicht nur in ihrer Lebens- und Liebesweise aus dem Raster fallen, sondern auch aufgrund von ihren anderen Perspektiven auf die Welt und das Miteinander *anders* erscheinen.

Inspiziert von einigen Texten, die unter Queer Rhetorics in der akademischen Forschungslandschaft firmieren, orientiert sich der Gedankengang daran, was denn eine *queer rhetorical agency* sein kann. Vor dem Hintergrund eines Arendtschen Handlungsbegriffs, dem es um einen Neuanfang geht, in dem Menschen erscheinen, an die Oberfläche treten, münden die Überlegungen darin, Kontrollverlust zu wagen. Statt diesen mit Hemmungslosigkeit gleichzusetzen und damit ein Reagieren ohne Schranken zu verstehen, verfolgt Kontrollverlust die Idee, eigene Verhaltensweisen aufzugeben; dadurch können Spielräume wahrgenommen werden, die sich aufgrund der rhetorischen, dh grundsätzlich mehrdeutigen Verfasstheit jeder Situation immer ergeben. *Queer* bezeichnet in diesem Zusammenhang keine Identitäten, sondern steht dafür, dass die Dinge nicht festgeschrieben sind, sondern nur so erscheinen. Sie können jederzeit in andere Zusammenhänge gebracht werden. *Queer* bezeichnet so ein Transponieren, ein Übertragen und lässt sich mit dem Arbeitsbegriff von *Rhetorical* verbinden, der mit Kenneth Burkes Konzeption des immer mehrdeutigen Sprachhandelns eine grundsätzliche Offenheit bzw. Vieldeutigkeit von Aussagen annimmt. *Agency* nimmt dabei in den Blick, dass unser Handeln immer vom jeweiligen Moment bestimmt ist. Dieser Moment ist dabei nicht nur von den äußeren Bedingungen gestaltet, sondern auch davon, dass wir leibliche Wesen sind. Menschen verfügen *gleichzeitig* über Körper und Geist; wir stehen immer in Verbindung mit dem, was uns momentan umgibt, nehmen die Situation auf, gestalten diese weiter, alleine durch unsere Anwesenheit. Unsere leibliche Verfasstheit, also das, wie wir eine Situation

überhaupt wahrnehmen, ist eine, die sich aus der Vielzahl von Erfahrungen speist, welche wir individuell auf unserem Lebensweg gemacht haben. Sie hängt aber nicht ausschließlich von den persönlichen Erfahrungen ab, sondern konstituiert sich auch dadurch, dass wir schon in ein Netz an Bedeutungen und Zusammenhängen hineingeboren werden, in dem die Individuen als Gesellschaft interagieren. Unsere Sinnzusammenhänge sind somit immer metaphorisch strukturiert. *Queer rhetorical agency* will neue Sinnzusammenhänge schaffen. *Queer rhetorical agency* meint auch eine Haltung zu sein, in der es gelingen kann, Verhalten loszulassen. Verhalten wird als etwas verstanden, das einer individuellen Standardreaktion gleichkommt, weil unser Skript eine solche unter bestimmten Voraussetzungen hervorruft. Im Moment des Loslassens, das gelingen kann, wenn die Aufmerksamkeit eine neue Richtung bekommt - nämlich die Richtung weg von der Herausforderung hin zu dem, was in mir dabei passiert - kann ein spontaner Ausdruck gefunden werden, der eine der vielen Möglichkeiten der Bedeutungsverschiebung in einer Situation wahrnimmt.

Diese Art der Orientierung ist gerade in einer herausfordernden Situation keine einfache Aufgabe. In diesem Zusammenhang hat diese Arbeit auch eine spezielle Haltung betrachtet, die der Herausforderung einer schwierigen Situation und Absicht, eine Handlung zu setzen, gerecht werden kann. Haltung meint hier sowohl das, wie ich mich zur Welt verhalte, welchen Blickwinkel ich als Ausgangspunkt nehme, als auch das Wie eines ethischen Handelns, in dem sich der Gedanke der Pluralität umsetzen ließe. Dieses Wie habe ich mithilfe Eve Kosofsky Sedgwick's Unterscheidung *paranoider* und *reparativer* Lesarten auf der Seite der *Reparation* herausgearbeitet. Die *reparative* Lesart fokussiert darauf, Möglichkeiten des Umgangs mit verletzenden Ereignissen zu finden. Im Besonderen kreist die Suche um solche Möglichkeiten, die die Verletzung integrieren. Damit ist das Ziel verbunden, ein Leben mit guten Gefühlen und einem wohlwollenden Miteinander ins Zentrum zu stellen. Diese Bewegung wird begünstigt durch die Grundannahme, dass der Mensch an sich fehlerhaft ist, weniger als qualitative Bewertung verstanden, dafür umso mehr gedacht als ein Irren im Arendtschen Sinne. Wenn Menschen handeln, tun sie das, weil sie sich als Menschen zeigen. Dieses Sich-Zeigen kann andere verletzen. *Reparation* setzt darauf, diese Verletzung nicht einem Angriff gleichzusetzen. Gleichzeitig geht es aber nicht um ein Gewähren, sondern vielmehr darum, eine neue Basis des Verständnisses zu suchen.

Diese Arbeit - wenn sie auch an einer Fragestellung des Handelns im Kontext einer Situation und ausgehend von einem Individuum angedacht ist - begreift sich aber - in ihrem Ausblick - auch als Beitrag zur Theoriebildung. Wie Sedgwick hervorstreicht, haben gewisse Arten und Weisen des Theoretisierens und der Methodologie des Analysierens eine Vormachtstellung innerhalb der Wissenschaften. Meiner Wahrnehmung nach war etwa das Studium der Gender Studies deutlich auf die Vermittlung einer kritischen Tradition zugeschnitten, nämlich die Verwobenheit zwischen Geschlecht und in weiterem Sinne Sexualität mit Machtkonstellationen und Geschlechterhierarchien analysieren zu lernen. Fragen der Spielräume, wie diese erweitert und genützt werden können, sind wenige gestellt worden. Die Grundannahme der Ungleichheit rückt Benachteiligung und damit weniger Möglichkeiten in den Vordergrund. Meines Erachtens gilt es auch danach zu fragen, ob und wie Ungleichheiten durch das Eröffnen neuer Möglichkeiten bewältigt werden können. Dazu muss es aber erlaubt sein, auch andere Gedanken zu denken, die vielleicht Errungenschaften aus einem anderen Blickwinkel betrachtet als systemerhaltend dechiffrieren könnten. Ich denke mit Bezugnahme auf Eve K. Sedgwick, dass es nicht nur eine Art des Denkens und des Kritisierens in akademischen Diskursen geben sollte. Es geht darum, die vielen Möglichkeiten in ihren unterschiedlichen Aspekten herauszuarbeiten, diese zueinander in Bezug zu setzen. So meine ich, kann Veränderung nachhaltig ein sozialeres Miteinander gewährleisten, das darauf abzielt, dass unsere Lebensbasis gute Gefühle sein können, auch wenn uns der Lauf des Lebens nicht immer gute Gefühle beschert.

Epilog

Las palabras son símbolos que postulan una memoria compartida.
Die Wörter sind Symbole, die geteilte Erinnerungen benötigen. (Übers. A.P.)
Borges ²2012 : 54

Wieder besuche ich diese Tanzveranstaltung. Wesentlich entspannter kann ich auf das Szenario blicken. Ich sehe nicht nur Männer, die Frauen anbraten. Oder Frauen, die entsprechende Signale an die Männer senden. Ich höre nicht nur jene Gesprächsfetzen, die mir Unbehagen in der Magengegend bereiten. Ich sehe viele andere Menschen, die des Tanzens wegen diesen Ort besuchen, die interessiert sind, die*den andere*n als Menschen kennen zu lernen. Und wenn ich eine an mich gerichtete Erwartungshaltung - in Worten und

Körpersignalen - wahrnehme, gelingt es zu entspannen, mir nicht die Frage zu stellen: *Und was sagst du jetzt?* Ich lasse die Situation auf mich zukommen, ich sehe keine Erklärungs- oder Verteidigungsnotwendigkeit. Ich agiere aus dem, was mir die Situation anbietet. Ich kann Menschen auch im Unklaren lassen und damit viel mehr sagen, als eine klar gefeilte Aussage es je könnte. Ich kann in den Zustand des Spielens kommen und dem Gegenüber die Möglichkeit geben, noch einmal darüber nachzudenken, was sie*er eigentlich gesagt hat. Und oft definiere ich mich und kann aus der Reaktion klar erkennen, jede Vorannahme einer möglichen Diskriminierung wäre meiner Fantasie entsprungen. Ich muss keine Strategie entwickeln, sondern ich kann den Spielraum der Situation auskosten, in der nämlich nicht nur ich mich befinde, sondern auch das Gegenüber sich befindet.

Mir ist vollkommen klar, Spielräume ergeben sich nicht in jeder Situation. Schon die Vorstellung, wenn ich das Auto zur Reparatur bringe, ich müsste in der Kfz-Werkstätte arbeiten, bereitet mir Unbehagen. Wahrscheinlich ist auch das ein Vorurteil, doch die Selbstverständlichkeit mit der dort sexistische Witze fallen, liegt in der Luft. Dort immer für Spielräume zu sorgen, wäre auf die Dauer zu anstrengend. Eine Definition wäre dort wahrscheinlich das einzig Richtige. *Queer rhetorical agency* wäre hier die Klarstellung von Tatsachen, die Blickwinkel verändert. Die Reaktion auf die Offenlegung würde mir zeigen, ob ich dort *sein* kann oder nicht. Und wenn ich nicht in der Position bin, mich zu definieren, weil eine negative Reaktion mir als Konsequenz die Lebensgrundlage entziehen würde - entweder, weil ich gekündigt werde oder weil ich dem Druck der Homophobie nicht standhalten könnte - steht diese Frage von Neuem da, welche Spielräume ich entdecken kann. Umso stärker plädiere ich für das Wahrnehmen von Spielräumen. Das Ausfüllen von Spielräumen kann das Denken verändern, die letztlich auch an Orten des Unbehagens eine Veränderung stattfinden lässt.

Literaturverzeichnis

*Textkorpus der Queer Rhetorics

Campbell, Peter Odell (2012): The Procedural Queer: Substantive Due Process, Lawrence v. Texas, and Queer Rhetorical Futures. In: *Quarterly Journal of Speech*, 98:2, pp 203-229.

enculturation - a journal of rhetoric, writing and culture - am 25.04.2016
<http://www.enculturation.net/files/QueerRhetoric/queerarchive/Home.html>

Greene, Ronald Walter (2002): Rhetorical Pedagogy as a Postal System: Circulating Subjects through Michael Warner's "Publics and Counterpublics". In: *Quarterly Journal of Speech*, 88:4, pp 434-443. DOI: 10.1080/00335630209384390

Marshall, Daniel (2014): Queer reparations: dialogue and the queer past of schooling. In: *Discourse: Studies in the Cultural Politics of Education*, 35:3, pp 347-360. DOI: 10.1080/01596306.2014.888840

Martínez-Expósito, Alfredo (2013): Queer Literature in Spain. Pathways to Normalisation. In: *Culture & History Digital Journal* 2(1): e010. DOI: <http://dx.doi.org/10.3989/chdj.2013.010>

Namaste, Viviane K (1999): The Use and Abuse of Queer Tropes: Metaphor and Catachresis in Queer Theory and Politics. In: *Social Semiotics*, 9:2, pp 213-234. DOI: 10.1080/10350339909360433

Pauliny, Tara (2013): Politics and play: meditations on rhetorical bodily performance. In: *Research in Drama Education: The Journal of Applied Theatre and Performance*, 18:2, pp 179-191. DOI: 10.1080/13569783.2013.787260

Peele, Thomas; Ryder, Mary Ellen (2003): Belief Spaces and the Resistant Writer: Queer Space in the Contact Zone. In: *Journal of Basic Writing*, Vol. 22, No. 2, 2003, pp 27-46.

Rand, Erin J. (2008): An Inflammatory Fag and a Queer Form: Larry Kramer, Polemics, and Rhetorical Agency. In: *Quarterly Journal of Speech*. 94:3. 297-319. DOI: 10.1080/00335630802210377.

Rand, Erin J. (2013): Queer Critical Rhetoric Bites Back. In: *Western Journal of Communication*, 77:5, pp 533-537. DOI: 10.1080/10570314.2013.799285

Unger, Don; Sánchez, Fernando (2015): Locating Queer Rhetorics: Mapping as an Inventional Method. In: *Computers and Composition* 38 (2015), pp 96-112.

Waite, Stacey (2013): Andy Teaches Me to Listen: Queer Silence and the Problem of Participation. In: *Writing on the Edge*, Fall 2013, Vol. 24, Issue 1, pp 63-74.

Wallace, David L.; Alexander, Jonathan (2009): Queer Rhetorical Agency: Questioning Narratives of Heteronormativity. In: *jac* 29.4. (2009), pp 793-819.

Wallace, David L. (2009): Alternative Rhetoric and Morality: Writing rom the Margines. In: *CCC* 62:2/DECEMBER 2009, pp W18-W39.

Wallace, David L. (2011): *Compelled to Write. Alternative Rhetoric in Theory and Practice*. Logan: Utah University Press.

*Literatur

- Ahmed, Sara (2006): *Queer Phenomenology. Orientations, Objects, Others*. Durham: Duke University Press.
- Arendt, Hannah (³2006): *Vom Leben des Geistes. Das Denken. Das Wollen*. München: Piper.
- Arendt, Hannah (⁷2008): *Vita activa oder Vom tätigen Leben*. München: Piper.
- Aristoteles (⁷2006): *Die Nikomachische Ethik*. München: dtv.
- Aristoteles (2007): *Rhetorik*. Stuttgart: Reclam.
- Barnwell, Ashley (2012): *From Paranoid to Reparative: Narratives of Cultural Identification in the Social Sciences*. In: *Journal of Narrative Theory*, Volume 42, Number 2, Summer 2012, pp 193-211. DOI: 10.1353/jnt.2012.2007.
- Borges, Jorge Luis (²2012): *El libro de arena*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana.
- Brummett, Barry (1999): *Some Implications of "Process" or "Intersubjectivity". Postmodern Rhetoric*. In: Lucaitees, John Louis; Condit, Celeste Michelle; Caudill, Sally (Hg*innen) (1999): *Contemporary Rhetorical Theory. A Reader*. New York: The Guilford Press. pp 153-175.
- Burke, Kenneth (1958): *The Poetic Motive*. In: *The Hudson Review*, Vol. 11, No. 1 (Spring 1958). pp 54-63.
- Burke, Kenneth (1969): *A Rhetoric of Motives*. Berkeley: University of California Press.
- Burke, Kenneth (1985): *Dramatism and Logology*. In: *Communication Quarterly*, Vol. 33, No. 2, Spring 1985. pp 89-93.
- Butler, Judith (⁴2013): *Haß spricht. Zur Politik des Performativen*. Frankfurt/Main: edition suhrkamp.
- Butler, Judith (⁴2014): *Kritik der ethischen Gewalt*. Frankfurt/Main: suhrkamp.
- Connell, Robert W. (³2006): *Der gemachte Mann. Konstruktion und Krise von Männlichkeiten*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Deleuze, Gilles; Guattari, Félix (2000): *Was ist Philosophie?* Frankfurt/Main: suhrkamp.
- Feldenkrais, Moshé (1992): *Das starke Selbst. Anleitung zur Spontaneität*. Frankfurt/Main: suhrkamp.
- Foucault, Michel (1985): *Der Philosoph mit der Maske*. In: Engelmann, Peter (Hg.) (1985): *Philosophien. Gespräche mit Michel Foucault, Kostas Axelos, Jacques Derrida, Vincent Descombes, André Glucksmann, Emmanuel Lévinas, Jean-François Lyotard, Jacques Rancière, Paul Ricœur und Michel Serres*. Wien: Edition Passagen.
- Goth, Joachim (1970): *Nietzsche und die Rhetorik*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag.
- Halberstam, Judith (2011): *The Queer Art of Failure*. Durham: Duke University Press.
- Hemmings, Clare (2014): *The materials of reparation*. In: *Feminist Theory*, 2014, Vol. 15(1). pp 27-30. DOI: 10.1177/1464700113513082.
- Herrmann, Steffen Kitty (2007): *Ein Körper werden. Praktiken des Geschlechts*. In: A.G. GENDERKILLER (Hg.): *Das gute Leben. Linke Perspektiven auf einen besseren Alltag*. Münster: Unrast Verlag.
- Holocher, Hermann (1996): *Anfänge der "New Rhetoric"*. Tübingen: Niemeyer.
- Joas, Hans (⁴2012): *Die Kreativität des Handelns*. Frankfurt/Main: suhrkamp.

Köppert, Katrin (2008): queer leben - queer labeln? (wissenschafts)kritische kopfmassagen. In: Coffey, Judith; Emde, V. D.; Emerson, Juliette; Huber, Jamie; Klarfeld, Roman*; Köppert, Katrin; Mann* LCavaliero (Hrsg.) (2008): queer leben - queer labeln? (wissenschaftskritische kopfmassagen. Freiburg: Fördergemeinschaft wissenschaftlicher Publikationen von Frauen e. V. pp 8-21.

Love, Heather (2010): Truth and Consequences: On Paranoid Reading and Reparative Reading. In: Criticism, Volume 52, Number 2, Spring 2010. pp 235-241. DOI: 10.1353/crt.2010.0022.

Lunsford, Andrea A. (2007): Key Questions for a New Rhetoric. In: Thomas, Susan E. (2007): What is the new rhetoric? Newcastle: Cambridge Scholars Pub. pp 4-15.

Merleau-Ponty, Maurice (⁶1974): Phänomenologie der Wahrnehmung. Berlin: Walter de Gruyter.

Nate, Richard (2014): "Master Tropes" und "Master Narratives". Zu den rhetorischen Implikationen literatur- und kulturtheoretischer Konzepte. In: Ueding, Gert; Kalivoda, Gregor (2014) (Hrsg.): Wege moderner Rhetorikforschung. Klassische Fundamente und interdisziplinäre Entwicklung. Berlin: Walter de Gruyter. pp 113-128

Nietzsche, Friedrich (³2015): Nichts ist wahr, alles ist erlaubt. Eine Anthologie. Wiesbaden: marixverlag.

Plass, Arno (2016): Kannst du zuhören? Kannst du sprechen? Über grundlegende praktische Kategorien von Dialogen im Spiegel der Gender und Affect Studies. In: Teoria. Rivista di Filosofia fondata da Vittorio Sainati. Biondi, Paulo; Monceri, Flavia (ed.). New Perspectives on Dialogue. XXXVI/2016/1 (Terza serie XI/1). pp 171-184.

Raab, Heike (2004): "Queer meets Gender" - Prekäre Beziehung oder gelungene Koalition? Zum Verhältnis von Queer Theory und Genderforschung. In: Hertzfeldt, Hella; Schäffgen, Katrin; Veth, Silke (Hg*innen) (2004): GeschlechterVerhältnisse. Analysen aus Wissenschaft, Politik und Praxis. Berlin: Karl Dietz Verlag. pp 56-65.

Rutten, Kris; Soetaert, Ronald (2014): Attitudes Toward Education: Kenneth Burke and New Rhetoric. In: Studies in Philosophy and Education, 2015, Vol. 34(4), pp 339-347. DOI: 10.1007/s11217-014-9432-5

Schirilla, Nausikaa (2012): Handlungsmacht/Autonomie. In: Kirloskar-Steinbach, Monika; Dharampal-Frick, Gita; Friele, Minou (Hg.*innen) (2012): Die Interkulturalitätsdebatte - Leit- und Streitbegriffe. Intercultural Discourse - Key and Contested Concepts. München: Verlag Karl Alber. pp 78-85.

Schönwälder-Kuntze, Tatjana (2010): Zwischen Ansprache und Anspruch. Judith Butlers moraltheoretischer Entwurf. In: Deutsche Zeitschrift für Philosophie, 58 (2010), Akademie Verlag. pp 83-104. DOI: 10.1524/dzph.2010.0007

Scott, Robert L. (1999): On Viewing Rhetoric as Epistemic. In: Lucaitees, John Louis; Condit, Celeste Michelle; Caudill, Sally (Hg*innen) (1999): Contemporary Rhetorical Theory. A Reader. New York: The Guilford Press. pp 131-139.

Sedgwick, Eve Kosofsky; Frank, Adam (ed.) (1995): Shame and Its Sisters. A Silvan Tomkins Reader. Durham: Duke University Press.

Sedgwick, Eve Kosofsky (2003). Touching Feeling. Affect, Pedagogy, Performativity. Durham: Duke University Press.

Sedgwick, Eve Kosofsky (2008): Epistemology of the Closet. Berkeley: University of California Press.

Sedgwick, Eve Kosofsky (2014): Paranoides Lesen und reparatives Lesen oder paranoid, wie Sie sind, glauben Sie wahrscheinlich, dieser Essay handle von Ihnen. In: Baier, Angelika; Binswanger, Christa; Häberlein, Jana; Nay, Yv Eveline; Zimmermann, Andrea (Hg_innen) (2014): Affekt und Geschlecht. Eine einführende Anthologie. Wien: Zaglossus. pp 355-399.

Seneca (1981). Apocolocyntosis. Die Verkürbissung des Kaisers Claudius. Stuttgart: Reclam.

Stewart, Kathleen (2008): Weak Theory in an Unfinished World. In: Journal of Folklore Research, Volume 45, Number 1, January-April 2008. pp 72-82.

Tomkins, Silvan (1995a): What Are Affects? In: Sedgwick, Eve Kosofsky; Frank, Adam (ed.) (1995): Shame and Its Sisters. A Silvan Tomkins Reader. Durham: Duke University Press. pp 33-74.

Tomkins, Silvan (1995b): Shame-Humiliation and Contempt-Disgust. In: Sedgwick, Eve Kosofsky; Frank, Adam (ed.) (1995): Shame and Its Sisters. A Silvan Tomkins Reader. Durham: Duke University Press. pp 133-178.

Tomkins, Silvan (1995c): Script Theory and Nuclear Scripts. In: Sedgwick, Eve Kosofsky; Frank, Adam (ed.) (1995): Shame and Its Sisters. A Silvan Tomkins Reader. Durham: Duke University Press. pp 179-195.

Ueding, Gert (2000): Moderne Rhetorik. Von der Aufklärung bis zur Gegenwart. München: Beck.

Voß, Heinz-Jürgen (2004): Queer zwischen kritischer Theorie und Praxisrelevanz. In: Hertzfeldt, Hella; Schäfer, Katrin; Veth, Silke (Hg*innen) (2004): GeschlechterVerhältnisse. Analysen aus Wissenschaft, Politik und Praxis. Berlin: Karl Dietz Verlag. pp 66-76.

Waldenfels, Bernhard (2000): Das leibliche Selbst. Vorlesungen zur Phänomenologie des Leibes. Frankfurt/Main: suhrkamp.

Waldenfels, Bernhard (2004). Phänomenologie der Aufmerksamkeit. Frankfurt/Main: suhrkamp.

Warner, Michael (2000): The Trouble With Normal. Sex, Politics, and the Ethics of Queer Life. Cambridge: Harvard University Press.

Warner, Michael (⁴2014): Publics and Counterpublics. New York: Zone Books.

Wess, Robert (1996): Kenneth Burke. Rhetoric, Subjectivity, Postmodernism. Cambridge: Cambridge University Press.

Wiegman, Robyn (2015): Eve's Triangles, or Queer Studies beside Itself. In: differences: A Journal of Feminist Cultural Studies. Volume 26, Number 1. pp 48-73. DOI: 10.1215/10407391-2880600.

Wiegman, Robyn (2016): The times we're in: Queer feminist criticism and the reparative "turn". In: Feminist Theory 15(1). pp 4-25.

Wilde, Oscar (1999): Essays. Zürich: Haffmans Verlag.

Zittel, Claus (2000): Die Aufhebung der Metapher im Spiel der Anschauung. Nietzsches relationale Semantik. In: Reschke, Renate (2000): Nietzscheforschung. Band 7, Heft JG (Dez 2000). pp 273-286. DOI: 10.1524/nifo.2000.7.jg.273.

*Internetquellen

enculturation - a journal of rhetoric, writing and culture - am 25.04.2016
<http://www.enculturation.net/files/QueerRhetoric/queerarchive/Home.html>

Queer Nation - am 07.06.2016 - <http://www.historyisaweapon.com/defcon1/queernation.html>

Anhang

Film eingebettet auf im Magazin enculturation - a journal of rhetoric and culture
<http://www.enculturation.net/files/QueerRhetoric/queerarchive/disid.html> auch auffindbar auf youtube unter
https://www.youtube.com/watch?v=_nisMqIKkOs - am 18.05.2016

Transkription des Textes:

It's rugged, let's face, it's rough and rugged

You've got to be able to take it, your body's gotta be able to take it, because service means new physical demands on strength and endurance.

That's why in military training you have to march long distances, carry heavy loads, do hard manual labor, use your body skillfully, be ready for instant action, withstand strains and tensions, live under all conditions, be prepared for anything and everything.

Are you ready physically for this training?

It's gonna be rough and rugged training to toughen you up.

Abstracts

*deutsch

Mit Blick auf eine Textauswahl der Queer Rhetorics geht es um die Frage, was *queer rhetorical agency* sein kann. *Queer rhetorical agency* ist als Handlungsmacht zu verstehen, die dem Individuum in unterschiedlichen Situationen zu Freiräumen verhilft und die langfristig auf das heteronormative Denken einwirken kann. Der Ansatz wendet sich bewusst gegen die Tendenz, Unterdrücker*in-Unterdrückte*r-Dichotomien zu bemühen. In diesem Rahmen stellt der Autor zwei Thesen vor:

Zum einen meint diese Art der Handlungsmacht kontrollierten Kontrollverlust (was nicht mit Hemmungslosigkeit gleichzusetzen ist). Kontrollverlust ist für *queer rhetorical agency* insofern maßgeblich, als es darum geht, reaktive Verhaltensweisen abzustellen und im Gegenzug Spielräume zu eröffnen, die verändernd auf das heteronormative Netz einwirken. Der Gedanke wird über eine Analyse des Arbeitsbegriffs *queer rhetorical agency* entwickelt, indem der Autor zunächst *queer* mit einer interventiven Art des Tuns identifiziert. Für das Verständnis von *rhetorical* bietet sich Kenneth Burkes Darstellung der grundlegenden Mehrdeutigkeit von Sprache an. Schließlich arbeitet der Autor unter Berufung auf Hannah Arendt und Hans Joas heraus, dass *agency* als spontanes Sich-Zeigen verstanden werden soll.

Zum anderen bedeutet diese Art der Handlungsmacht eine Haltung, die sich sowohl im Denken als auch im Verständnis vom Menschen gegenüber zeigt. Der Autor setzt sich dabei mit Eve Kosofsky Sedgwicks Gegenüberstellung von *paranoidem* und *reparativem* Lesen auseinander und kommt zum Ergebnis, dass dem *reparativen* Lesen der Vorzug zu geben ist, wenn das handlungsmotivierende Ziel gesellschaftliche Pluralität sein soll.

*english

This thesis discusses *queer rhetorical agency* with regard to a selection of texts labelled with Queer Rhetorics. This form of agency is to be understood as opening up spaces for the individual in different situations, but also as taking critical influence on heteronormative thinking in the long run. The approach intends to avoid oppressor-oppressed-dichotomies. In this framework the author develops two main arguments:

First, this form of agency is thought as losing control in a controlled way (not to be misunderstood as lack of restraint). Losing control serves *queer rhetorical agency* since it focusses on stopping reactive ways of conduct and on creating open spaces which can change the heteronormative web. The line of thought is developed by analysing the term of *queer rhetorical agency*, which identifies *queer* as having an interventive meaning. *Rhetorical* can be characterized according to Kenneth Burke's concept of the immanent ambiguity of language. Finally, the author specifies with Hannah Arendt and Hans Joas that *agency* should be understood as revealing oneself spontaneously.

Second, this form of agency is meant as a specific form of attitude, which has consequences on ways of thinking and on understanding the counterpart. The author resorts to Eve Kosofsky Sedgwick and her comparison of *paranoid* and *reparative* reading; that results in favouring *reparative* reading if the motivation for an act is societal pluralism.

Lebenslauf

*Ausbildung

1998	Universität Salzburg - Studium Spanisch/Gewählte Fächer Portugiesisch Deutsch - ohne Abschluss
2004	Diplom Sivananda Yoga Neyyar Dam/Indien
2005	Diplom Nuad Gesundheitswerkstatt/Wien
2006	Diplom Basic Practitioner Spiraldynamik/Salzburg
2007	Diplom AKi ©Kinesiologie und Coaching/Wien
2011	Universität Wien - Bachelor Philosophie
2013	Abschluss Weiterbildung in Aufstellungsleitung & Tiefenprozessarbeit
seit 2014	Universität Wien - Masterstudium Gender Studies

*Berufserfahrung

1995	Deutschunterricht am Politécnico La Salle/León/Nicaragua während eines Auslandssemesters
1998	Zivildienst Mobiler Hilfsdienst Salzburg (jetzt Volkshilfe Salzburg)
1999	Sony Anif Customer Service
2000 - 2003	Geschäftsführung und Inhaber Café Luna Hallein/Sbg.
2005 - 2008	Marketing-Assistenz klauspichler.com
seit 2005	Yogaunterricht mit Einzelpersonen und Gruppen in diversen Studios in Wien
2005 - 2013	Yogaworkshops in Wien, OÖ und Salzburg
2007 - 2014	AKi ©Kinesiologie & Coaching in freier Praxis, u.a. in Praxisgemeinschaft "Praxis im Palais", Einzelbegleitung, Selbsterfahrungsworkshops, Embodiment Jahresgruppen
2008 - 2010	Freelance-Redakteur im Gesundheitsjournalismus
seit 2013	Psychosoziale Beratung & Coaching in freier Praxis
2013 - 2014	PSZ GmbH - Psychosoziales Tageszentrum Tulln - Betreuung
seit 2014	PSZ GmbH - Psychosoziales Tageszentrum Tulln - Stv. Leitung und Betreuung

*Konferenz-Beiträge

La Mujer Barbuda – Überlegungen zum Bart. Im Rahmen der 3. Jahrestagung der ÖGGF „Kritik der Repräsentation –Geschlechterimaginäres im Wandel Visueller Kulturen“. 21. – 23. September 2015 – Klagenfurt/Ö.

*Publikationen

Kannst du zuhören? Kannst du sprechen? Über grundlegende praktische Kategorien von Dialogen im Spiegel der Gender und Affect Studies. In: Teoria. Rivista di Filosofia fondata da Vittorio Sainati. Biondi, Paulo; Monceri, Flavia (ed.). New Perspectives on Dialogue. XXXVI/2016/1 (Terza serie XI/1). pp 171-184.