



universität
wien

MASTERARBEIT / MASTER'S THESIS

Titel der Masterarbeit / Title of the Master's Thesis

Wissenschaftskritisch autoethnographisch Forschen, Lernen und Leben

Eine Autoethnographie über Wissen und Sein

verfasst von / submitted by

Kelly Rose Kosel, BA BA

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

Master of Arts (MA)

Wien 2023 / Vienna 2023

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

UA 066 808

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

Masterstudium Gender Studies

Betreut von / Supervisor:

Assoz. Prof.ⁱⁿ Mag.^a Dr.ⁱⁿ Anna Babka



Gefördert von der Österreichischen Hochschüler_innenschaft der Universität Wien

There's something inside you. It's hard to explain.
(Kavinsky)

*es gibt kein
außerhalb
wir sind
verstrickt.*

*(handschriftliche Notizen von K.K.
bei einem Vortrag von Maisha Maureen Auma, September 2019)*

Danke

In alphabetischer Reihenfolge

Anna – meine wegbegleitung. Deine hand in meiner, wenn wir kreise ziehen. Deine hand in meiner, schenkt mir mut und hoffnung.

Gabi – deine liebe macht mein leben warm und weich.

Johanna – für gemeinsame mastistunden, getränke, ohren, lachen, mittagessen. Fürs mitfiebern und mitfreuen. Für familie.

Jules – fürs nah und warm sein, auch ohne (derzeit) räumliche nähe.

Lenny – für dein strahlen, deinen witz und deine poesie.

Lucie – fürs gemeinsam altwerden. Für deinen blick, der mich durchschaut und nie urteilt.

Nadine – fürs gemeinsame erleben und feiern unserer lebensabschnitte.

Ruth – dafür, dass wir uns immer wieder füreinander entscheiden.

Selma – für dich. Weil du mir (und mit vergnügen allen anderen) ein mutiges, liebe- und humorvolles, (un)gemütliches Leben im besten Sinn vorlebst. *Thanks for going the extra mile.*

Sarah – dafür, sich miteinander in geduld zu üben.

Shenja – fürs gemeinsame durchstehen und unterstützen im studierenschreibenleben.

Wetzelin – für weitere gemeinsame dekaden. Deine präsenz ist eine bereicherung.

Yasko – es ist so schön. Ich freu mich drauf deine m.a.-arbeit durchzulesendenkenfühlen.

Weiterer dank für die arbeit an dieser arbeit gilt

Anna für inhaltliches gemeinsame verstehen, wie das spinnennetz zusammenhängt.

Für parkgespräche, feedbackschleifen und herzen.

Joel für die allererste korrekturlektüre.

Jules für viele liebevolle randnotizen.

Kim für geschaffte tomaten und selbergemachte pizzen.

Lenny für häppchenweise korrektur, kohabitionale kulanz und liebe.

Maria für korrekturlesen einer ersten fassung.

Raphi für Gespräche mit dem roboter und geteilte lust an denkfühlen in metaphern.

Shenja für dialogisches feedback und kontinuierlich liebe worte im endspurt.

Verena fürs coworken und korrigieren.

Yasko – für wirklich ungefähr alles andere.

Der letzte dank gilt meinen drei eltern – für eure unterstützung, das vertrauen und die (finanzielle) sicherheit. Auch wenn nicht immer klar ist, was ich da eigentlich so mache.

Abstract (English)

Abstract Poem

Research about

research, autoethnography, education, entanglement, life.

Autoethnography about

doing autoethnography, doing research, (un)learning, being alive.

Critical autoethnography

on science, (higher) education, epistemology and ontology.

on situated knowledge(s) and situated being(s).

Autoethnographic criticism

of science.

of power and domination.

on colonial continuities in dualistic knowledge, education and science.

An autoethnographic theory-practice

on emancipatory theory-practices.

Feminist, queer, anti-racist

autoethnography.

research.

poetry.

life.

Writing autoethnography

as counter-method.

in disobedience.

to duel dualism.

An Autoethnographic spilling.

Doing autoethnography

in through about

relations.

questions

tensions and

utopian moments.

Or: An onto-epistemological-methodological novel.

Keywords: autoethnography, critique of science, dualistic science, standpoint theory, epistemology, ontology, ontoepistemology, methodology, anti-dualist, feminist, queer, postcolonial, decolonial

Abstract (Deutsch)

Ein Gedicht

Eine Forschung über Forschung.

Eine Forschung über Autoethnographie.

Eine Autoethnographie über Autoethnographie.

Eine Autoethnographie über ForschenLernenLeben.

Eine Autoethnographie über verortetes ForschenLernenLeben.

Eine wissenschaftskritische Autoethnographie über Wissenschaft, Bildung, Wissen und Sein.

Eine wissenschaftskritische Autoethnographie über die Zusammenführung von Wissen und Sein.

Eine herrschaftskritische Autoethnographie über dualistische Wissenschaft, Macht und Herrschaft.

Eine Autoethnographie über koloniale Kontinuitäten in Wissen, Wissenschaft und Bildung.

Eine verstrickte Autoethnographie über koloniale Aktualitäten in Wissenschaft und Bildung.

Eine feministische Autoethnographie über herrschaftskritisches Lernen und Verlernen.

Eine theoriepraktische Autoethnographie über emanzipatorische TheoriePraxen.

Eine feministische, queere, antirassistische Autoethnographie.

Eine schreibende Autoethnographie als gegen-Methode.

Eine zitierende Autoethnographie, die den diffraktorischen Wellen lauscht.

Eine fragmentierte Autoethnographie über Poesie im Dazwischen und Wissen in Fragmenten.

Eine anti-dualistische, ungehorsame Autoethnographie.

Eine sich duellierende Autoethnographie.

Eine auslaufende Autoethnographie.

Eine tanzende Autoethnographie

Ein autoethnographisches Netzwerk.

Eine Autoethnographie in durch mit Beziehung.

Eine Autoethnographie in den Fragen Spannungsfeldern und utopischen Momenten.

Oder auch: Ein onto-epistemologischer-methodologischer Roman.

Schlagwörter: Autoethnographie, Wissenschaftskritik, dualistische Wissenschaft, Standpunkttheorie, Ontologie, Epistemologie, Onto-Epistemologie, Methodologie, anti-dualistisch, feministisch, queer, postkolonial, dekolonial

Inhaltsverzeichnis

0. Glossar	3
1. Anfang	10
1.1. Wie kommt es zu dieser M.A.-Arbeit?	10
1.2. Fragen und Ziele	13
1.3. Relevanz.....	14
1.4. Verortung	16
1.5. Sprachgebrauch: Sprache und Lesen in dieser Arbeit.....	18
1.5.1. Wie ich schreibe: Wissen_schaft als Narration, Schreiben als Forschen	18
1.5.2. Aktive Leser_innen als Co-Partizipierende: Autoethnographie als Gespräch	20
1.5.3. Zu den Kästchen und Pfeilen	21
1.6. Kapitelüberblick.....	22
2. Wissenschaftskritische Perspektiven auf Wissen und Sein.....	23
2.1. Wissen_schaft als situiertes Wissen.....	26
2.1.1. Dualistische Wissenschaft: Die Grundlagen westlicher Wissenschaft.....	27
2.1.2. Feministische Standpunkt-Epistemologie und situiertes Wissen	31
2.1.3. Paradigma: Intersektionalität.....	38
2.1.4. Wissen und Sein: Die Verbindung von Ontologie und Epistemologie	41
2.2. Wissen(schaft) und Bildung.....	43
2.2.1. Koloniale Kontinuität: Wissenschaft, Universität und Bildung als <i>weißer</i> Raum...	46
2.2.2. Widersprüchliche Verhältnisse: Bildung, Macht und Herrschaft.....	48
2.2.3. Verhältnisse zum Tanzen bringen: Lernen, Lehren und Verlernen	53
2.2.4. <i>Vertiefung 1</i> : Rassistische Ausschlusspraktiken im Bildungssystem.....	59
2.2.5. <i>Vertiefung 2</i> : Verstrickte Systeme – <i>Weiß</i> e Vorherrschaft, Patriarchat, Kapitalismus	64
2.2.6. <i>Vertiefung 3</i> : Dekoloniale TheoriePraxen	69
2.3. TheoriePraxis-Verhältnisse: TheoriePraxen	73
2.3.1. Emanzipatorische Theorie: befreiende Praxis.....	75
2.3.2. „I came to theory because I was hurting”: Theorie(Praxen) als Schmerzbewältigung	76
2.3.3. Aus Theorie und Praxis werden: TheoriePraxen	79
2.3.4. Wissen und Sein: Autoethnographische TheoriePraxen.....	80
2.4. Wissenschaftskritische Perspektiven: Meine Grundlagen	82
2.4.1. Wissenschaftskritik: Epistemologischer Ungehorsam	83

2.4.2. Mein theoriepraktischer Unterbau: feministisch, antirassistisch, queer	85
2.4.3. Fußnote: Poststrukturalismus	90
2.4.4. Standortbeschreibung: Meine verkörperten Standpunkte	93
2.4.5. Weggabelungen: Zitate und Zitieren.....	95
TL;DR: Kapitel 2	98
3. Autoethnographie: wissenschaftskritisch Forschen/Lernen/Leben	99
3.1. An Autoethnographie herantasten: Anfänge, Entwicklungen, Varianten	101
3.1.1. Autoethnographische Ursprünge.....	103
3.1.2. Autoethnographie als <i>blurred genre</i>	106
3.1.3. Sozialwissenschaftliche Kontexte: Zwischen den Wendungen.....	108
3.1.4. Varianten: Evokativ VS. Analytisch?	110
3.1.5. Ein autoethnographisches Paradigma?.....	117
3.2. Methodologie : Autoethnographie ist	121
3.2.1. Autoethnographie ist queer	123
3.2.2. Autoethnographie ist postkolonial/dekolonial?	127
3.2.3. ... eine Methode? Eine Methodologie? Eine Forschungsweise? <i>A way of life</i> ? ...	131
3.3. Wissenschaftskritisch Autoethnographisch ForschenLernenLeben	133
3.3.1. Wissenschaftskritische Autoethnographie ist für mich	135
3.3.2. ... ist Schreiben	140
3.3.3. ... ist Dualismen duellieren	146
3.3.4. ... ist Leben in Fragen, Spannungsfeldern und utopischen Momenten	153
TL;DR: Kapitel 3	160
4. Ende	161
4.1. Zusammenfassung und Fazite	162
4.2. Ausblicke.....	164
5. Quellen	165
6. Anhang.....	177
6.1. Inhaltsverzeichnis [zum copy-pasten] (→ 1.6.).....	177
6.2. Zitate im Original (auf Englisch)	179
6.3. Übersetzung der englischen Zitate (auf Deutsch).....	189
6.4. Auszüge: Lesetagebücher (→ 2.1.3.)	198
6.5. Abbildungen	199
6.6. Abstracts (Deutsch und Englisch)	202

0. Glossar

Diese Arbeit lesen

(→)	Dieses Zeichen verweist auf ein anderes Kapitel. Nach dem Pfeil steht das Kapitel, wo dazu passende oder weiterführende Gedanken stehen.
Überblick:	Kästchen in der Einleitung jedes (Unter-)Kapitels. Hier kannst du lesen, worum es in den nachfolgenden Kapiteln geht.
TL;DR	Kurzfassung für „Too Long; Didn’t Read“ („Zu Lang; hab’s nicht gelesen“). Kästchen mit Zusammenfassungen nach Kapitel 2 und 3. (Mehr dazu in → 1.5.)
<u>unterstrichen</u>	Begriffe, die auf den Seiten 3-9 im Glossar erklärt werden.
<i>In dieser Schrift</i>	... sind autoethnographische Notizen. Die kursive, dünne Schriftart erinnert an handgeschriebenen Text. (Mehr dazu in → 1.5.)

Wissenschaftliche Texte lesen

„ “	Doppelte Anführungszeichen für: direkte Zitate und Titel von Büchern, Kapiteln, Artikeln oder Paper (Anmerkung: Paper ist der englische Ausdruck für einen wissenschaftlichen Artikel).
, ‘	Einfache Anführungszeichen für: Zitate im Zitat oder wenn ein Begriff ‚unter Anführungszeichen‘ steht (also um hervorzuheben, dass z.B. etwas ironisch gemeint ist oder kritisch betrachtet wird).
(Name Jahr:Seite)	Quellenangabe am Ende eines Satzes oder eines (direkten) Zitats. Das sind Verweise auf die Quellen mit: Nachname(n) der Person(en), die den Text geschrieben haben; Erscheinungsjahr und Seite(n), auf der das Zitat steht. Beispiele: (Kilomba 2010:28), (Browne/Nash 2010:15) Manchmal steht hinter der Seitenzahl ein f. oder ff. Das bedeutet, dass die nachfolgende Seite (f.) oder nachfolgenden Seiten (ff.) zum Zitat gehören. Beispiel: (Erkurt 2020:44ff.).
(vgl. Name Jahr)	Quellenangabe. Abkürzung für „vergleiche (mit dem Original)“. Das heißt: ich zitiere etwas indirekt. Das kann heißen: Ich habe den Text in meinem eigenen Wort wiedergegeben (paraphrasiert) oder ich habe den Text übersetzt (dann steht meist noch in der Klammer „Übersetzung K.K.“) Beispiel: (vgl. Bochner/Ellis 2016:53, Übersetzung K.K.)
(vgl. ebd. 13)	Quellenangabe. „Vergleiche ebenda“. Das heißt Name und Jahr der Quellen sind die gleichen wie in der Quellenangabe der vorherigen Klammer.
(Hervorhebung K.K.)	K.K. ist die Abkürzung für Kelly Kosel. Das bin ich. Wenn ich etwas am Zitattext verändere (z.B. <i>kursiv</i> oder bold) dann zeigt das diese Angabe.
(Zeilenumbruch K.K.)	Hier habe ich Zeilenumbrüche gemacht, wo im Original keine sind: Das heißt ich bin in eine neue Zeile gegangen. Das ist in ‚traditioneller‘ Wissenschaft nicht üblich. Warum ich das mache, kannst Du in der Einleitung von → 3.1. nachlesen.
[...]	Eckige Klammern in Zitaten: Wenn ich etwas am/im Zitat verändere. Die eckigen Klammern mit den drei Punkten sind Textstellen, die ich rausgenommen habe, um das Zitat zu kürzen.
Fußnoten ¹³	Kleine Zahlen, die hochgestellt an Ende von einem Wort oder Satz stehen. Die gleiche Zahl steht dann nochmal unten in der ‚Fußzeile‘ (der unterste Teil vom Blatt) in kleinerer Schrift (Schriftgröße 10). Eine Fußnote beschreibt meistens etwas genauer, macht eine Anmerkung zum Fließtext oder enthält eine online-Quelle mit Link.

Unterstrichene Begriffe (alphabetische Reihenfolge)¹

Ableismus Dis/ableisiert ableististisch behindertenfeindlich	<u>Herrschaftssystem</u> das unser Zusammenleben strukturiert. Diese Gesellschaftsstruktur teilt Personen in dis/able (wörtlich: un/fähig) ein. Ableismus bezeichnet ein System (<u>Herrschaft</u>), seine <u>normativen</u> Auswirkungen (z.B. fehlende Rampen für Rollstühle) als auch die <u>Diskriminierungsform</u> (behindertenfeindliches/ableistisches Verhalten). Ableistische Diskriminierung kann sich auf „körperliche Behinderungen, chronische Krankheiten, Lernschwierigkeiten oder psychische Beeinträchtigungen“ (vgl. <u>Genderdings</u>) beziehen.
Adultismus adultistisch	<u>Diskriminierung</u> (zwischenmenschlich, institutionell, kulturell, strukturell) von Kindern und Jugendlichen.
Androzentrismus androzentrisch	„(von griechisch andras = der Mann): Gesellschaftsform, die Männer und das, was als männlich definiert wird, ins Zentrum stellt und beispielsweise in Bezug auf beruflichen Erfolg, den Zugang zu Macht und Status oder wirtschaftlicher Unabhängigkeit sowie Respekt und Ernstgenommen-Werden privilegiert. Dies gilt nicht nur für Personen (Männern), sondern auch für Eigenschaften, Tätigkeiten, Kompetenzen etc., z.B. die Privilegierung von Durchsetzungsfähigkeit, Autonomie, technischen Berufen, Literatur, [...] versus die Geringerschätzung [...] von z.B. Harmonie, Bindungsorientierung, Fürsorgetätigkeiten, ‚Frauen-Literatur‘, rosa als [...] potenziell peinlicher Mädchen-Farbe, etc.“ (vgl. <u>Dissens</u>) Androzentrismus ist eine <u>patriarchale</u> Wirkweise, die <u>Diskriminierungsformen</u> (<u>Sexismus</u> und <u>Queerfeindlichkeit</u>) hervorbringt.
Antisemitismus antisemitisch	<u>Diskriminierung</u> (zwischenmenschlich, institutionell, kulturell, strukturell) von Juden und Jüdinnen.
Diskriminierung Diskriminierungsform diskriminierend diskriminiert	„ Diskriminierung ist die Benachteiligung von Menschen, weil sie einer bestimmten Gruppe angehören, oder einer Gruppe zugeordnet werden. Dabei ist es egal, ob die Diskriminierung absichtlich passiert oder unbeabsichtigt ist. Besonders häufig werden Menschen aufgrund ihrer Herkunft, ihrer Hautfarbe, ihrer Behinderung, ihrer Religion, ihres Geschlechts, ihrer sexuellen Orientierung oder ihres Alters diskriminiert. Diskriminierung zeigt sich immer auch in Gesetzen, Medien, Institutionen, etc. Es geht dabei also nicht nur um Beleidigungen und Vorurteile.“ (vgl. <u>Genderdings</u>) Diskriminierung ist strukturell. Das heißt: Sie ist verbunden mit <u>Macht-</u> und <u>Herrschaftsstrukturen</u> (z.B. <u>Weißer Vorherrschaft</u> , <u>Ableismus</u> , <u>Patriarchat</u>).
Eurozentrismus eurozentrisch	Die „Beurteilung nicht-europäischer Kulturen aus der Perspektive europäischer Werte und <u>Normen</u> . Europa wird als das Zentrum des Denkens und Handelns verstanden und Europas Entwicklungsgeschichte wird als Maßstab für jegliche Vergleiche mit anderen Ländern und ‚Kulturen‘ gesehen.“ (quix 2016:95) (vgl. kolonialer Mythos Fußnote 47 → 2.2.)

¹ Diese Begriffe sind im Fließtext unterstrichen. Wenn ein Begriff mehrmals auf einer Seite im Fließtext (oder in einer Definition hier im Glossar) vorkommt, ist er nur beim ersten Mal unterstrichen.

Herrschaft Herrschaftssystem Herrschaftsstruktur Herrschaftsverhältnisse	Herrschaftssysteme entstehen, wo sich <u>Machtverhältnisse</u> verfestigt haben. Herrschaft ist eine Struktur, die (historisch) so dominant und beeinflussend ist, dass eine bestimmte Gruppe immer mehr Macht hat als andere Gruppen (z.B. soziale, wirtschaftliche, historische Macht). Die dominante/herrschende Gruppe hat <u>Privilegien</u> durch ihre Machtposition, die machen, dass die Herrschaftsstruktur aufrechterhalten wird. Die dominante Gruppe hat Macht über andere Gruppen und ist die <u>Norm</u>. Die sogenannten ‚Anderen‘ erfahren durch die Herrschaftsstruktur <u>Diskriminierung</u> und Unterdrückung. Herrschaftssysteme werden durch Strukturen unserer Gesellschaft aufrecht gehalten: z.B. durch Institutionen (Gerichte, Behörden, Schulen, Universitäten). Bildung ist ein Macht- und Herrschaftsinstrument. Herrschaftskritische Bildung kann jedoch Machtverhältnisse (und bei kollektivem Widerstand auch Herrschaftsverhältnisse) verändern (mehr dazu → 2.2.2.). Wo es Herrschaft gibt, gibt es Widerstand. Beispiele für Herrschaftssysteme: <u>Weißer Vorherrschaft/Rassismus</u>, Hetero-Patriarchat, neoliberaler <u>Kapitalismus</u>, <u>Ableismus</u>.
Heteronormativität heteronormativ Heteronorm	Eine <u>Norm</u> unserer Gesellschaft: Es gilt als ‚normal‘, dass alle Menschen heterosexuell sind und dass sie entweder männlich oder weiblich sind (→ <u>Zweigeschlechtlichkeit</u>). Heteronormativität nimmt an, dass sich die sexuelle Orientierung (mit wem Menschen sexuelle und/oder romantische Beziehungen haben) und die <u>Geschlechtsidentität</u> im Laufe des Lebens nicht ändern. Menschen, die dieser Norm nicht entsprechen, erleben oft Feindlichkeit, Ausgrenzung und strukturelle <u>Diskriminierung</u>: Zum Beispiel <u>Heterosexismus</u>, <u>Endo-Sexismus</u> und <u>Cis-Sexismus</u>. (vgl. <u>Dissens</u>) Heteronormativität <u>privilegiert</u> vor allem (<u>weiße</u>, <u>ableisierte</u>) <u>cis</u>-hetero Paarbeziehungen, zum Beispiel durch rechtliche Absicherung.
Macht Machtverhältnisse Machtstrukturen	Machtverhältnisse (zwischen Menschen und/oder Strukturen) zeigen sich auf verschiedenen Ebenen: „Es gibt immer Menschen, die durch ihre besonderen <u>Privilegien</u> (<u>weiß</u> / männlich / nicht-,behindert‘ / heterosexuell etc.) eine Überlegenheit und mehr Chancen haben und damit in einer machtvolleren Position gegenüber weniger privilegierten Menschen stehen. Diese Machtverhältnisse prägen alle gesellschaftlichen Bereiche, wie zum Beispiel Institutionen oder zwischenmenschliche Beziehungen. Dementsprechend gibt es ökonomische, soziale, situative, rechtliche, politische etc. Macht, die auf institutioneller (z.B. Gesetze, Arbeitsmarkt), zwischenmenschlicher (z.B. Mobbing, sexuelle Belästigung) und ‚kulturell‘-gesellschaftlicher Ebene (z.B. <u>Normen</u>, Werte, Werbung, Film) wirkt. Ungleiche Machtverhältnisse führen zu Bevorteilung (<u>Privilegierung</u>) und Benachteiligung (<u>Diskriminierung</u>), wie Sexismus, Rassismus, Ableismus, Klassismus.“ (quix 2016:97) Machtverhältnisse sind mit → <u>Herrschaftsverhältnissen</u> verbunden.

Kapitalismus kapitalistisch Neoliberalismus neoliberal Kapitalismus	<u>Herrschaftssystem</u> das unser Zusammenleben strukturiert. System, das alle Formen von Beziehungen ‚verwertbar‘ und ‚ausnutzbar‘ werden lässt. Die Gewinnmaximierung durch Ausbeutung von Ressourcen (Land, Besitz, Arbeitskraft, Körper) passiert entlang von <u>Machtverhältnissen</u> und <u>Herrschaftssystemen</u> : <u>Kolonialismus</u> und Patriarchat (→ 2.2.5.). Kapitalismus hat sich im Laufe der Zeit entwickelt. Die aktuelle Form des Kapitalismus heißt: Neoliberalismus . Der neoliberale Kapitalismus verstärkt die Wettbewerbs-Logik zwischen einzelnen Personen und alle sollen sich ständig selbst optimieren/verbessern (Selbstoptimierung).
Klassismus klassistisch	<u>Diskriminierung</u> von Personen aufgrund von unterschiedlichen Aspekten, die mit ‚Klasse‘ oder Klassenzugehörigkeit zu tun haben z.B. soziale Herkunft, Bildung/Ausbildung, ökonomischer Status.
Kolonialismus kolonial(-istisch)	„Als Kolonialismus wird die gewaltvolle und meist staatlich geförderte Inbesitznahme anderer Länder/Regionen durch europäische Länder bezeichnet, die mit Vertreibung, Ermordung und Unterwerfung der lokalen Bevölkerung einherging.“ (quix 2016:96)
Kolonialität kolonial postkolonial	Kolonialität meint das Fortwirken von <u>Macht</u> und <u>Herrschaft</u> , die im <u>Kolonialismus</u> entstanden ist und bis heute wirken. Die kolonialen Machtstrukturen und Herrschaftssysteme enden nicht mit dem ‚formellen Ende‘ des Kolonialismus: Kolonialität bezeichnet die Fortführung europäischer/westlicher Dominanz über ehemals kolonisierte Länder/Regionen. (mehr zu Kolonialität vgl. Quijano 2007 → 2.2.5.) Ähnlich verweist der Begriff postkolonial (quix 2016:98) auf die „bestehenden Abhängigkeiten und Beziehungen zwischen den Kolonisatoren und den ehemaligen Kolonien. Koloniale Einflüsse sind demnach nicht geschichtlich mit der Unabhängigkeit der kolonisierten Staaten abgeschlossen, sondern wirken bis heute fort, wie zum Beispiel <u>Rassismus</u> oder globale Arbeitsteilung.“ (siehe → <u>Kapitalismus</u> und <u>Patriarchat</u>)
Norm Normativität Normalvorstellung	„Eine Norm ist das, was sich in der Gesellschaft als ‚normal‘ etabliert und deshalb als selbstverständlich empfunden wird. Wegen dieser Selbstverständlichkeit wird oft nicht die Notwendigkeit verspürt, sie zu benennen, sondern es wird eher über die ‚Abweichungen‘ von den Normen geredet. Es wird beispielsweise öfter Homosexualität benannt oder die Tatsache, dass eine Person Schwarz ist, als Heterosexualität oder das <u>Weißsein</u> einer Person, weil das als Selbstverständlichkeit wahrgenommen wird.“ (quix 2016:98) Die Normalvorstellungen/Normativität wird entlang der <u>herrschenden</u> Systeme imaginiert zum Beispiel Hetero- <u>Patriarchat</u> oder <u>Weißer Vorherrschaft</u> .

Patriarchat patriarchal Hetero-Patriarchat	<u>Herrschaftssystem</u> , das unser Zusammenleben strukturiert. Struktur, die den Zugang zu und größeren Anteil an Ressourcen historisch, politisch, sozial und wirtschaftlich Männern zuspricht. Wörtliche Übersetzung: ‚Männerherrschaft‘ oder ‚Vaterherrschaft‘. Das Patriarchat ist ein System, das Personen entlang von Geschlecht (→ <u>Zweigeschlechterordnung</u>) einteilt und das <u>cis</u> männliche Geschlecht und seine Eigenschaften als Herrschende etabliert (→ <u>Androzentrismus</u>). Das Patriarchat wird durch <u>Heteronormativität</u> aufrecht gehalten – deswegen benutze ich den Begriff: Heteropatriarchat . Patriarchale Strukturen sind eng mit <u>Kolonialismus/Kolonialität</u> und <u>Kapitalismus</u> verbunden. (mehr zu diesen Verbindungen → 2.2.5.)
Privilegien Privilegierung privilegiert	Ein Privileg „ist ein Recht, ein Vorteil oder eine Sicherheit, die ein Mensch aufgrund einer (zugeschriebenen) Zugehörigkeit zu einer Gruppe bekommt. Gleichzeitig bleibt diese Person aufgrund dieses Privilegs von bestimmten Belastungen und <u>Diskriminierungen</u> verschont. Privilegien beruhen auf historisch gewachsenen, institutionalisierten Systemen – wie beispielsweise <u>Sexismus</u> oder <u>Rassismus</u> .“ (quix 2016:98)
Queerfeindlichkeit ² queerfeindlich Hetero-Sexismus homofeindlich Cis-Sexismus transfeindlich Endo-Sexismus inter*feindlich	Überbegriff für verschiedene Formen von <u>Diskriminierung</u> , die Heterosexismus, Cis-Sexismus und Endo-Sexismus genannt werden können. (vgl. Dissens) Hetero-Sexismus : Privilegierung von heterosexuellen <u>Personen</u> und <u>Diskriminierung</u> von schwulen und lesbischen (Homofeindlichkeit, Lesbenfeindlichkeit, Schwulenfeindlichkeit) sowie bisexuellen (Bifeindlichkeit) und asexuellen/aromantischen Personen (Acefeindlichkeit). (vgl. Dissens) Cis-Sexismus (auch: Transfeindlichkeit.): Privilegierung von <u>cis</u> Personen und Diskriminierung gegenüber <u>trans</u> Personen. (mehr Infos vgl. Dissens) Endo-Sexismus (auch: <u>Inter*</u> Feindlichkeit): Privilegierung von <u>endo</u> Personen und Diskriminierung von inter* Personen. (vgl. Dissens)
Rassismus rassistisch	<u>Herrschaftssystem</u> das unser Zusammenleben strukturiert. Diese Gesellschaftsstruktur teilt Personen entlang von Race (Rassifizierung) ein. Rassismus bezeichnet ein System (<u>Weißer Vorherrschaft</u>), seine <u>normativen</u> Auswirkungen (z.B. <u>Eurozentrismus</u>) als auch die <u>Diskriminierungsform</u> . Rassistische Diskriminierung betrifft verschiedene Personen/Strukturen z.B. Rassismus gegen Sinti_ze und Rom_nja, anti-muslimischer Rassismus, anti-asiatischer Rassismus, anti-slawischer Rassismus, anti-Schwarzer Rassismus. Deswegen spreche ich manchmal von: Rassismen im Plural. (für eine längere Definition von Rassismus vgl. Kilomba → 2.4.2.)

² Ich benutze die Endung -feindlichkeit und nicht -phobie (z.B. Homofeindlichkeit statt Homophobie).

Phobie bedeutet ‚Angst‘ und ich denke, dass sich Personen feindlich verhalten, kann mit unterschiedlichen Gefühlen zu tun haben (und nicht oder nicht nur mit Angst). Außerdem gibt es verschiedene Strategien/Arten mit Ängsten umzugehen (z.B. Gespräche mit Freund_innen, Tagebuchschreiben, Therapie, usw.), die sich nicht in feindlichem Verhalten gegenüber Personen ausdrücken. Deswegen finde ich die Endung ‚-phobie‘ unzutreffend.

Sexismus sexistisch	Beinhaltet (vgl. Dissens): • „<u>Privilegierung</u> von Männern/Jungen gegenüber Frauen/Mädchen. • Gewalt gegen und Abwertung bzw. <u>Diskriminierung</u> von Frauen/Mädchen sowie von Menschen, die für Frauen bzw. Mädchen gehalten werden [...]. • Geringerschätzung, Abwertung, Gewalt bzw. Diskriminierung gegenüber Verhaltensweisen, Geschmäckern und Eigenschaften, die als weiblich gelten (auch, oder sogar verstärkt, wenn diese von Menschen anderer Geschlechter gelebt werden, z.B. wenn Jungen gerne rosa tragen oder Männer sich mehr um ihre Kinder kümmern als um ihre Karriere etc.). Privilegierung von Eigenschaften, die als männlich gelten, im Zugang zu Macht, Ressourcen, Status etc. (auch bei Frauen, die z.B. eine bestimmte Menge männlich konnotierter Eigenschaften performen müssen, um z.B. politisch oder beruflich in Leitungspositionen aufzusteigen). → <u>Androzentrismus</u> • Auch Abwertung/Erschwerung von Kontakten auf Augenhöhe zwischen Jungen/Männern und Mädchen/Frauen (z.B. die Annahme Freund*innenschaften zwischen Männern und Frauen seien nicht möglich oder immer sexuell, [...]) Abwertung von Männern, die gleichberechtigte Beziehungen mit ihren Partnerinnen führen oder Fürsorge-Arbeiten übernehmen, etc.). • Sexismus ist verankert in einer langen Geschichte patriarchaler Ordnung und verschränkt mit unter anderem ökonomischer Ungleichheit und einer durch die jahrhundertelange rechtliche Diskriminierung von Frauen geprägte Kultur. [...]“ → <u>Patriarchat</u>
Weißer Vorherrschaft Rassismus	<u>Herrschaftssystem</u>, das unser Zusammenleben strukturiert. <u>Rassistische</u> Struktur, die den Zugang zu und größeren Anteil an Ressourcen historisch, politisch, sozial und wirtschaftlich <i>weißen</i> Personen zuspricht. <i>Weißer Vorherrschaft</i> wird durch Rassismus und <u>Kolonialität</u> gewaltvoll aufrecht gehalten. Eine Wirkweise <i>weißer Vorherrschaft</i> ist <u>Eurozentrismus</u>. <i>Weißer Vorherrschaft</i> ist eng mit dem Hetero-<u>Patriarchat</u> (→ Zweigeschlechterordnung) und dem <u>Kapitalismus</u> verbunden. (→ 2.2.5.)
Zweigeschlechtlichkeit Geschlechterbinarität Zweigeschlechtersystem ZweiGenderung zweigeschlechtlich	Annahme, dass es zwei (und <i>nur</i> zwei) gegensätzliche und sich gegenseitig ausschließende Geschlechter gibt. Diese binären Geschlechter (<u>cis</u>-männlich und <u>cis</u>-weiblich) lassen sich eindeutig Personen, Handlungen und Eigenschaften zuordnen – und beziehen sich aufeinander (siehe <u>Heteronormativität</u>). (vgl. „ZweiGenderung“ in Sprachhandeln 2015:61) Das Zweigeschlechtersystem ist ein wichtiger Bestandteil des <u>Patriarchats</u> und von <u>Kolonialismus</u>: „Diese Vorstellung setzte sich in Europa erst im 18. Jahrhundert durch und wurde in Folge des Kolonialismus weltweit gewaltsam durchgesetzt.“ (quix 2016:94)

Personenbezeichnungen

BIPOC BPoC	Abkürzung für Black, Indigenous und People of Colour. Selbstbezeichnung von Personen, die <u>Rassismus</u> -Erfahrungen machen.
cis cisgeschlechtlich	Beschreibt eine <u>Geschlechtsidentität</u> . Cis oder cisgeschlechtlich (engl. <i>cisgender</i>) bezeichnet Personen, deren Geschlechtsidentität mit dem übereinstimmt, was bei der Geburt in die Geburtsurkunde eingetragen wurde. <i>Beispiele: cis Mann, cis Frau.</i>
Geschlechtsidentität Gender	Beschreibt, wie Personen ihr Geschlecht (engl. <i>gender</i>) wahrnehmen. Das „innere Wissen darüber, welches Geschlecht ich habe.“ (vgl. Genderdings)
inter* intergeschlechtlich endo endogeschlechtlich	Inter* oder intergeschlechtlich (engl. <i>intersex</i>) ist ein Sammelbegriff für Personen, deren Körper nicht <u>zweigeschlechtlichen</u> Vorstellungen entspricht. Das kann auf unterschiedlichen körperlichen Merkmalen zutreffen (z.B. Hormone, Chromosomen, Genitalien, innere Organe). Diese <u>normativen</u> Vorstellungen werden u.a. von der Medizin durchgesetzt. <i>Beispiel: inter* Person, intergeschlechtliche Person, inter* Mann, inter* Frau.</i> Endo oder endogeschlechtlich bezeichnet Personen, deren Körper den <u>zweigeschlechtlichen</u> Vorstellungen entspricht. <i>Beispiel: endo Person, endogeschlechtliche Person, endo Mann, endo Frau</i>
trans transgeschlechtlich	Beschreibt eine <u>Geschlechtsidentität</u> . Trans oder transgeschlechtlich (engl. <i>transgender</i>) bezeichnet Personen, deren Geschlechtsidentität nicht mit dem übereinstimmt, was bei der Geburt in die Geburtsurkunde eingetragen wurde. <i>Beispiele: trans Mann, trans Frau, trans Person, <u>nicht-binäre</u> trans Person.</i>
nicht-binär (als Perspektive → 3.3.3.)	Beschreibt eine <u>Geschlechtsidentität</u> . Wenn eine Person sich nicht (nur) als Mann oder (nur) als Frau versteht. Nicht-binär ist ein Überbegriff. Weitere nicht-binäre Geschlechtsidentitäten sind z.B.: genderfluid, genderqueer, agender. <i>Beispiele: Nicht-binäre Person, genderfluide Person.</i>

Anmerkung zur Schreibweise: Schwarz als Adjektiv in Großschreibung und *weiß* in kursiv

„Schwarz und *weiß* sind nicht als biologische Eigenschaften zu verstehen, sondern bezeichnen politische und soziale Konstruktionen. Schwarz und *weiß* sind also keine Hautfarben von Menschen, sondern beschreiben ihre Position als diskriminierte oder privilegierte Menschen³ in einer durch Rassismus geprägten Gesellschaft.

Schwarz ist die emanzipatorische Selbstbezeichnung von Schwarzen Menschen. Um den Widerstandscharakter dieses Wortes zu betonen, wird das ‚S‘ großgeschrieben.

Im Gegensatz zu Schwarz ist *weiß* keine Selbstbezeichnung (d.h. *weiße* Menschen haben nicht von sich aus begonnen sich aufgrund ihrer privilegierten Position als *weiße* zu bezeichnen), sondern beschreibt eine dominante Position, die meist nicht benannt wird. *Weiß*sein bedeutet, Privilegien und Macht zu besitzen, wie zum Beispiel, sich nicht mit Rassismus auseinandersetzen zu müssen. In Deutschland/Österreich gelten *weiße* Menschen als ‚normal‘ und [...] können sich deshalb beispielsweise frei bewegen, ohne sich ständig ausweisen zu müssen und haben leichtere Zugänge zum Arbeits- und Wohnungsmarkt. [...] Um den Konstruktionscharakter zu verdeutlichen, wird *weiß* kursiv geschrieben.“ (quix 2016:92, Unterstreichungen K.K.)

³ Zur Verkomplizierung des Schwarz-*weiß*-Dualismus und der Positionierungen innerhalb komplexer Machtverhältnisse vgl. Unterweger (2016:24-25) sowie Arndt/Ofuatey-Alazard (2016:573ff.). Siehe außerdem: anti-essenzialistisches und anti-biologisches Verständnis von Identität am Ende von Kapitel → 2.4.2.

1. Anfang

1.1. Wie kommt es zu dieser M.A.-Arbeit?

Frühsommer 2019. Ich bin in dem Jahr drei Mal an der Havel für eine Weiterbildung.⁴ Die Havel ist ein Fließgewässer – manchmal (mehr) in Bewegung, manchmal scheinbar nicht. Eine Mischung aus Fluss und See. An einem warmen Fließgewässerabend lese ich ein Handout als ‚Hausaufgabe‘ für den Lehrgang: „Verletzlichkeit und Lernen zu Diskriminierung: Anregungen und Gedanken zu Safer und Braver Spaces in der Bildungsarbeit“ (undatiert⁵) (→ 3.3.4.) von Katharina Debus und Iven Saadi.

Auch Frühsommer 2019. Ich sitze in einem unbequemen, etwas zu eng aneinandergereihten Flugzeugsitz einer Billigflugairline⁶. Der kleine Tisch ist vor mir ausgeklappt. Ich bin über einen Text gebeugt, den ich für ein Uni Seminar (→ 2.1.3.) lese. Ich markiere mit einem hellblauen Textmarker und versuche meine_n Sitznachbar_in nicht mit meinem Ellenbogen zu stoßen. Der Text heißt: „Coalition Politics: Turning the Century“ von Bernice Johnson Reagon (1983). Es geht in dem Text darum, was der Unterschied zwischen *Home* (Zuhause) und *Coalition* (Bündnisarbeit) ist (→ 3.3.4.). Ich bin am Weg zur Havel.

Ich weiß nicht mehr, welcher der beiden Texte zuerst da war. Auf jeden Fall haben sie in mir gemeinsam Sinn ergeben. Meine beiden Ausbildungen (Bildungsarbeit und Studium) haben sich die Hand gereicht; sie sind im Mai 2019 gewissermaßen ein Bündnis eingegangen.

Die beiden Texte stehen sich in meiner Wahrnehmung zeitlich und inhaltlich nahe – ich habe die Texte in der gleichen Woche gelesen und an der erwähnten Lehrveranstaltungs-Einheit zu Bündnispolitiken nicht teilgenommen, weil ich auf besagter Fortbildung war. Inhaltlich hat mich das Gegenpaar *home/coalition* an Safe und Brave Spaces denken lassen – in ihren Ähnlichkeiten und Widersprüchen. Diese Ähnlichkeiten und Widersprüche möchte ich in diesem Essays herausarbeiten.

(K.K., Abschluss-Essay, Guided Reading: „Intersektionale Feminismen“, Sommersemester 2019)

Juli 2019. Ich gebe für das oben erwähnte Uni-Seminar ein Abschluss-Essay ab, aus dem ich gerade zitiert habe. Der Titel: „Sind wir sicher und mutig? Auf der Suche nach den Safer Brave Spaces in den Spannungsfeldern zwischen *home* und *coalition*.“ Der Text von Debus/Saadi fasziniert mich, weil ich noch nicht von Braver Spaces (mutigeren Räumen) gehört habe. Safer Spaces (sicherere Räume) kannte ich schon aus aktivistischen Kontexten. In meinem Kopf ergibt es Sinn, dass es beide diese (politischen) Räume braucht: Die, wo wir uns sicher fühlen und die, wo wir mutig sein können/müssen. Der Text von Reagon fragt, was es braucht, um Bündnisarbeit zu leben und krisenhafte Momente zu nutzen. Reagon unterscheidet zwischen *Home* (Zuhause) und *Coalition* (Bündnisarbeit). In meinem Kopf verweben sich die Konzepte:

⁴ Train-the-Trainer-Weiterbildungsreihe „Pädagog_innen-Bildung zu geschlechtlicher und sexueller Vielfalt“ von Dissens e.V.: <https://interventionen.dissens.de/angebote/train-the-trainer-reihen>, [30.05.2023].

⁵ Eine überarbeitete Version des Handouts wurde im April 2023 veröffentlicht: <https://katharina-debus.de/wp-content/uploads/Debus-Saadi-Verletzlichkeit-Bildung-Safer-Braver.pdf>, [30.05.2023].

⁶ Ja ich weiß, climatechnisch gelinde gesagt: schwierig. Sorry, Selma!

Home, wo wir uns zuhause und sicher fühlen (Safe Space) und Bündnisse/Koalition, wo wir mutig sein müssen (Brave Space).

Am Ende [meines Essays] steht die Erkenntnis, dass die Themen breiter sind, als ich ihnen gerecht werden konnte. Als Ausblick deshalb die Überlegung, ob ich diese und weitere Fragen in einer Masterarbeit beantworten möchte/sollte/könnte. Bis dahin versuche ich weiter mutig zu sein, auch in der sogenannten Wissenschaft. Denn die Uni braucht definitiv mehr wertschätzende Brave Spaces. Ein Safe Space ist sie für viele nämlich eh(er) nicht.

(K.K., Abschluss-Essay, Guided Reading „Intersektionale Feminismen“, Sommersemester 2019)

Juli 2020. Reingeschlittert in ein erstes Pandemie-Jahr, gebe ich ein Exposé für eine M.A.-Arbeit ab. Arbeitstitel: „Safer Braver Spaces in der diskriminierungskritischen sexuellen Bildung. Eine autoethnographische Suche“. Ich will durch/mit meine/r Bildungsarbeit (die diskriminierungskritische sexuelle Bildung) verstehen, wie Safer Spaces und Braver Spaces zusammen gehen. Ich möchte wissen, wie sicher und mutig in Beziehung stehen; und herausfinden, wie ich das wissen kann. Im gleichen Monat finde ich eine Betreuung.

Das war die Arbeit, von der ich sehr lange gedacht habe, dass ich sie schreiben werde. Zwei Jahre lang habe ich zu Safer Spaces und Braver Spaces recherchiert und geschrieben; nach meinen Workshops Stunden an autoethnographischen Notizen in mein Telefon gesprochen; dutzende Literaturordner an meinem Laptop gefüllt; Markierungen in Bücherränder gekritzelt und mit Kolleg_innen gesprochen. Allerdings war das nicht die Arbeit, die geschrieben werden wollte. In den Händen (oder auf deinem Bildschirm) hast du: „Wissenschaftskritisch Autoethnographisch Forschen, Lernen und Leben“. Wie ist es dazu gekommen?

Herbst 2021. Ich habe mich recht schnell für eine autoethnographische Herangehensweise entschieden, also: dass ich mich selbst ‚beforsche‘. Ich möchte besser verstehen, wie das geht und ob Autoethnographie zu dem passt, was meine (wissenschaftskritischen) Perspektiven auf Wissenschaft/Forschen sind. Ich schreibe eine Seminararbeit, in der ich langsam beginne zu verstehen, in welche ‚Forschungstraditionen‘ ich mich durch autoethnographisch Forschen und Schreiben stelle. In der Seminararbeit probiere ich aus, wie Autoethnographie mit meinen Wissensgrundlagen (z.B. Standpunkt-Epistemologie → 2.1.2.) und meinem Theorie-Praxis-Verständnis (→ 2.3.) zusammengeht. Ich taste mich langsam daran, dass

[e]ine zentrale Frage in dem autoethnographischen Prozess ist: Wie verändere ich mich durch das Forschen/Leben/Lesen/Sein? Ich verändere mich nicht nur im Forschungsprozess, in dem andere Personen physisch-räumlich beteiligt sind [während der Bildungsarbeit, Anmerkung K.K.], sondern vor allem durch das Nachdenken und Schreiben darüber – über meine Erfahrungen und auch über das, was andere geschrieben/gedacht/gemacht haben. Durch das Lesen von Texten und Büchern sowie das Diskutieren und Niederschreiben davon. Denken *als* (selbstformende) Praxis [...].

(K.K., Abschluss-Essay, Seminar Theorien I „Theorien_Praxen-Verhältnisse“, Sommersemester 2021)

Am Horizont zeichnen sich schon Leben und Sein ab.

Frühjahr Sommer 2022. Ich versuche immer noch zu begreifen, wie *ich* autoethnographisch forschen kann/will. Ich weiß weiterhin nicht genau, wie ‚meine Autoethnographie‘ aussehen wird. Wie sie mit meinem Wissen und Sein verbunden ist oder sein kann. Ich versuche deshalb noch besser zu verstehen, wie Autoethnographie entstanden ist und welche verschiedenen Formen und inner-autoethnographischen Debatten es gibt. Die ‚archäologische Arbeit‘ der Entstehungsgeschichte und Weiterentwicklungen von Autoethnographie (→ 3.1.) geht weiter. Ich sehe, wie (autoethnographische) Forschung in Beziehungen passiert. Ich begreife, wie sie eingebettet ist. Ich lese viele Autoethnographien. Ich versuche Autoethnographie nah an mich heranzulassen. Ich schreibe **eine Autoethnographie über Autoethnographie**.

Winter 2022. Ich widme mich Kapitel zwei. Ich gebe der Kritik an der sogenannten westlichen (dualistischen) Forschungstradition Raum und spüre, wie hier die Fragen und Antworten liegen, die mich um- und antreiben. Es gibt (in mir) so viel zu sagendenkenfühlen, dass dieses Grundlagenkapitel zu meinem Hauptanliegen wird. Hier finde ich, wie sich Wissen und Sein verbinden. Wie in der Wissenschaftskritik meine Fragen zur Autoethnographie Resonanz finden und Wellen schlagen. ‚Wissenschaftskritisch‘ und ‚autoethnographisch‘ verbünden sich. Wissen ‚in meinem Kopf‘ übersetzt sich in mein SeinTunHandeln. Theorie und Praxis werden synonym in meinem SchreibenDenkenForschenLeben. Ich setze feministische, queere, antirassistische Wissenschaftskritik autoethnographisch um und verstehe, was das alles mit Bildung und Lernen zu tun hat (→ 2.2.). Ich beschreibe, wie ‚expansives Lernen‘ (also aus eigener Motivation heraus) und ‚Verlernen‘ herrschaftskritische Bildung ausmachen: Und lerne gleichzeitig ‚expansiv‘, indem ich diese Arbeit um Bereiche erweitere, zu denen es mich zieht. Ich verlerne die starren, dualistischen Vorstellungen von Wissenschaft und Bildung innerhalb dieser M.A.-Arbeit. Aus wissenschaftskritischer Perspektive ist Forschung nie getrennt von Leben – und ForschenLeben bedeutet immer Lernen. So bin ich gelandet bei: **Wissenschaftskritisch Autoethnographisch Forschen, Lernen und Leben**.

Wenn ich ehrlich bin, ist die Antwort auf die Frage ‚Wie kam es dazu?‘: Ich habe mir eingestanden (ca. Herbst 2022), dass ich mir den Umfang einer Dissertation angelacht habe. Von dem, was ich mir alles von dieser Arbeit wünsche. Ich habe mir eingestanden, dass ich mir ohne die wissenschaftskritischen Grundlagen gar nicht vorstellen kann, autoethnographisch (über Safer Braver Spaces) zu forschen: Wenn ich nicht mit mir geklärt habe, wie ‚wissenschaftskritisch autoethnographisch forschen‘ geht.

Wobei, ist das wirklich ‚die Wahrheit‘ über die Entstehungsgeschichte dieser Arbeit? Vielleicht hat sich die jetzige M.A.-Arbeit auch schon immer in der anderen verborgen. Wusste ich nicht auch ein wenig, dass es diese Arbeit hier wird? Habe ich sie nicht empfangen wie eine_n lang erwartete_n Freund_in, im Winter 2022? Es gibt immer nicht nur eine wahre Geschichte über den ‚Lauf der Dinge‘. Es gibt meine momentanen Geschichten, durch die ich Sinn erzeuge in mir und in der Welt. Eine Entscheidung dazu, welche Geschichte(n) ich erzähle.

We write to leave room for interpretation, for misunderstandings, for not knowing.

We write to leave things unfinished and unanswered.

(Adams/Holman Jones 2011:109) (Übersetzung → 3.3.4.)

SchreibenForschenLernenLeben sind ein Fließgewässer. Manchmal rausch es schnell vorbei, manchmal sammelt sich das Wasser in verschiedenen Becken (z.B. Kapitel zwei und drei). Es gibt Zuflüsse von vielen Seiten – manche davon sichtbar, manche unterirdisch. WasserWissen ist immer in Bewegung, es entsteht in Wellen, die an Boden und Oberfläche Muster bilden.

I think of feminism as poetry; we hear histories in words; we reassemble histories by putting them into words. This book still follows words around just as I have done before, turning a word this way and that, like an object that catches a different light every time it is turned; attending to the same words across different contexts, allowing them to create ripples or new patterns like texture on a ground. I make arguments by listening for resonances; the book thus involves repeating words, sometimes over and over again [...].

(Ahmed 2017:12)

Ich denke Feminismus als Poesie; wir hören Geschichten in Worten; wir setzen Geschichten neu zusammen, indem wir sie in Worte fassen. Auch in diesem Buch folge ich den Wörtern, wie ich es schon früher getan habe, drehe und wende ein Wort auf diese und jene Weise, wie ein Objekt, das jedes Mal, wenn es gedreht wird, ein anderes Licht einfängt; ich beobachte dieselben Wörter in verschiedenen Kontexten und erlaube ihnen, Wellen oder neue Muster zu erzeugen, wie eine Textur auf einem Boden. Ich erarbeite Argumente, indem ich auf Resonanzen lausche; das Buch beinhaltet also die Wiederholung von Wörtern, manchmal wieder und wieder [...].

(vgl. Ahmed 2017:12, Übersetzung K.K.)

1.2. Fragen und Ziele

„Wissenschaftskritisch autoethnographisch Forschen, Lernen und Leben. Eine Autoethnographie über Wissen und Sein“.

Ich unterteile meinen Titel (ein recht langer Brocken) in mundgerechte Stücke – meine ‚Forschungsfragen‘:

- Was heißt wissenschaftskritisch bzw. Wissenschaftskritik?
- Was heißt autoethnographisch bzw. Autoethnographie?
- Und wie gehen wissenschaftskritisch und autoethnographisch zusammen?
- Was heißt Forschen, Lernen und Leben – und wie geht/steht das zusammen?
- Was heißt Wissen und Sein – und wie/warum hängen sie (nicht) zusammen?

Des Öfteren heißt dieses Kapitel im wissenschaftlichen Arbeiten: ‚Forschungsinteressen‘. Das klingt so technisch-distanziert – ich habe an dieser M.A.-Arbeit nicht nur ‚Interessen‘ wegen der Forschung, sondern wegen meines Lebens; meines Seins in der Welt. Deswegen steht das Wort ‚Forschungsfragen‘ in Anführungszeichen. Die/meine Fragen betreffen nicht nur ‚Forschung‘.

Ich beantworte diese Fragen nicht, indem ich nach ‚allgemeingültigen‘, ‚objektiven‘, ‚wahren‘ Antworten suche – so wie das oft von Wissenschaft erwartet wird. Sondern indem ich ein wenig Unruhe stifte. Denn die Fragen/Antworten stiften Unruhen in mir. Mein Ziel ist es zu zeigen, was dualistische Wissenschaft ‚macht‘ und welche anti-dualistischen Wege sich in mir eröffnen; aus mir herausfließen. Wie ich zerfließe, verschütte, überlaufe. *What a spillage.* (vgl. Ahmed 2017:248) Ich bewege mich im Spannungsverhältnis, möglichst verständlich und nachvollziehbar schreiben zu wollen (→ 1.5.) und zeitgleich auszuloten, wie viel Verschüttung ich mir/Dir zumuten kann. Wie sehr ich Dualismus herausfordern (und duellieren → 3.3.3.) kann.

Diese Arbeit fordert mich/Dich/sie/uns heraus. Sie soll auch herausfordern: Sie/ich will koloniale Kontinuitäten (→ 2.1.1., 2.2.1.) stören. Wir wollen Verhältnisse zum Tanzen bringen (→ 2.2.3.). Uns in Ungehorsam üben (→ 2.4.). Trubel erzeugen (→ 3.3.1.).

Du findest meine Sprache zu umgangssprachlich? Die Grammatik ist nicht richtig? Die Inhalte sind zu kompliziert? Oder zu einfach-verkürzt? Manche Sprachbilder platt oder komisch? Du findest mich nicht sympathisch? Zu unwissenschaftlich? Zu wissenschaftlich? Was sollen diese autoethnographischen Notizen überall? Warum wirst Du ständig durch diese ganze Arbeit mit Pfeilen herumgeschickt? Warum so viele Zitate? Warum so viele Übersetzungen? Und so weiter. Was auch immer Dich herausfordert: Viel Spaß beim Herausfinden.

„[...] you can do wonderful things in a crisis.“ (Reagon 1983:368)

„[...] man kann in Krise wunderbare Dinge tun.“ (Reagon 1983:368)

(vgl. Lernen ist ‚Erfahrungen in die Krise führen‘ → 2.2.3.)

1.3. Relevanz

Diese Arbeit ist relevant, weil sie für mich relevant ist. Autoethnographie erlaubt mir diese Ehrlichkeit. Autoethnographie erlaubt mir das Ich. Meine Erfahrungen mit Leuten, die M.A.-Arbeiten schreiben, hat mir gezeigt: Das Schreiben ist für die meisten mühsam und oft etwas krisenhaft. In und wegen dieses einnehmenden Prozesses habe ich entschieden expansiv (→ 2.2.3.) zu lernenlesenschreiben. Mühe, Krise und Umfang sichtbar zu machen; zuzulassen.

Ich möchte über etwas schreiben, das für mich relevant ist. Ich möchte mich nicht von meinem ‚Forschungsgegenstand‘ entfremden, wie ich so oft in meiner Schullaufbahn mit ‚entfremdeten Inhalten‘ konfrontiert gewesen bin (‚defensives Lernen‘ → 2.2.3.). Ich möchte SchreibenLernenForschen, um mich zu verbinden. Nicht um mich zu trennen – so wie ‚die Wissenschaft‘ (also: die dualistische Wissenschaft → 2.1.1.) es sonst gerne tut. Es ist für mich relevant an grundlegenden Pfeilern dualistischer, westlicher (also: patriarchaler, kolonial-rassistischer) Wissenschaft zu rütteln. Um Lücken zu verorten, wo ich Macht- und Herrschaftsstrukturen ein wenig in Bewegung bringen kann. Viele Leute schreiben und forschen ‚wissenschaftlich‘ über Dinge, die sie aus persönlichen Gründen interessieren und bewegen. *But they have never admitted that before; aber das haben sie noch nie zugegeben* (vgl. Ellis 2004:xvii).

Dieses Kapitel enthält in wissenschaftlichen Arbeiten oft den ‚Forschungsstand‘. Das heißt: eine „systematische Zusammenstellung der zu einem Thema publizierten Studien, Untersuchungen oder auch Versuchen“ (vgl. Siemon).⁷ Ich habe Excel Tabellen gefüllt, mit ‚Daten‘ darüber, wie viele Autoethnographien und Publikationen es zu dem gibt, was ich ‚beforsche‘ (Wissenschaft, Bildung, Wissen), aus den Perspektiven, aus denen ich forsche (queer, post-/dekolonial, wissenschaftskritisch). Wer welche Verbindungen hergestellt hat und wo ich mich in einer ‚Forschungslücke‘ befinde. Beim Schreiben dieses Kapitels stelle ich fest: Diese ‚Erarbeitung des Forschungsstands‘ zu Beginn und im Laufe der M.A.-Arbeit passt nicht mehr zu mir. Sie passt nicht dazu, wie ich (in Kapitel zwei und drei) herausgefunden habe, wie ich ‚Forschung mache‘

⁷ Siehe diese Publikation an der Uni Hamburg von Jens Siemon <https://www.ew.uni-hamburg.de/einrichtungen/ew3/berufs-und-wirtschaftspaedagogik/files/forschungsstand1.pdf>, [30.05.2023]

– und warum. Eine genaue Aufzählung davon, wer was wann wo geschrieben hat; eine genaue Kartographie der ‚Forschungslandschaft‘. Das braucht es hier nicht. Durch das Lesen von Kapitel zwei und drei wird Dir klar, wer was wozu geschrieben hat – denn ich habe versucht möglichst viele hier mit einzubeziehen. Wenn Du die nachfolgenden Kapitel liest, kannst Du sehen, wie die Landschaft aussieht und wo ich mich darin befinde. Und Du kannst verstehen, wie ich sogenannte Forschung verstehen gelernt (und ver-lernt) habe. Du kannst Dich mit mir auf den Weg machen. Für alle die neugierig sind, was ich ‚Neues‘ am Weg gefunden habe:

Welche ‚Arbeit‘ mache ich in dieser M.A.-Arbeit? Eine Auswahl:

- Ich schärfe den Begriff ‚dualistische Wissenschaft‘ und verorte sie als Macht- und Herrschafts-Gebäude. Dann suche/finde ich die ganze Autoethnographie über anti-dualistische TheoriePraxen und DenkFühlhandlungen – in Inhalt, Form und Umsetzung.
- Die Basis meiner Arbeit ist die Zusammenführung von ‚Wissen und Sein‘, die ich durch intersektionale Perspektiven (→ 2.1.4.) gefunden haben. Die Trennung/Verbindung von Wissen und Sein verfolge ich, zum Beispiel, durch ‚engagierte Pädagogik‘ und ‚Theorie als befreiende Praxis‘ nach hooks (→ 2.2.3., 2.3., 3.3.4.) oder die Konzeptualisierung ‚epistemologischen Ungehorsams‘ nach Mignolo (→ 2.4.1.), dich ich mit Standpunkt-Epistemologien (→ 2.1.2.) verbinde. Autoethnographie (→ 2.3.4.) in ihren kritischen, queeren und postkolonialen (→ 3.1., 3.1.2., 3.2.2.) Traditionen und Lebensweisen bringt Wissen, Sein, Körper, Kopf, Wissenschaft und Kunst näher zusammen. Denken als eine körperlich-geistig-seelische Handlung in Beziehungen (→ 3.3.2.).
- Ich mache sichtbar, wie das dualistische DenkFühlHandlungs-Konstrukt durch und mit Bildung weitergetragen wird. Im Kapitel zu Bildung (→ 2.2.) bringe ich die kritische Bildungstheorie (die den inneren Widerspruch von Bildung fasst), feministische Gouvernementalitätsstudien (die den Unterschied zwischen Macht und Herrschaft fassen) und postkoloniale Perspektiven (die Lernen als Verlernen begreifen) ins Gespräch.
- Ich fordere ein TheoriePraxis-Verständnis, in dem ‚Theorie‘ und ‚Praxis‘ nicht wie ‚zwei Seiten einer Medaille‘, sondern das Gleiche sind. Ich nenne das: TheoriePraxen. (→ 2.3.).
- Im Laufe der Kapitel entwerfe ich, was Wissenschaftskritik und Epistemologiekritik aus einer verorteten Haltung in (meinen) feministischen, queeren, antirassistischen Perspektiven bedeuten. Und wie mein Wissen und Sein immer in einem SeinWerden inbegriffen sind (→ 2.4.).
- Ich zeichne die autoethnographische Geschichtsschreibung nach. Das ist etwas, das in keiner deutschsprachigen Publikation bisher so umfassend passiert ist – und sich auch in englischsprachigen Texten nur verstreut dokumentiert findet. Anhand von Autoethnographie entwickle ich außerdem meine Meta-Überlegungen zu Forschung in Beziehungen und innerhalb von umkämpften Veränderungen (Turns, Paradigmen) in Macht- und Herrschaftsverhältnissen weiter. (→ 3.1.)
- Ich beschreibe, wie Epistemologie (Wissen), Ontologie (Sein), Methodologie und Methode zusammenhängen und wie Paradigmen dazu ‚hineingreifen‘. Dazu habe ich mir eine Metapher überlegt. (→ 3.2.)
- Ich skizziere, wie und wann Autoethnographie als feministische, queere, post-/dekoloniale, anti-dualistische, wissenschaftskritische Lebensweise Dualismen duelliert. (→ 3.3.3.) Hier verweben ich (das habe ich so auch nirgends gefunden) ständig queer und antirassistisch – und reflektiere/diffraktiere, wie sie onto-epistemologisch durch mich wirken. (→ 3.2., 3.3.1.)
- Ich stifte *queer trouble* und beschreibe wie Scheitern aus queerer, antirassistischer, intersektionaler Sicht eine wissenschafts-kritische, autoethnographische TheoriePraxis sein kann. (→ 3.3.1.)
- Ich umreiße ForschenWissenLernenLeben ‚in Fragmenten‘. (→ 3.3.)
- Ich erlebe durch den theoriepraktischen Prozess, wie neumaterialistisches, posthumanistisches Erfahrungswissen mein autoethnographisches Verlernen und verkörpertes Wissen zu einem vorläufigen Ende bringen. Ich gebe die Autorität an dieser Un-Master-Arbeit ab – fragt sich nur an wen? (→ 3.3.)
- ... Was fällt Dir noch ein/auf/um/raus?

Ich schreibe diese kleine Zusammenfassung, um meine Arbeit wertzuschätzen. Außerdem ist es der ‚Sinn‘ einer M.A.-Arbeit, ‚neue Ergebnisse‘ zu produzieren. Dazu möchte ich sagen: Es hat mir oft Spaß gemacht, möglichst viele (neue) Wege zu gehen und Texte und Autor_innen ins Gespräch zu bringen, wie ich es davor in keiner wissenschaftlichen Arbeit gelesen habe. Das heißt nicht, dass es nicht Personen gibt, die das anderswo nicht auf ihre Art gemacht haben. Innerhalb und außerhalb sogenannter Wissenschaft. Es geht mir in erster Linie nicht darum, ‚neues Wissen‘ zu produzieren. Es geht darum, wie ich (und Du) dazu in Beziehung stehe(n). Es geht darum, Wissen und Sein ‚neu‘ (oder erneut) zu fühlen. Krise zu erfahren. Bewegt zu werden.

Sometimes we drug ourselves with dreams of new ideas. The head will save us. The brain alone will set us free.
But there are no new ideas still waiting in the wings to save us [...].
There are only new ways of making them felt [...].
(Lorde 2017:11) (Übersetzung → 6.3.)

1.4. Verortung

Die ‚wissenschaftliche Weltanschauung‘ ist im Grunde eine Sichtweise von (dominanten Gruppen in) modernen, westlichen Gesellschaften [...].
(vgl. Harding 1993:63, Übersetzung K.K.).

Wissen und Wissenschaft haben immer einen Ort, das hat mich die feministische Standpunkt-Epistemologie (→ 2.1.2.) gelernt. ‚Situierendes Wissen‘ ist eine wichtige Grundlage meiner Arbeit zu Wissen und Sein. Deshalb ist die Verortung dieser M.A.-Arbeit innerhalb feministischer, queerer und postkolonialer Perspektiven und TheoriePraxen ein zentraler Teil der Arbeit. Das kurz hier herunterzubrechen wird dem Umfang der Fragen/Antworten nicht gerecht. Lies am besten Kapitel → 2.4. Da findest du mein Verständnis von verorteter feministischer, queerer und antirassistischer Wissenschaftskritik. Außerdem steht da etwas zu meinen verkörperten Standpunkten. Ich kreise die ganze Arbeit über um die ‚Verortung von Wissen‘ (Epistemologie) im Sein (Ontologie); Du wirst den Fragen/Antworten immer und immer wieder begegnen.

Innerhalb welcher ‚wissenschaftlichen Disziplinen‘ verorte ich mich? Innerhalb, zwischen und hinausgehend über: Gender Studies, Bildungswissenschaft, Philosophie, Kunst.

In den **Gender Studies** schreibe ich diese Arbeit. Die Gender Studies sind von sich auch inter-beziehungsweise transdisziplinär. Das heißt: Sie befinden sich zwischen („inter“) Disziplinen und gehen über die Grenzen von Disziplinen hinaus („trans“). Das merkst Du an den Leuten, die ich zitiere; denn sie kommen aus Soziologie und Politikwissenschaften sowie Postcolonial Studies, Black Studies und Queer Theory.

In dieser Autoethnographie geht es um Wissen und Sein: Deswegen beschäftige ich mich viel mit der „Lehre des Wissens“ (Epistemologie, Erkenntnistheorie) und der „Lehre des Seins“ (Ontologie). Epistemologie und Ontologie sind Disziplinen der **Philosophie**. Auch die Wissenschaftskritik ist ein philosophischer Teilbereich. Allerdings ist Wissenschaftskritik, wie ich sie betreibe verbunden mit Kritik an klassischer philosophischer ‚Erkenntnistheorie‘.

Der Aufruf zu ‚epistemologischem Ungehorsam‘ ist keineswegs ein rein erkenntnistheoretisches Programm. Es handelt sich um ein wesentlich umfangreicheres Projekt, das – wie jeder Ungehorsam – mit einer Infragestellung bestehender Regelsysteme und Begründungszusammenhänge und deren machtbasierten Gültigkeiten beginnt. Es ist insgesamt das okzidental gekennzeichnete Denken, das Walter D. Mignolo einer Hinterfragung unterzieht. Das Epistemische an diesem Ungehorsam bezieht sich nicht bloß auf die Philosophie und/oder den akademischen Diskurs allein, sondern auf alltägliche und in gesellschaftlichen Institutionen manifestierte Denkweisen.
(Kastner/Waibel in Mignolo 2012:7)

Bei dieser Verbindung zum Alltäglichen setzt meine autoethnographische Herangehensweise an. Durch meine Bildungsarbeit (Lohnarbeit und Aktivismus) ergibt sich ein Fokus auf Lernen und Bildung, den ich im Laufe meines Studiums während der letzten sechs Jahre vertieft habe. Deshalb zitiere ich recht oft Personen, die innerhalb von Pädagogik, Erziehungs- und **Bildungswissenschaften** arbeiten und schreiben. Und wie passt Kunst da hinein?

Autoethnografie wird entweder dafür kritisiert, zu künstlerisch und nicht wissenschaftlich, oder zu wissenschaftlich und nicht genügend künstlerisch zu sein. [...] Beide Kritiken positionieren Kunst und Wissenschaft in einem Widerspruchsverhältnis, während Autoethnograf_innen sich darum bemühen, gerade diese Dichotomie aufzulösen: Forschung kann ihnen zufolge strikt theoretisch/analytisch *und* emotional, persönlich und therapeutisch sein.
(Adams/Ellis/Bochner/Ploder/Stadlbauer 2020:280-281, Hervorhebung kursiv im Original)

Autoethnographie lebt zwischen **Kunst** und Wissenschaft – und ist auch etwas ganz Eigenes (siehe Zeichnung in → 3.3.2.). Die Kunstform ist das Schreiben. Es gibt Ähnlichkeiten zwischen Autoethnographie und literarischen Genres, wie z.B. Autobiographie und Poesie. Ich zitiere immer wieder Gedichte oder ich mache aus wissenschaftlichen Zitaten Gedichte (siehe zum Beispiel → 1.5., 3.1.). In Kapitel → 3.3.2. schreibe ich mehr über das Schreiben und sage: Diese Autoethnographie ist auch ein rhizomatischer Roman. **Du kannst diese Autoethnographie als Roman lesen (also von vorne nach hinten) oder als Netzwerk (indem du den Pfeilen folgst).**

NOTIZ AM RANDE

Wenn Du diese Arbeit als Netzwerk liest, dann wirst du immer wieder durch kleine Pfeile zu anderen Kapiteln weitergeleitet. Zum Beispiel: Mehr Infos findest du unter → 1.5.3.

- **Für Leute, die analog lesen:** Ich markiere mir Seite 5 (Inhaltsverzeichnis) mit einem Post-it oder Lesezeichen, um die Verweise der Pfeile schneller zu finden: Zum Nachschauen, wie das verwiesene Kapitel heißt und auf welcher Seite es beginnt.
- **Für Leute, die digital lesen:** Du kannst die Pfeile anklicken und wirst weitergeleitet. Mir hat es geholfen, das Inhaltsverzeichnis in einer/m Notiz/Dokument neben dem Text offen zu haben. So kannst Du vielleicht besser entscheiden, ob Du einem Pfeil folgen magst. Ein ‚copy-paste-freundliches‘ Inhaltsverzeichnis findest Du im Anhang (→ 6.1.).

1.5. Sprachgebrauch: Sprache und Lesen in dieser Arbeit

I have written elsewhere, and shared in numerous public talks and conversations,
that my decisions about writing style,
about not using conventional academic formats,
are political decisions motivated
by the desire to be inclusive,
to reach as many readers as possible [...].

(hooks 1994:71, Zeilenumbrüche K.K.) (Übersetzung → 6.3.)

Laut bell hooks (1994) trägt Schreiben zur revolutionären feministischen Bewegung bei, wenn sogenannte feministische Theorie versucht ein möglichst breites Publikum anzusprechen. Die negativen Seiten dieser Form von Sprachgebrauch (etwa, dass Studierenden nicht ‚erlaubt‘ wird, hooks Werke zu rezipieren, weil sie ‚nicht wissenschaftlich/theoretisch genug‘ seien, vgl. hooks 1994:71), werden für hooks von den positiven Effekten überwogen: Wie etwa, wenn Personen aus Gefängnissen an sie schreiben, wie das gemeinsame Lesen und Bearbeiten von hooks Texten sie bereichert hat. bell hooks Verständnis von „Theorie als emanzipatorischer Praxis“ (→ 2.3.) prägt mein Schreiben. Ich möchte möglichst verständlich schreiben. Ich will herausfordern, was als ‚wissenschaftlich‘ und ‚theoretisch‘ angesehen wird und warum. Daraus folgt, dass ich anders schreibe (→ 1.5.1.) und Lesende anders ‚mitnehme‘ (→ 1.5.2.) als ‚klassische‘ wissenschaftliche Texte es tun. In der Regel soll wissenschaftliche Sprache: Ich-Form und Umgangssprache vermeiden und möglichst ent-personalisiert und in Fachwörtern sprechen. Komplexe Inhalte in langen Sätzen mit viel Nominalisierungen (Wörter zu Nomen machen statt z.B. als Verben) verpacken. Ich finde meine Inhalte komplex genug. Deswegen versuche ich auf unnötig komplexe Sprache und komplizierten Satzbau zu verzichten.

1.5.1. Wie ich schreibe: Wissen_schaft als Narration, Schreiben als Forschen

Autoethnographie lebt zwischen wissenschaftlichen und literarischen Schreiben (→ 1.4., 3.3.2.). Bewusst wurde mir das besonders im Buch „The Ethnographic I: A methodological novel about autoethnography“ (2003) von Carolyn Ellis. Dieser „methodologische Roman über Autoethnographie“ vereint schon in seinem Titel scheinbar Unvereinbares: Die Form einer mitreißenden, literarischen Geschichte (Roman) und die einer trockenen, wissenschaftlichen Anleitungselektüre (methodologischer Text). Ellis sagt dazu: „Die Inkongruenz, ja die Arroganz diese beiden Worte [methodologisch und Autoethnographie] nebeneinander zu stellen, bringt mich zum Schmunzeln.“ (vgl. Ellis 2003:xix, Übersetzung K.K.) Autoethnographie bringt augenscheinliche Widersprüche zusammen und navigiert zum Teil wenig begangene Wege; das prägt meine Arbeit – inhaltlich, sprachlich, in der Form und im Aufbau. Ich möchte, dass Lesende meine Wege mitverfolgen können. Meinen Geschichten folgen.

Ein Merkmal des autoethnographischen Schreibstils ist seine narrative Form: **das Geschichten erzählen**. Ich erzähle in dieser M.A.-Arbeit, zum Beispiel, wie ich zu ‚Wissenschaftskritik‘ und ‚Autoethnographie‘ gekommen bin. Ich erzähle über ‚Wissen und Sein‘. Ich bemühe mich um Klarheit und darum, Lesende auf den Wegen mitzunehmen, wenn sie das wollen. Und ich

werde sicher an meinen Ansprüchen nach Verständlichkeit immer wieder scheitern (→ 3.3.1.). Eine weitere Art, wie Autoethnographie damit bricht, was ‚Wissenschaft‘ und ‚wissenschaftlich Schreiben‘ bedeuten: Die **Ich-Form**. Ich schreibe immer aus meinem Ich (oder besser gesagt: meinen Ichs → 2.1.2., 3.3.3.). Dabei wird der Fließtext regelmäßig von *kursiven Textpassagen* unterbrochen. Das sind ‚autoethnographische Notizen‘. In denen stehen Geschichten aus meinem Leben oder Analysen über den nicht-kursiven Text. Vom Stil sind die kursiven Notizen manchmal etwas informeller, fragmentarischer und literarischer als der nicht-kursive autoethnographische Text. Allerdings findest Du auch im nicht-kursiven Fließtext oft **Umgangssprache** oder ‚unkorrekte‘ **Grammatik**. Zum Beispiel: Sätze ohne Verb. Außerdem versuche ich, kein ‚name-dropping‘ zu machen. Name-dropping (wörtlich: ‚Namen fallen lassen‘) ist die „scheinbar beiläufige namentliche Nennung bekannter oder einflussreicher Persönlichkeiten, die man kennt oder zu kennen vorgibt, um Eindruck zu erwecken.“⁸ Ich erkläre meistens, wie ich zu einem Text oder zu Autor_innen gekommen bin, wer die Personen sind oder was sie ‚Wichtiges‘ sagen, so dass ich sie hier erwähne. Ich vermeide Quellenangaben, zu denen ich nichts sage oder die ich nicht einordne. Ich vermeide, wo auch immer es geht ‚Wissen vorauszusetzen‘, um meinen Text verstehen zu können. Gleichzeitig finde ich es nicht schlimm, wenn mein Schreiben nicht immer 100% verständlich ist – denn wir können auch „in Fragmenten wissen“ (vgl. hooks 1994 → 3.1.1.) und verstehen.

Ich möchte brechen mit dem Bild von Wissenschaftler_innen, die Texte lesen und dann einen ‚Sachverhalt darstellen‘, diesen zusammenfassen und auseinanderfalten können – als wäre das immer schon ‚die Wahrheit‘ gewesen, die es aus dem Text und aus dem Leben zu extrahieren gilt. Was am Ende bei einer wissenschaftlichen Arbeit rauskommt, ist immer nur ein Weg. Oft lässt ‚konventionelle‘ Wissenschaft den tatsächlich zurückgelegten Weg unsichtbar werden, indem sie möglichst geradlinige und somit objektive Endprodukte präsentiert. Die Wege verschwinden im Dunkeln, werden manchmal künstlich und teilhaft beleuchtet oder methodisch säuberlich geteert und umzäunt. So wird der Prozess in ein lineares Schema reingeschustert. Wenig verwunderlich ist entlang kapitalistischer Logiken der Prozess weniger wichtig als das Produkt. Es tritt hier auf die Bühne der Wissenschaft: Eine objektivierbare ‚Wahrheit‘ im Mantel einer adretten Methodologie (→ 3.2.) und ohne den Makel des unanständigen Ichs. ‚Ich‘ sagt man nicht beim ‚Forschen‘. Lieber ‚sauber wissenschaftlich arbeiten‘, statt anzuerkennen, dass Forschung immer von Ichs geschrieben wird.

Ich kann mich nicht rausnehmen beim Lesen und Zitieren von Texten. Die Aufnahme der Texte hängt immer davon ab, welche Gefühle diese Texte bei mir auslösen. Wie ich Texte an mein Leben und an das bisher darin Gedachte/Gelesene/Gelernte/Besprochene/Geglaubte anknüpfen kann. Meine Textauswahl, meine Schreibart, die Reihenfolge wie ich Wissen aufnehme, welche Texte ich zu welchem Zeitpunkt lese, mein Zustand beim Schreiben und Lesen und Denken und Sprechen – davon hängt ab, wie meine wissenschaftliche Arbeit wird. Um mit der Fluss-Metapher zu sprechen: ich kann niemals in den gleichen Text steigen. Und so kann ich auch nie genau den gleichen Text produzieren.

⁸ <https://de.wiktionary.org/wiki/Namedropping>, [30.05.2023]

Die Autoethnografie arbeitet mit einem performativen Erkenntnisbegriff [...]: Autoethnografien verkörpern nicht das Produkt eines Verstehensprozesses, sondern den Verstehensprozess selbst – auf der Seite der Schreibenden, aber auch im Dialog mit den Rezipient/innen. Der Prozess des Schreibens wie der des Lesens wird jeweils als bedeutungskonstitutiv gedacht.

(Adams/Ellis/Bochner/Ploder/Stadlbauer 2020:477, Hervorhebungen K.K.)

Im Sinne des „performativen Erkenntnisbegriffs“ ist Schreiben gleich Forschen – mein Text ist gleichzeitig Prozess und Produkt und führt diese Unterscheidung ins Sinnlose. Schreiben ist die ‚Methode‘ (→ 3.2., 3.3.2.). Das heißt: Ich schreibe nicht die ‚Früchte meines Denkens‘ nieder, sondern indem ich schreibe, denke und forsche ich, und indem Du liest, wird mein Text erst verständlich – oder eben nicht. Das hängt davon ab, ob du ihn mit deinem Leben, Wissen, Sein, Denken und vor allem, Fühlen verbinden kannst. In Kapitel 3.1.4. schreibe ich:

Zwecks gelebter Erfahrung nehme ich in Kauf, dass ‚viel Text‘ entsteht. Kürze und Prägnanz sind manchmal wichtig und hilfreich – und manchmal verhindern sie, dass sich Gefühle in der Auseinander-setzung mit Texten entfalten. (→ 3.1.4.)

1.5.2. Aktive Leser_innen als Co-Partizipierende: Autoethnographie als Gespräch

Autoethnografie bringt neue Verhältnisbestimmungen zwischen den unterschiedlichen Akteur/innen der Forschung mit sich. Eine wichtige Akteur/innen-Gruppe im autoethnografischen Forschungsprozess sind **aktive, reflexive Lesende**, die dazu bereit sind, in einen engagierten partnerschaftlichen **Dialog** mit den Schreibenden und der Geschichte einzutreten (Bochner 2001) und sich auf eine identifikatorische und bedeutungsgenerierende Beziehung mit dem Text/der Performance einzulassen. **Der Prozess der Erkenntnis endet nicht mit der Produktion des Textes durch die Forschenden, sondern erst mit dem sinnlichen, emotionalen Erleben der jeweiligen Leser/innen bzw. des Publikums.**

(Adams/Ellis/Bochner/Ploder/Stadlbauer 2020:478, Hervorhebungen K.K.)

[...] wir wollen, dass die Leser_innen aus der Perspektive ihres eigenen Lebens in autoethnographische Geschichten einsteigen. Der Nutzen der Geschichte beruht auf ihrer Fähigkeit, Leser_innen dazu anzuregen, ihren Horizont zu erweitern, kritisch über ihre eigenen Erfahrungen zu reflektieren, sich empathisch in andere Erfahrungswelten hineinzusetzen und sich aktiv an einem Dialog über die sozialen und moralischen Implikationen der Perspektiven und Standpunkte zu beteiligen, denen sie in der Geschichte begegnet sind. Lesende sind eingeladen, die Geschichte in sich aufzunehmen und für sich selbst zu nutzen, und werden so zu Mitwirkenden [*co-performers*] – man kann sie sich als zusätzliche Figuren in der Geschichte vorstellen –, die sich durch die anregende Wirkung des Textes selbst betrachten.

(vgl. Bochner/Ellis 2016:72, Übersetzung K.K.) (Original → 6.3.)

Leser_innen haben in der Autoethnographie eine wichtige, aktive Rolle. Das Wissen eines autoethnografischen Textes entsteht dadurch, dass Lesende den Text im Dialog verstehen und für sich „nutzen“ (vgl. Bochner/Ellis 2016) können. Leser_innen sind Co-Partizipierende am/im Text. Lesende bringen die ‚Erkenntnisse‘ und Ziele einer Arbeit mit hervor. Dem liegt ein Anspruch an Wissenschaftlichkeit zu Grunde, der sich von ‚traditioneller‘ Wissenschaft unterscheidet: Ein wissenschaftlicher Text ist dann ‚gut‘, wenn er es schafft, Emotionen zu

wecken, Empathie zu erzeugen, Perspektivenwechsel anzuregen, zum Handeln anzuregen – kurz: etwas zu bewegen. Aus diesem Blickwinkel ist wissenschaftliche ‚Theorie‘ immer mit ‚Praxis‘ verbunden (→ 2.3.). Mich hat folgender Vergleich angesprochen: "[D]as gesamte Projekt Autoethnographie kann als Suche nach besseren Gesprächen [*better conversation*] verstanden werden" (vgl. Bochner/Ellis 2016:71, Übersetzung K.K.)⁹. Autoethnographie versucht sich an ‚besseren Gesprächen‘ – mit sich selbst und mit den Leser_innen.

1.5.3. Zu den Kästchen und Pfeilen

Es gibt zwei Arten von Kästchen. Erstens: Die Kästchen mit den ‚Überblicken‘ und einem dünnen, schwarzen Rahmen. Zweitens: Die Kästchen mit den ‚Zusammenfassungen‘ und einem dicken, blauen [in der Druckversion: schwarzen] Rahmen.

Am Ende jeder Einleitung zu einem Kapitel oder Unterkapitel (also 2., 2.1., 2.2., 2.3., 2.4., 3., 3.1., 3.2. und 3.3.) steht ein **Kästchen mit einem ‚Überblick‘ über die kommenden Kapitel**. Da steht drin, worum es in den Kapiteln gehen wird. Eine kleine Übersicht über die ganze M.A.-Arbeit gibt es in Kapitel → 1.6. deswegen findest Du dort auch ein eingerahmtes Überblicks-Kästchen. Es ist eine ‚wissenschaftliche Konvention‘, in Texten zuerst zu sagen, was danach passiert. Wenn du das hier als Roman (von vorne nach hinten) oder als Netzwerk (durcheinander) liest, dann kannst du diese Übersichten auch überspringen.

Am Ende von Kapitel zwei und drei steht ein **Kästchen mit der Überschrift „TL;DR“**. Das ist eine Abkürzung für „Too Long; Didn’t Read“. Übersetzt heißt das: *Der Text war zu lang, habe ihn nicht gelesen* (hier schwingt ein Augenzwinkern mit). Ich fasse in den Kästchen die wichtigsten Punkte der Kapitel noch einmal zusammen. Abgeschaut habe ich mir diese TL;DR-Kästchen bei den Wissenschaftlerinnen Emily und Amelia Nagoski (2019).

Ich weiß aus eigener Leseerfahrung, dass ich wissenschaftliche Texte meist erst überfliege, herausfinde, ob sie mich interessieren und wenn ja, welche Teile der Arbeit. Hierbei helfen mir eine klare Strukturierung und Zusammenfassungen, etwa durch die Kästchen. So kannst Du meinem Text folgen, auch wenn Du manche Teile nicht dialogisch und ‚in eigener Erkenntnis‘ hervorgebracht hast (z.B. weil du nicht die Zeit oder Lust oder den emotional-kognitiven Raum in Dir hast). Denn Zeit und Kapazitäten zu haben, sich auf diesen Dialog einzulassen ist auch eine Form von Privileg.

Auch weil ich davon ausgehe, dass viele Leser_innen nicht die ganze Arbeit, sondern nur Teile lesen, habe ich Querverweise eingebaut. Die **Klammern mit den Pfeilen** (→) zeigen Dir, welche Verbindungen es zwischen Kapiteln oder Abschnitten gibt. So kannst Du besser nachvollziehen, wie alles miteinander verbunden ist. Und Du kannst selbst bestimmen, welche Art von Lesen für Dich passt: Von vorne nach hinten, durcheinander oder eine Mischung davon.

⁹ Um diese Gespräche zu erleichtern, übersetze ich englischen Texte ins Deutsche. Manchmal erscheint mir eine Formulierung oder ein Wort im Original wichtig; dann findet es sich kursiv in Klammern im Zitat.

1.6. Kapitelüberblick

Diese M.A.-Arbeit ist nicht klassisch gegliedert in Einleitung (ca. 10% der Arbeit), dann ‚Theorie‘ (25-30%), ‚Methoden‘ (5-15%), ‚Analyse‘ (25-30%), ‚Interpretation‘ (10-15%) und ‚Zusammenfassung‘ (5-10%) sowie ‚Fazit‘ (2-5%). Diese „idealtypische Gliederung“¹⁰ in einen Theorie-Teil (Theorie, Methode) und einen Praxis-Teil (Analyse, Interpretation) ergibt nach meinem TheoriePraxis-Verständnis (→ 2.3.) keinen Sinn. Mein LesenZitierenDenkenFühlenSchreiben ist ständige Theorie, Praxis, Methode, Analyse und Interpretation. Meine autoethnographische Schreib- und Forschungsweise verteilt autoethnographische Notizen in jedem Kapitel, weil im ‚Forschungsprozess‘ TheoriePraxisMethodeAnalyseInterpretation nicht getrennt voneinander passieren (→ 3.2.3.). Auch durch Dich nicht (→ 1.5.2.). Diese Arbeit entsteht in Beziehung(en)¹¹.

ÜBERBLICK: Gesamte Arbeit

Kapitel zwei beschreibt die Verknüpfungen von Wissen, Sein, Wissenschaft und Bildung. Ich zeichne die historische Gewordenheit von ‚klassischer‘ dualistischer Forschung nach und beschreibe, wie dualistische Wissenschaft zusammen mit Bildung in patriarchalen und (post-)kolonialen Macht- und Herrschaftsstrukturen verfangen ist.

Ich schreibe über herrschaftskritische Perspektiven auf Wissen, Sein und Lernen (situiertes Wissen, Intersektionalität, Onto-Epistemologie, expansives Ver_lernen, wechselseitige TheoriePraxen, ‚ungehorsame‘, queere, antirassistische Wissenschaftskritik) und setzte sie gleichzeitig theoriepraktisch um. In Kapitel 2.2. hast Du die Möglichkeit durch *Vertiefungs-* Kapitel ‚expansiv‘ zu lernen. Am Ende von Kapitel zwei steht ein TL;DR-Kästchen, das einige wichtige Punkte des Kapitels zusammenfasst.

Kapitel drei macht den Prozess eines recht kohärenten Fließtexts (3.1.) zur Infragestellung (3.2.) hin zur Fragmentierung und Diffraktion (3.3.). Das Kapitel beginnt mit der Entstehungs- und Entwicklungsgeschichte von Autoethnographie. Durch Autoethnographie erkläre ich Meta-Perspektiven auf Wissenschaft: Wie Wissenschaft in Beziehungen ge_macht wird und durch Geschichten erzählt; wie wissenschaftliche Veränderungen (z.B. Turns, Paradigmen) umkämpft sind. Die Frage ‚Was ist Autoethnographie?‘ hilft mir dabei, mit der *messiness*¹² von ForschenSchreibenLeben umzugehen. Ich bespreche, was Autoethnographie *für mich* ist und was sie durch diese M.A.-Arbeit tut. Ich komme zum Schluss, was wissenschaftskritisch autoethnographisch Forschen, Lernen, Schreiben und Leben für mich bedeutet: Wissen und Sein in den Fragen, Spannungsfeldern und utopischen Momenten.

Dann kommt ein TL;DR-Kästchen. Am Ende steht das Ende (Kapitel 4).

¹⁰ Siehe z.B. Kittel (Institut für Wirtschaftssoziologie, Universität Wien), https://soc.univie.ac.at/fileadmin/user_upload/i_soc/Lehre/Information_Masterarbeiten_und_Dissertationen.pdf, [16.04.2023].

¹¹ Ich denke mir, dass die ‚idealtypische‘ Theorie-Praxis-Trennung auch ersichtlich machen soll, was in einer Arbeit Zusammenfassung der ‚Leistung von Anderen‘ (‚Theorien‘ und ‚Methoden‘) ist und was die ‚Eigenleistung‘ (‚Analyse‘ und ‚Interpretation‘). Diese M.A.-Arbeit ist weder ‚Eigenleistung‘ noch ‚Leistung anderer‘ – sie ist ständig beides. Sie ist ein sich gegen-seitiges Hervorbringen (→ 2.3.4., 3.3.2., 3.3.3.).

¹² Chaos, Durcheinander, Schlamassel, Gemurkse, Sauerei, Unordnung, Kleckerei (vgl. Fußnote 134 → 3.2.).

2. Wissenschaftskritische Perspektiven auf Wissen und Sein

Dieses Kapitel beinhaltet grundlegenden Perspektiven, die ich einnehme und durch die ich zu sehen gelernt habe. Sie sind der Boden, auf dem ich stehe; der Untergrund, der mir Halt und Haltung schenkt. Es geht um das Wissen, auf das ich mich stütze und um die dahinterstehenden Wissenssysteme. Es geht darum, was ich unter Wissen und Wissenschaft verstehe. Darum, warum aus dieser M.A.-Arbeit eine wissenschaftskritische Arbeit wurde. Darum, wie aus ihr eine epistemologisch-ontologische Arbeit wurde. Bevor ich mich hineinbegebe, stellt sich die Frage: Warum geht es um Wissen und Sein? Was sind Epistemologien und Ontologien?

Epistemologie ist die „Lehre des Wissens“¹³. Also quasi die Wissenschaft über Wissenschaft. Epistemologische Fragen sind: Was können wir wissen? Wie erlangen wir bestimmtes Wissen? Wie wird Wissen hergestellt? Welche Wissenssysteme prägen das Wissen, das in der sogenannten Wissenschaft geschaffen wird? Auf welchen Wissenssystemen beruhen unterschiedliche Formen von Wissenschaft? Mit diesen Fragen beschäftige ich mich in diesem Kapitel und die ganze Arbeit hindurch. Epistemologien nutze ich oft im Plural, weil es unterschiedliche Wissenssysteme gibt, auf denen Wissen aufbaut. Warum epistemologische Fragen (für mich) wichtig sind, bringt folgendes Zitat auf den Punkt:

Epistemologie [...] untersucht, nach welchen Maßstäben wir Wissen beurteilen oder *warum* wir glauben, was wir für wahr halten. Epistemologie ist keineswegs eine unpolitische Untersuchung der Wahrheit, sondern weist auf die Art und Weise hin, wie Machtverhältnisse bestimmen, wem geglaubt wird und warum. (vgl. Collins 2000:252, kursiv in Original, Übersetzung K.K.)

Ich will verstehen, warum Menschen glauben was sie glauben, eben weil ich wissen möchte, wie Machtverhältnisse diesen Glauben (dieses Wissen) prägen. Ich möchte dem Wissen Raum geben, das Macht- und Herrschaftsverhältnisse sichtbar und besprechbar macht. Ich möchte ‚Erkenntnissen‘ und Analysen Raum geben, die zeigen wem durch (historische) Verhältnisse (wissenschaftlicher) Raum verwehrt wird; wessen Fragen und Antworten (nicht) als wahr dargestellt werden – und warum. „Die Ebene der Epistemologie ist wichtig, weil sie bestimmt, welche Fragen einer Untersuchung wert sind, welche Interpretationsrahmen für die Analyse der Ergebnisse verwendet werden und wofür die gewonnenen Erkenntnisse genutzt werden.“ (ebd. 252) Ich will verstehen, warum mir welche Fragen wichtig sind, welche Interpretationsrahmen ich verwende, wofür ich ‚gewonnene Erkenntnisse‘ nutze und wie Machtverhältnisse meine Epistemologien und Ontologien prägen.

Ontologie ist die „Lehre des Seins“¹⁴. Ontologische Fragen sind: Was *ist*? Was existiert? Was und wie ist Realität? Was kann ‚beforscht‘ werden? Ontologische und epistemologische Fragen sind miteinander verbunden: Wenn wir darüber nachdenken, was wir wissen und was wir als Wissen anerkennen, begründet sich das darauf, was wir denken, dass existent, real und wahr ist. Wissen und Sein sind immer verbunden (und sollten es auch sein → 2.1.4.).

¹³ Aus dem Altgriechischen *epistḗmē* (Erkenntnis, Wissen, Wissenschaft) und *-logie* (Lehre). Siehe zum Beispiel hier <https://de.wikipedia.org/wiki/Erkenntnistheorie>, [03.05.2023]

¹⁴ Aus dem Altgriechischen *on-* (Sein) und *-logie* (Lehre). Vgl. <http://www.philolex.de/ontologi.htm>, [03.05.2023]

Wie schreibe ich dieses Kapitel? Was passiert, indem ich es schreibe? Die meisten der hier rezipierten¹⁵ Texte habe ich schon öfter gelesen, mehrmals in Lehrveranstaltungen und anderswo besprochen. Das Wissen aus diesen Texten ist zum unergründlichen Humus¹⁶ meines Selbst geworden; zuerst greifbar und distinkt, dann hat es sich mit der Zeit kompostiert in mir, in mich, in mein Sein (ist das → 3.3.4. Embodiment?). Das Wissen ist Teil des Geflechts an Wissen/ Gefühl/Erfahrung, das meine Haltungen zu Wissenschaft, Wissen und Erfahrung, ausmacht. Die Grundpfeiler, derer ich mir sicher bin, wenn ich mich in der sich ständig verändernden unsicheren Welt zurechtfinde und/oder verliere. Es sind meine „companion texts“ (Ahmed 2017:16) (vgl. → 3.3.2.) – meine Weggefährt_innen; ratgebend, wegweisend, begleitend. Manche dieser Texte kenne ich gefühlt so gut, dass ich kurzerhand meine eigene Zusammenfassung davon mit Quelle in Klammern (Autor_in, Jahr) hinschreiben könnte. Würde ich mir das ‚erlauben‘?

Darf ich das? ¹⁷

Zack – da sind sie wieder: Die Vorstellungen von ‚guter wissenschaftlicher Praxis‘, die mir sagen möglichst alles ganz genau zu zitieren und zu beschreiben und auseinanderzuklamüsern. Manchmal sind sie nicht so gut unterscheidbar von meinem Bedürfnis, alles möglichst nachvollziehbar zu (be)schreiben, damit mein Text für ‚mehr/verschiedene‘ Personen (vgl. hooks Zitat → 1.5.1.) verständlich wird; nachvollziehbar, auch wenn Leute noch nicht von Epistemologie, Standpunkt-theorie, Wissenschaftskritik oder Post-/Dekolonialität gehört haben. An diesen Tisch der Erwartungen setzen sich auch noch: Mein Perfektionismus, alles möglichst vielschichtig und viel-perspektivisch anzuschauen. Mein ‚Wissensdurst‘, alles möglichst umfangreich zu verstehen und zu fühlen. Das Wissen, dass ich in eigenen Worten nie wiedergeben kann, was diese Texte vermitteln. Die Arroganz, zu glauben, dass ich überhaupt für andere zusammenfassend sprechen könnte. Die Naivität zu denken, dass dieser Text überhaupt von ‚vielen‘ gelesen wird.

Ich bin gespannt, wer ich am Ende des Kapitels bin und wo meine Wege mich hinführen. Oder besser: wo die Texte mich hinbegleiten und hinleiten.

¹⁵ Rezipieren heißt: 1. die Gedanken Anderer aufnehmen, übernehmen. 2. einen Text, ein Kunstwerk o. Ä. als Leser_in, Hörer_in oder Betrachter_in sinnlich erfassen. Frei definiert nach dem Duden, vgl.

<https://www.duden.de/rechtschreibung/rezipieren>, [18.4.2023].

¹⁶ Hier meine ich nicht das Nahrungsmittel ‚Humus‘, sondern die nährstoffreiche, kompostiert bzw. humifizierte Erde, wie sie auch Teil eines Komposts ist. Es geht also um die Metapher einer reichhaltigen Erde, bei der eins nicht mehr erkennen kann, aus welchen Bestandteilen sie sich einmal zusammengesetzt hat.

¹⁷ Und warum will ich das dann doch nicht? (Seite 46 → 2.2.1.)

ÜBERBLICK: KAPITEL 2

In Kapitel 2.1. beschreibe ich Wissenschaft als etwas, das ‚gemacht‘ wird, als ein Handeln (in Beziehungen). Als ein Handeln innerhalb von Macht- und Herrschaftsverhältnissen. Ich analysiere zuerst die Wissenssysteme und Grundlagen von sogenanntem westlichen Wissen und Wissenschaft (Dualistische Wissenschaft 2.1.1.). Dann erkläre ich, warum meine Perspektiven auf Wissen(schaft) andere sind und was (m)eine Antwort auf dualistische Wissenschaft ist: Standpunkt-Epistemologie (Wissen verorten 2.1.2.). Ich bespreche eine wichtige Grundlage für meine Wissensproduktion: Intersektionalität (Paradigma 2.1.3.). Daraus schlussfolgere ich, dass Epistemologie und Ontologie in wissenschaftlichen Arbeiten nicht voneinander getrennt werden sollten (Wissen und Sein 2.1.4.).

Kapitel 2.2. beschreibt, wie dualistische Wissenschaft und (universitäre) Bildung Hand in Hand gehen. Hier beschreibe ich zuerst wie Wissenschaft, Universität und Bildung ein *weißer* Raum sind (Koloniale Kontinuitäten 2.2.1.). Dann schaue ich mir das Verhältnis zwischen Bildung, Macht und Herrschaft genauer an (Widersprüchliche Verhältnisse 2.2.2.) – und wie durch Lernen und Verlernen mit ihnen umgegangen werden kann (Verhältnisse zum Tanzen bringen 2.2.3.). Dann folgen drei Unterkapitel, wo Du vertiefend etwas zu den vorherigen Kapiteln lernen kannst: Zu konkreten rassistischen Ausschlusspraktiken im Bildungssystem und wie diese Lehre und Lernen verhindern (*Vertiefung 1*). Dazu, wie die Systeme Rassismus bzw. Weißer Vorherrschaft mit Patriarchat und Kapitalismus verbunden sind (*Vertiefung 2*). Und dazu, welche Formen von Widerstand es in Wien/Österreich gegen rassistische Ausschlusspraktiken an der Universität gab und gibt (*Vertiefung 3*).

Kapitel 2.3. öffnet damit, wie (dualistische) Bildung und Wissenschaft sogenannte ‚Theorie‘ instrumentalisieren, indem Theorie als etwas gesehen wird, das nur von/für ein paar wenige/n Leute gemacht/gedacht ist. Wenn Theorie (wie bell hooks vorschlägt) als lebensverbessernd und alltagstauglich verstanden wird, dann ist Theorie immer eine Praxis (Emanzipatorische Theorie 2.3.1.). Dann geht es darum, warum bell hooks/ich/Menschen sich mit Theorie(Praxen) beschäftigen („I came to theory because I was hurting“ 2.3.2.). Es folgt aus den Überlegungen der vorherigen Kapitel, dass ich Theorie und Praxis/Praxen zusammendenke: als TheoriePraxen (Aus Theorie und Praxis werden 2.3.3.). Dann gehe ich darauf ein, wie Autoethnographie Theorie und Praxis/Praxen zusammenbringt und mich, mein Wissen und mein Sein verändert (Wissen und Sein 2.3.4.).

Kapitel 2.4. bringt auf den Punkt, wie meine theoriepraktische Umsetzung aussieht. Zuerst beschreibe ich, was ich unter ‚wissenschaftskritisch‘ verstehe (Wissenschaftskritik 2.4.1.). Dann geht es darum, was feministisch, antirassistisch und queer in dieser M.A.-Arbeit bedeuten (Mein theoretischpraktischer Unterbau 2.4.2.). Es folgt eine weitere Grundlage, auf der mein Wissen und Sein aufbauen: Poststrukturalismus (Fußnote 2.4.3.). Dann verorte ich meine verkörperten Standpunkte (Standpunktbeschreibung 2.4.4.). Das letzte Unterkapitel ist ein ‚Scharnier‘ zwischen Kapitel zwei und drei: Hier spreche ich über Zitieren als wissenschaftskritische, feministische TheoriePraxis (Weggabelungen 2.4.5.).

2.1. Wissen_schaft als situiertes Wissen

Ein kleines Mädchen und seine Mutter kamen an einer Statue vorbei, die einen europäischen Mann darstellte, der mit bloßen Händen einen wilden Löwen bezwungen hatte. Das kleine Mädchen blieb stehen, schaute verwirrt und fragte: „Mama, mit dieser Statue stimmt etwas nicht. Jeder weiß doch, dass ein Mann einen Löwen nicht überwältigen kann.“ „Aber Liebling“, antwortete ihre Mutter, „du darfst nicht vergessen, dass der Mann die Statue gemacht hat.“ — Nach einer Erzählung von Katie G. Cannon.
(vgl. Collins 2000:251, Übersetzung K.K.)

Wissenschaft wird von Menschen GE_MACHT. [...] Akademisierte Wissenschaft zu BETREIBEN, ist ein sozialer Prozess.
(Kessé 2015:20)

Epistemologie fragt: Wie wird Wissen hergestellt? Unter dieser Frage liegt: Wissen wird hergestellt. Wissen wird (in Beziehungen) geschaffen. Darauf soll der Unterstrich von „Wissen_schaft“ im Titel hinweisen. Abgeschaut habe ich ihn mir bei Emily Ngubia Kessé (vgl. 2015). Das Zitat von Collins (vgl. 2000) verweist auf eine zentrale Dimension von geschaffenem Wissen: Wissen ist dazu da, um bestimmte Bilder und Vorstellungen aufrecht zu halten. Wissen wird in Beziehungen geschaffen, die von Macht und Herrschaft geprägt sind. Wissen wird ge_macht, um Macht- und Herrschaft aufrecht zu halten. Wissenschaft ist nicht einfach ‚da‘, im leeren Raum, sondern wird von (herrschenden) Systemen strukturiert. In Laufe der M.A.-Arbeit schaue ich mir an, welche Herrschaftssysteme das sind.

Ich bin mir manchmal schmerzlich bewusst, wie ich und andere Wissenschaft ‚machen‘. Bei Entscheidungen wie: Wie beginne ich dieses Kapitel? Wen zitiere ich? Welche Texte und Personen stelle ich als zentral dar, und warum? Welche Personen werden im Laufe der Kapitel sichtbar als direktes Zitat, als Paraphrase oder Randnotiz? Was lese ich zuerst? Wie baue ich Gedanken auf? Wie bestimmt die Reihenfolge, in der ich lese, wie ich Wissen darstelle? Was bedeutet die/meine Erzählung; die scheinbar logische Aneinanderreihung einer sinnvollen Narration? Welches Wissen ‚setze‘ ich einfach (voraus)? Welche Aussagen und Analysen setze ich als ‚wahr‘, ohne sie beweisen zu müssen?

Überblick: Kapitel 2.1.

Ich nähere mich der „Lehre des Wissens“ (und des Seins) mit der Frage: Was ist Wissen? Zur Beantwortung gehe ich folgenden Weg: Was sind Wissenschaft und Wissenschaftlichkeit? Woher kommt (sogenannte westliche) Wissenschaft und worauf begründet sie? (2.1.1. Dualistische Wissenschaft) Dann beschreibe ich (m)eine Alternative zur dualistischen Wissenschaft: Feministische Standpunkt-Epistemologie, situiertes Wissen (2.1.2. Wissen verorten) und Intersektionalität (2.1.3. Paradigma). Das Kapitel endet damit, wie ich aus den standpunkt-epistemologischen und intersektionalen Grundlagen der vorherigen Kapitel schließe, dass sich Epistemologie und Ontologie zusammenfügen/bleiben müssen (2.1.4. Wissen und Sein).

2.1.1. Dualistische Wissenschaft: Die Grundlagen westlicher Wissenschaft

Die androzentrische Ideologie der zeitgenössischen Wissenschaft stellt eine Reihe von Dualismen als notwendig und/oder als Tatsachen dar –
Kultur vs. Natur;
rationaler Verstand vs. vorrationaler Körper und irrationale Emotionen und Werte;
Objektivität vs. Subjektivität;
öffentlich vs. privat
– und verbindet dann in jeder Dichotomie Männer und Männlichkeit mit Ersterem und Frauen und Weiblichkeit mit Letzterem.

Feministische Kritikerinnen haben argumentiert, dass eine solche Dichotomisierung zu einer Ideologie im engen Sinne des Wortes führt:
Im Gegensatz zu bloß wertbeladenen falschen Überzeugungen, die keine soziale Macht haben, strukturieren diese Überzeugungen die Politik und Praxis sozialer Institutionen, einschließlich der Wissenschaft.
(vgl. Sandra Harding 1986:136, Übersetzung, Unterstreichungen und Zeilenumbrüche¹⁸ K.K.)

Die sogenannte westliche¹⁹ Wissenschaft baut auf Dualismen auf, das heißt: Es werden zwei Dinge (ein ‚Duo‘) genommen – etwa Verstand und Körper oder Objektivität und Subjektivität – und daraus Gegensätze gemacht. Das bedeutet, dass sie sich nicht nur stark unterscheiden, sondern sich gegenseitig ausschließen. Ein anderes Wort hierfür ist: Binarität. Systeme, die aus nur zwei (‚bi‘), sich ausschließenden Optionen bestehen.²⁰ Beispiele für Glaubenssätze der dualistischen bzw. binären „Ideologie“ (wie Harding sagt): *Gefühle und Verstand sind getrennt. Objektivität liegt nicht im Auge der Betrachtenden. Gefühle sind subjektiv, Verstand ist objektiv. Verstand weiß mehr als Gefühle.* Zwischen den sich-gegenseitig-ausschließenden Gegensatzpaaren wird eine Hierarchie hergestellt: Eine Seite ist ‚besser‘ als die andere. Verstand steht ‚über‘ Körper, Objektivität ‚über‘ Subjektivität, Männer ‚über‘ Frauen, usw.

¹⁸ Warum habe ich hier Zeilenumbrüche eingefügt? (Einleitung → 3.1.)

¹⁹ Ich benutze ‚westlich‘, weil meine Quellen (Harding, Kurt, Haraway) in ihren Analysen den Begriff verwenden. Ich möchte darauf hinweisen, dass ‚westlich‘ den kolonialen Dualismus *West/Rest* (der sogenannte ‚Westen‘ vs. der sogenannte ‚Rest der Welt‘) beinhaltet. Für kritische Überlegungen dazu, siehe Edward Said (2003[1978]) und Stuart Hall (2016/[1992]). Alternative Begriffe wären ‚Globaler Norden‘ und ‚Globaler Süden‘: Bei der Unterscheidung geht es nicht (nur) um eine geographische Einteilung, sondern um die „unterschiedlichen Erfahrungen, die Menschen mit Kolonialismus und dessen Folgen machen. Dabei können Menschen im globalen Norden leben, aber zur Gruppe des globalen Südens gehören und umgekehrt.“ (Kelly 2019:7) Genauso ist westlich auch nicht auf räumliche oder geographische Definitionen zurückzuführen. Mohanty sagt im Kontext zu Feminismen dazu: „Meine Verwendung der Kategorien ‚westliche Feministin‘ und ‚Dritte-Welt-Feministin‘ zeigt, dass es sich dabei nicht um verkörperte, geografisch oder räumlich festgelegte Kategorien handelt. Vielmehr beziehen sie sich auf politische und analytische Orte und Methodologien, die verwendet werden – so wie eine Person aus der ‚geografischen Dritten Welt‘ eine westlich orientierte Feministin sein kann, kann eine europäische Feministin feministische Analyseperspektiven der ‚Dritten Welt‘ anwenden.“ (vgl. Mohanty 2003:502, Übersetzung K.K.) Ich habe mich dazu entschieden, ‚westlich‘ beizubehalten, weil ich nicht wusste, wie ich die historischen Dimensionen fasse: Ist zum Beispiel Platon, der im antiken Griechenland lebte, ‚europäisch‘ bzw. aus dem ‚globalen Norden‘? (Ich bin mir unsicher. Wie siehst Du das?)

²⁰ Die Begriffe ‚Dualismus‘ und ‚Binarität‘ verwende ich in dieser M.A.-Arbeit gleichbedeutend.

Sandra Harding beschreibt Wissenschaft als androzentrisch (ebd. 136). Das bedeutet: Die ‚konventionellen‘, dualistischen Formen von Wissenschaft stellen Männer ins Zentrum; ihre Sicht auf Wissenschaft(-lichkeit) geht von Männern als Norm, Maß und ‚Bestem‘ aus. Deswegen stehen Männer und als männlich definierte Eigenschaften auf der ‚besseren‘ Seite des Dualismus (Kultur, Rationalität, Verstand, Objektivität, Öffentlichkeit, und so weiter). Das, was einzelne Männer sagen und mit denen von ihnen erfundenen Methoden ‚beweisen‘, gilt als sogenannte Wissenschaft. Das Wissen von nicht-Männern wird in dieser Logik als subjektiv und ergo ‚unwissenschaftlich‘ gesehen. So stabilisiert androzentrische, dualistische Wissenschaft das Patriarchat – und macht patriarchale Mechanismen unsichtbar. Damit nicht mehr so leicht durchschaubar ist, dass Wissen aus einer bestimmten männlichen Perspektive nicht ‚neutral‘ und ‚objektiv‘ ist. Das ist, was Ideologie „im engen Sinne des Wortes“ (ebd.) heißt: Denn diese ‚unsichtbaren‘, dualistischen Überzeugungen von Wissenschaftlichkeit und Objektivität sind bis heute Bestandteil von universitären Lehrveranstaltungen zu sogenannter ‚guter wissenschaftlicher Praxis‘.

Ich füge hinzu: Wissenschaftlichkeit wird historisch nicht nur Männern zugeschrieben, sondern weißen Männern. Denn Wissenschaft ist nicht nur patriarchal bzw. androzentrisch strukturiert, sondern auch: kolonial und eurozentrisch. Wie? Şeyda Kurt hilft mir diese Frage zu beantworten.

Woher kommt die dualistische Ideologie? Hier zitiere ich ein Kapitel aus Şeyda Kurts Buch „Radikale Zärtlichkeit“ (2021). Im Kapitel „Wie westliche Philosophen Beziehungen formten“ erklärt Kurt, wie westliche Philosophen den Dualismus erfanden. Hier spielen Platon und Descartes tragende Rollen. Die kenne ich vom gymnasialen Philosophieunterricht. Platon, Descartes, Aristoteles und andere legen die Grundsteine sogenannter westlicher Philosophie (und für das Zeitalter der sogenannten Aufklärung). Kurt beschreibt Platons Philosophie:

Die Idee des Guten ist laut Platon die Ursache aller **Erkenntnis** und der Ursprung jeder **Wahrheit**. Diese Wahrheit und die Welt der Ideen kann ich **nicht** durch meine Sinneswahrnehmung erschließen. Sondern lediglich durch geistige Arbeit. Die Seele wäre imstande, die **Wirklichkeit** zu erfassen, wenn da nicht dieser Körper wäre, der den Schatten anheimfällt. Offenbar sind Seele und Körper zwei Entitäten, die voneinander abzugrenzen sind, wenn nicht sogar **gegensätzlich** gedacht werden müssen. Das ist übrigens ein Gedanke, der sich auch in prägenden Strömungen des Christentums wiederfinden lässt: das Diesseits gegen das Jenseits und der Körper, der den sündhaften, leiblichen Verführungen des Diesseits zum Opfer fällt. (Kurt 2021:57-58, Hervorhebungen K.K.)

Die Trennung zwischen Seele bzw. Geist und Körper findet sich in den meisten westlichen philosophischen, theologischen und somit gesellschaftlichen Grundstrukturen wieder. Nach Platon (ca. 400 vor Christus), trägt Descartes die Fackel der Körper/Geist-Trennung weiter.

Der französische Philosoph René Descartes hat diesen Dualismus im siebzehnten Jahrhundert um- und fortgeschrieben. Auch ihm ging es um ein Wissen, das absolut und universell ist. Auch er zweifelte wie Platon radikal an der Fähigkeit des Menschen, Wahres und Unwahres in der Außenwelt voneinander unterscheiden zu können. [...] Descartes' Zweifel führt dazu, dass er den Sinnen *und* dem Verstand misstraut. Das lässt ihn jedoch den bekannten Dualismus nicht aufheben, mit dem er die Welt beschreibt. (Kurt 2021:58, kursive Hervorhebung im Original)

Kurt beschreibt wie aus dem Dualismus Geist/Körper ein anderer wird: „Aus Vernunft vs. Sinneswahrnehmung wird bei Descartes nun Sein vs. Erscheinung“ (ebd. 58) Descartes fragt sich, was *wirklich ist* (Ontologie → 2.). Hier kommt er zum Schluss: Ich denke, also bin ich. Das denkende Subjekt ist für Descartes das einzig Wirkliche. Das cartesianische Subjektdenken rückt das Individuum und seine Fähigkeiten in den Fokus – ein revolutionärer Gedanke, weil so übergeordnete Prinzipien (wie bei Platon) oder Göttlichkeit/Gott nicht mehr die Bezugsmitte der Wirklichkeit sind (vgl. ebd. 59). „Der Mensch soll aus eigener Kraft das Wahre und Gute und die Welt erkennen. *Was kann ich wissen?* Das ist nach dem Philosophen Immanuel Kant eine der Grundfragen der Philosophie. Die Frage nach der Erkenntnis.“ (ebd. 59) Die epistemologisch-ontologischen ‚Beobachtungen‘ Descartes bereiten die Philosophien der sogenannten Aufklärung vor:

Wenn es keine übergeordnete Instanz des Wahren mehr gibt, dann sind alle Menschen imstande, sie zu erkunden. Der Mensch ist souverän, und er kann sich den Dogmen der Religion entziehen. Die Philosophien der Aufklärung setzen somit in Westeuropa den Grundstein für Bestrebungen nach Gleichheit und Emanzipation. Und Descartes legt somit den Grundstein für die Moderne [...].
(Kurt 2021:59)

Aufklärung und Moderne stehen jedoch nicht nur für ‚Emanzipation‘ und ‚Gleichstellung‘:

Insgesamt wurde die Körperlichkeit (und mit ihr gemeinsam die Emotionalität) in den Philosophien der Aufklärung in der Tradition antiker Philosophen wie Platon und Aristoteles abgewertet. In dieser erdachten Hierarchie wurde die Vernunft, die Ratio, aufgewertet.

Und an dieser Stelle bekommt der vermeintlich aufklärerische Gedanke der Gleichheit mitunter einen brutalen Riss. Viele Philosophen der Aufklärung wie Thomas Hobbes und auch Immanuel Kant (wobei letzterer seine Aussagen später revidierte) verbreiteten im Sinne dieser Hierarchien krude, rassistische Theorie über die Völker und Kulturen Afrikas, legitimierten Kolonialismus und Versklavung, brandmarkten nichtweiße Menschen und ihre Körper als unzivilisiert. Als unvernünftig.

Denn der Gedanke der Gleichheit sollte mitunter doch nicht für alle gelten, das hätte mitunter einen zu großen wirtschaftlichen Schaden für die Kolonialherren bedeutet. Die Philosophin und Kulturwissenschaftlerin Iris Därmann²¹ spricht daher von der ‚**halbierten Aufklärung**‘, die weder versklavte Menschen in den Kolonien noch nichtmännliche Personen umfasste. (Kurt 2021:60-61, Hervorhebung K.K.)

Die ‚Vernunft‘, Denkfähigkeit und damit Handlungsmacht würden in der sogenannten Aufklärung nicht ‚allen‘ zugeschrieben. Aufklärung und Moderne stehen auch für Herrschaft durch Kolonialismus²², Patriarchat und Kapitalismus: Denn Handlungsmacht für alle Personen hätte „zu großen wirtschaftlichen [*Kapitalismus*] Schaden für die Kolonial- [*Kolonialismus*]“

²¹ <https://www.deutschlandfunkkultur.de/rechtfertigung-von-sklaverei-und-gewalt-die-dunkle-seite-100.html>, [10.05.2023]

²² Walter D. Mignolo nennt Kolonialismus die ‚Schattenseite/Unterseite der Moderne‘ (vgl. Mignolo 2011). Die Geschichte bzw. der Mythos der sogenannten ‚westliche Moderne‘ ist immer an die „Kolonialität der Macht“ (vgl. Quijano 2000/2007 und Mignolo 2012:50ff.) gebunden. (mehr → 2.2. und 2.2.5.)

-herren [*Patriarchat*] bedeutet." (ebd. 61, Bindestrich und Klammern K.K.).²³ Die dualistische Wissenschaft und ihre Abwertung von Körperlichkeit und Emotionalität (vs. Geist/Vernunft) sind ein (post-)koloniales Macht- und Herrschaftsinstrument, das bis heute wirkt:

As a scholar, for instance, I am commonly told that my work on everyday racism is very interesting, but not really scientific, a remark that illustrates the colonial order in which Black scholars reside: „You have a very *subjective* perspective;“ „very *personal*;“ „very *emotional*;“ „very *specific*;“ „Are these *objective facts*?“. Such comments function like a mask, that silences our voices as soon as we speak. They allow the *white* subject to place our discourses back at the margins, as deviating knowledge, while their discourses remain at the centre, as the norm. When they speak it is scientific, when we speak it is unscientific;

universal / specific;

objective / subjective;

neutral / personal;

rational / emotional;

impartial / partial;

they have facts, we have opinions;

they have knowledge, we have experiences.

These are not simple semantic categorizations; they possess a dimension of power that maintains hierarchical positions and upholds *white* supremacy. (Kilomba 2010:28)²⁴

Um es hier auf den Punkt zu bringen: **Die Grundlagen der dualistischen Wissenschaft sind patriarchal und androzentrisch sowie kolonial und eurozentrisch.** Die meisten hierarchischen Strukturen, Macht- und Herrschaftsverhältnisse spiegeln sich in dualistischem Denken wider. Etwa in den Dualismen cishetero vs. queer, ‚gebildet‘ vs. ‚ungebildet‘, ableisiert vs. behindert. So entstehen/reproduzieren sich nicht nur sexistische und rassistische Zuschreibungen, sondern auch klassistische, ableistische, queerfeindliche und weitere. Das heißt: Wissen und Wissenschaftlichkeit werden *weißen*, reichen, akademisch gebildeten, nicht-behinderten, heterosexuellen cis Männern zugeschrieben. Dualismen entstehen durch Macht- und Herrschaftsverhältnisse und halten sie gleichzeitig aufrecht. Wenn ich von den Dualismen schreibe, dann reproduziere auch ich dualistisches Denken und ihre Machtverhältnisse – ein Spannungsverhältnis, das auch Kurt beschäftigt:

In einem meiner Lieblingsrestaurants verkündete mal ein Freund über eine Schüssel Phở gebeugt: Wenn wir alle wissenschaftlichen Fußnoten in Texten und Büchern, die sich mit unserer Welt beschäftigen, zurückverfolgen würden, würde wir am Ende wahrscheinlich bei den Gedanken von Platon landen. Er wirkte dabei fasziniert und abgestoßen zugleich. Also nicht von der Phở. Sondern von dem Gedanken. Vermutlich wird ihm dieser Gedanke auch beim Lesen dieses Buches kommen: Würden wir alle Ideen zurückverfolgen, würden wir zumindest bei den meisten bei Platon landen. Denn ich möchte ein offenes Geheimnis verraten: **Es gibt einen Widerspruch, mit dem ich leben muss.** Ich kann mich noch so sehr über Platon, Descartes oder die anderen Philosophen der Aufklärung beschweren – letztlich werde ich oftmals mit Wissen und modernen Denkwerkzeugen arbeiten, deren Spuren zu ihnen führen. Auch ich werde mit binären Kategorien arbeiten, über Männer und Frauen sprechen, Herrschende und

²³ Wie diese drei Systeme genauer zusammenhängen, kannst du in → 2.2.5. lesen.

²⁴ Übersetzung ins Deutsche auf Seite 189 im Anhang → 6.3.

(Warum ich hier nicht im Fließtext übersetze, kannst Du nachlesen auf Seite 47 in → 2.2.1.)

Beherrschte, monogame und nichtmonogame Beziehungen. Denn diese Kategorien gehören zu meiner sozialen Realität. Und ich will diese soziale Realität zunächst verstehen und sie historisch entlarven, um zu wissen, wie es besser geht. [...] Und es gibt in jedem bestehenden Denksystem, so starr es zunächst wirken mag, unmittelbare Freiräume, die wir ausfüllen können, wenn wir die Strukturen, die diese Freiräume zu verhindern versuchen, erkennen und kritisieren. (Kurt 2021:63-64, Hervorhebung K.K.)

Die Aufklärung (und ihre Wissenssysteme) zu kritisieren – und gleichzeitig innerhalb ihrer Strukturen zu schreiben, denken, leben, lernen, handeln: ein unlösbarer Widerspruch. Unlösbar bedeutet nicht, dass wir nichts machen können. Durch die Beschreibung des Widerspruchs wird es möglich, nach Strategien und Alternativen des Denkens, Fühlens, Lebens, Lernens, Wissens und Seins zu suchen. Feministische Wissenschaft fragt: „Gibt es eine alternative Form von Wissenssuche, die nicht durch die Dualismen strukturiert ist?“ (Harding 1986:136, Übersetzung K.K.) M/eine Antwort darauf: Standpunkt-Epistemologie und situiertes Wissen.

Im Mai 2022 besuche ich eine Lesung von Şeyda Kurt im Rahmen eines kleinen Festivals. Die Autorin sitzt auf einer Bühne in einer Waldlichtung, umringt von zusammengewürfelten Sitzmöglichkeiten. Die Zuhörer_innen purzeln in die kleine Lichtung und verschachteln sich. In der Nachmittagssonne liest Kurt Passagen aus „Radikale Zärtlichkeit“ (2021) und bespricht sie mit der Moderator_in nach. Ich mache mir unter anderem folgende Notizen zu Utopie (→ 3.3.4.):

*utopie =
missstände anerkennen benennen
UND GLEICHZEITIG
utopische visionen entwickeln; sich versuchen vorzustellen, was ich mir noch nicht vorstellen kann
(Handschriftliche Notizen, 26. Mai 2022)*

2.1.2. Feministische Standpunkt-Epistemologie und situiertes Wissen

Standpunkt-Forschung [...] stellt die Angemessenheit der herkömmlichen Ideale der Aufklärung für die Wissenschaft in Frage: wertneutrale Objektivität, instrumentelle Rationalität und eine eng gedachte ‚gute Methode‘. (vgl. Harding 2010:1, Übersetzung K.K.)

Was ist Feministische Standpunkt-Epistemologie (oder: Feministische Standpunkt-Theorie)? Ich fasse Standpunkt-Epistemologie so zusammen: Es gibt keine ‚neutrale‘ oder ‚objektive‘ Position, aus der geforscht werden kann. Auch wenn wir versuchen zu vertuschen, wessen Standpunkt(e) hinter Forschung stecken (durch ‚Methoden‘; durch sogenannte ‚gute wissenschaftliche Praxis‘; durch die Verwendung von komplizierter Sprache und Nominal-Formen; durch das Verbot der Ich-Perspektive): Forschende sprechen, leben und forschen alle aus den eigenen Standpunkten heraus; mit ihren Körpern und ihren Erfahrungen. Jede Forschung ist nach den Maßstäben der aufklärerischen, dualistischen ‚Objektivität‘ eigentlich nicht objektiv – weil es nicht geht, dass sich unser Geist und unser Körper komplett voneinander trennen. Wir sind alle Teil der Welt. Die sogenannte ‚Objektivität‘, die als eine wichtige Grundlage westlicher Wissenschaft gesehen wird, gibt es nicht. Das sind im Grunde unrealistische Ziele von (dualistischer) Wissenschaft.

Sandra Harding, eine (Mit-)Begründerin der feministischen Standpunkt-Epistemologie, meint: „Zu sagen, dass alle Erkenntnisse sozial verortet sind [...], stellt einige der grundlegendsten Annahmen der wissenschaftlichen Weltansicht und des westlichen Denkens in Frage [...]“ (vgl. Harding 1993:56, Übersetzung K.K.) In der Tat: Was passiert mit den Dualismen, wenn sogenannte wissenschaftliche Standpunkte nicht ‚objektiv‘ sind, weil alle unsere Wissens-Produktionen aus ‚subjektiven‘ Standpunkten heraus passieren? Dann löst sich die Binarität objektiv/subjektiv in ihrer Sinnhaftigkeit auf. Durch feministische Standpunkt-Epistemologien werden wissenschaftliche Normen grundlegend neu definiert. ‚Wissenschaftliche Objektivität‘ bedeutet in dieser feministischen Lesart: Sich bewusst sein, dass es unmöglich ist, objektiv zu sein. Deswegen gar nicht erst so tun als ob. Verantwortung für das Wissen übernehmen, das wir (Forschende) produzieren. Möglichst genau beschreiben, wie unsere Standpunkte (und damit eingehende Sichteinschränkungen, Verbindungen, Wünsche, Ziele, et cetera) unser Wissen und unsere (Re-)Produktion von Wissen beeinflussen.

Ich habe meine Gedanken ohne viele Quellenangaben als Einleitung hingeschrieben. Wenn nicht anders markiert (eine Quellenangabe von Harding in Klammern) sind das Nachfolgende: meine Worte und Gedanken – so weit Gedanken überhaupt rein ‚aus mir‘ kommen können. Sind es nichtsdestotrotz (wenn auch nicht ‚wortwörtlich‘) nicht auch die Gedanken von Harding, Haraway und Collins, deren Texte ich in diesem Unterkapitel rezipiere? Sind es nicht auch immer die Gedanken meiner Lehrenden, Kommiliton_innen und weiteren Quellen und Personen, mit denen ich standpunkt-epistemologische Perspektiven besprochen und gelernt habe? Ist es überhaupt möglich noch so genau zu unterscheiden, woher und wodurch sich meine Gedanken bilden? Was von dem, wie ich denkhandle kommt aus ‚mir‘ – und was von ‚Anderen‘ (→ 3.3.3.)?

In ‚klassischer‘ Forschung sind die Forschenden unsichtbar, kontextlos, ahistorisch und ohne Körper. Das erkennen wir zum Beispiel an Formulierungen wie: „Die Forschung sagt...“ (vgl. Harding 1993:63, Übersetzung K.K.). Klassische (dualistische) Forschung geht so: Es wird klar zwischen Forschenden (‚Forschungssubjekten‘) und den von ihnen untersuchten ‚Forschungsobjekten‘ getrennt. Die Forschenden, die Wissen ‚entdecken‘ sind immer individuelle, einzelne Personen oder Personengruppen; scheinbar unbeeinflusst von ihrem kulturellen Kontext oder ihrer Zugehörigkeit zu bestimmten gesellschaftlichen Gruppen. Außerdem sind die Forschenden einheitlich und homogen, weil nur so ‚kohärentes Wissen‘ entsteht (vgl. ebd. 63). Ich fasse zusammen: Dualistische Forschung stellt Forschende so dar, als wären sie von ihrer Umwelt getrennte Einheiten, die sich nie widersprechen, keine (inneren) Ambivalenzen haben und auch keinen Körper, der ihr Sein und Forschen in dieser Welt prägt. Forschende sind neutrale Wesen, unberührt von Raum und Zeit, die aus ihrer überblickenden Position ‚neutrale Wahrheiten‘ über ‚Forschungsobjekte‘ herausfinden können. In der Standpunkt-Epistemologie, so Harding, verändern sich diese Aspekte:

- Erstens, sind Forschende sichtbar und haben einen Körper (*embodied* → 3.3.4.). Das Leben der Forschenden, aus dem ihre Gedanken entsprungen sind, ist präsent und sichtbar in ihren Gedankenresultaten. Somit sind Forschende und das von ihnen produzierte Wissen nicht ahistorisch und kontextlos. (vgl. ebd. 63)

- Zweitens sind Forschende und über wen/was sie forschen nicht fundamental unterschiedlich. Sie sind sich ebenbürtig in dem Sinne, dass die „gleichen sozialen Kräfte“ Forschende und worüber sie forschen formen (vgl. ebd. 64).²⁵
- Außerdem stellt Harding klar, dass Gemeinschaften und nicht Einzelpersonen ‚alleine‘ Wissen produzieren, unter anderem weil das Wissen immer von anderen anerkannt werden muss, damit es als Wissen gilt/gelten darf. (vgl. ebd. 64)
- Viertens gibt es nicht *die eine* standpunkttheoretische Perspektive, sondern feministische Standpunkt-Epistemologie wird von vielfältigen, heterogenen, widersprüchlichen oder inkohärenten Standpunkten aus betrieben. (vgl. ebd. 64) Forschende sind nicht einheitlich/homogen/kohärent – genauso wie alle anderen Menschen auch.

Standpunkte von Forschenden sind vielfältig – dieser Ansicht ist auch Donna Haraway. Haraway denkt Standpunkt-Epistemologie weiter: Im Text „Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective“ (Haraway 1988)²⁶ nimmt sie Bezug auf einen zwei Jahre zuvor erschienen Text von Sandra Harding namens „The Science Question in Feminism“ (Harding 1986).

Ich habe Haraways Text (1988) zum ersten Mal 2018 gelesen. Erst Jahre später bin ich draufgekommen, dass Haraway in ihrem Titel auf Harding ‚antwortet‘. Ich habe zum Schreiben dieses Kapitels Harding (1986) nachgelesen. Während der Lektüre komme ich schnell darauf: Harding nimmt wiederum auf einen 1981 erschienen Text von Haraway Bezug.

Die beiden antworten sich. Haraway und Harding reden miteinander – in einem jahrzehntelangen Dialog bringen sie Wissen_schaft hervor.

Haraway schlägt mit ihren *situated knowledges* (situiertes Wissen) etwas Ähnliches vor wie die Feministische Standpunkt-Epistemologie nach Harding. Ich sehe in Haraways Perspektive eine Erweiterung der Standpunkt-Epistemologie. Haraway sagt, dass wir auch *in uns* nicht nur einen Standpunkt haben, sondern vielfache Standpunkte des Wissens – deshalb auch der Plural: *knowledges*. Wissen im Deutschen hat leider keine Pluralform.

Haraways Text dreht sich um die Metapher der Sicht bzw. Sichtweise (*vision*). Haraway verweist hier auf eine Strategie von herkömmlicher Wissenschaft: den **Gott-Trick** (*god trick*, vgl. Haraway 1988:581). Dieser göttliche Trick beschreibt, wie die aufklärerische, dualistische Wissenschaft (→ 2.1.1.) versucht, so zu tun, als würde sie aus der Sicht von Gott handeln: Gott sieht alles, aber kann nicht gesehen werden und ist nirgends („seeing everything from nowhere“, ebd. 581). Eine transzendent²⁷ erscheinende Sichtweise. Eine Sichtweise ohne Lokalisierung und ohne Körper. **Feministische Objektivität** hingegen zeichnet sich dadurch aus, dass sie eine **limitierte Lokalität** hat und **Wissen situiert** (ebd. 581). Das erlaubt Wissen in den Körper zurückzukommen, denn verkörperte Erfahrung liegt allen Sichtweisen zugrunde.

²⁵ Ich füge ich hinzu: Die „sozialen Kräfte“ sind mit Strukturen von Macht/Herrschaft verknüpft und diese wirken auf unterschiedliche Personen bzw. ihre Körper unterschiedlich.

²⁶ Die deutsche Übersetzung ist unter folgendem Titel erschienen: „Situiertes Wissen: Die Wissenschaftsfrage im Feminismus und das Privileg einer partialen Perspektive“ (1995).

²⁷ transzendent = „die Grenzen der Erfahrung und der sinnlich erkennbaren Welt überschreitend; übersinnlich, übernatürlich“ (Duden, <https://www.duden.de/rechtschreibung/transzendent>, [27.03.2023])

Das nennt Haraway „Verkörperung“ (Haraway 1995:82)²⁸. Hier stoßen wir an die (Auflösung der) Dualität von Körper/Geist (Verkörperertes Wissen → 3.3.3.).

Außerdem, sagt Haraway, ermöglicht die Lokalisierung von Wissen es, **Verantwortung für das produzierte Wissen zu übernehmen** (vgl. ebd. 83) – weil man für das produzierte Wissen „zur Rechenschaft gezogen werden kann“ (ebd. 82f.). Im Gegensatz zu „Formen nicht lokalisierbarer und damit verantwortungsloser Erkenntnisansprüche“ (ebd. 83). Wissen und Wissenschaft sind nicht ‚neutral‘ oder ‚unschuldig‘, sondern immer mit Werten und Haltungen verbunden, auch wenn der transzendente Gott Trick versucht das zu verbergen oder zu umgehen. Haraway stimmt feministischen Theoretiker_innen wie Hartsock (1983a), Sandoval (o.J.) oder Anzaldúa (1987) darin zu²⁹, dass die „Sicht von unten besser ist als die von den strahlenden Weltraumplattformen der Mächtigen herab“ (Haraway 1995:83). Nicht, weil die Sicht von unten ‚unproblematisch‘ oder ‚unschuldiger‘ wäre. Sondern weil marginalisierte Positionen laut Haraway weniger anfällig dafür sind, sich durch den Gott Trick unsichtbar und unangreifbar zu machen, da sie diese „Technik des Leugnens“ am eigenen Körper „durch Unterdrückung, Vergessen und Verschwindenlassen kapiert“ haben. (vgl. ebd. 84) Sie sehen besser, weil sie ein kritisches Verständnis davon haben, wie wissenschaftliche Prozesse funktionieren und deswegen verantwortungsvoll mit Wissen(sproduktion) umgehen.

Ich deute Haraways Aussage so: Marginalisierte/diskriminierte gesellschaftliche Positionen sind ‚klarsichtiger‘, weil sie Herrschaftssysteme täglich an sich ‚spüren‘ und so besser verstehen (vgl. Erfahrungswissen → 2.2.2.). Die Behauptung ‚von unten besser zu sehen‘ verlagert und verändert Machtpositionen: Denn das bedeutet, dass privilegierte Positionen, die in der konventionellen Wissenschaft viel Deutungsmacht haben, eigentlich ‚weniger gut/objektiv‘ sehen – ergo weniger Deutungsmacht bekommen sollten. Ich denke auch, dass „Sehen von unten“ bis zu einem gewissen Grad gelernt oder besser: herrschende Positionen und (Selbst-)Perspektiven verlernt (→ 2.2.3.) werden können – etwa durch herrschaftskritische Bildung (→ 2.2.). Standpunkte sind nicht für immer unveränderlich, sondern können sich zum Teil durch ‚neues Wissen‘ bewegen.³⁰ Es ist möglich zu (ver-)lernen und sich ‚neu hinstellen‘, indem wir uns kritisch mit den eigenen Situierungen auseinandersetzen. Samana A. Sarabi schreibt dazu: „Feministische genauso wie feministisch-dekoloniale Standpunkte sind also nicht einfach da, sondern müssen erarbeitet werden und setzen ‚engaged visions‘ (Singer 2008:288) und Reflektionen der eigenen sozialen Positionierung in konkreten gesellschaftlichen Verhältnissen voraus.“ (Sarabi 2022:81)

²⁸ auf Englisch: *embodiment* (vgl. Haraway 1988).

²⁹ Patricia Hill Collins (2000) widerspricht der Aussage, dass Standpunkte je besser sehen, desto ‚marginalisierter‘ sie sind (also von je ‚mehr‘ Diskriminierungsformen gleichzeitig betroffen). Collins meint, diese Interpretation von ‚Objektivität durch akkumulierte Marginalisierung‘ sei zwar verführerisch, gebe aber den Wunsch nach einem simplifizierten, aufklärerischen Denken wieder – ein Denken, das die Standpunkt-Epistemologie kritisiert. Objektivität ist nach Collins nur erreichbar, indem viele Standpunkte nebeneinander stehen. (vgl. Collins 2000:270) Nichtsdestotrotz wird die Privilegierung mancher/marginalisierter Standpunkte auch mit den *Black Feminist Standpoints* nach Collins nicht ganz aufgehoben. Mona Singer sagt über Collins: „Ob schon alle Wissensansprüche einseitig und partiell seien, so sind sie doch nicht gleichwertig.“ (Singer 2008:291)

³⁰ S. merkt bei der Korrekturlektüre an: Wenn wir an die Grenzen der Beweglichkeit von Standpunkten stoßen, ist das ein guter Moment, der Zusammenarbeit ermöglicht (Bündnisse → 3.3.4.).

Ich habe lange hin und her überlegt, was ich mit dem letzten Absatz (meiner ‚Deutung‘) sagen möchte. Und bin draufgekommen, dass sich hier verschiedene DenkHandlungen verschränken. Ich versuche sie aufzusammeln:

- *Die privilegierten Positionen in mir (zum Beispiel als weiße Person) können sich ihrer Privilegien bewusst werden, sich kritisch mit ihnen auseinandersetzen, täglich üben sie zu verlernen (→ 2.2.3.). Und so ‚stelle ich mich anders hin‘ – ich ‚engagiere‘ mich, involviere mich, setze mich mit meinem Wissen und meiner Sicht auseinander – auch, wenn sich an meiner ‚gesellschaftlichen‘ Position im eigentlichen Sinne nichts ändert. Die ‚Bewegung‘ meiner situated knowledges passiert hier, indem ich etwas zu Diskriminierungen lerne, von denen mein Körper nicht ‚betroffen‘ ist. Ich lerne dadurch mir neue Sichtweisen auf Realität/Sein, also auf mich/andere/Welt/Herrschaftsstrukturen.*
- *Diese Art der ‚Perspektivenerweiterung‘ bedeutet auch: Anzuerkennen, dass ich beispielsweise als weiße Person davon ‚profitiere‘, wenn ich etwas über Rassismen lerne; ich profitiere vom Wissen von BIPOC Personen. In dieser M.A.-Arbeit. Wie gehe ich mit meiner Perspektiven-Erweiterung durch Antirassismus ‚verantwortungsvoll‘ (wie Haraway sagt) um? M/eine bisherige Lösung: Ersichtlich machen, von wem ich was lerne und gelernt habe. Mir immer wieder überlegen, wie ich es vermeiden kann gewaltvoll Standpunkte einzunehmen, auszunutzen oder anderen abzusprechen.*
- *Dann gibt es marginalisierte Standpunkte in mir (beispielsweise als queere Person). Auch diese sind veränderbar, neu verstehbar, beweglich durch kritische Auseinandersetzung. Auch hier verlerne ich herrschende Strukturen ‚in mir‘. Ändert das etwas an meiner ‚gesellschaftlichen‘ Position? Was verändert sich durch Widerstand und Zurückweisung von Marginalisierung? Was heißt es hier, wenn ich Wissen neu situiere? Was passiert, wenn ich (meine) Standpunkte durch eine ‚engagierte Sicht‘ erkämpfe?*
- *Was heißt ‚engagierte Sicht‘? („Mit dem feministischen Standpunkt ist eine engagierte Position gemeint, die nicht einfach zu haben ist, sondern erkämpft werden muss. Ein Standpunkt ist nicht als unmittelbarer Ausdruck der Erfahrungen von Frauen zu verstehen, nichts, das wir uns qua Sozialisation gleichsam automatisch erwerben, sondern setzt engaged vision und kritische Reflexion voraus.“ (Singer 2008:288)*
- *Unter all dem liegt: „Die Begriffe ‚soziale Positionierung‘ und ‚Standpunkt‘ meinen nicht – wie diskursiv oft missverständlich hergestellt – essentialisierende Identitäten [...].“ (Sarabi 2022:81)*
Standpunkte sind ‚beweglich‘, weil sie nicht essentialistisch (→ 2.4.3.) sind – weder die privilegierten noch die marginalisierten. Das heißt: Sie sind nicht starr mit unserem ‚Wesen‘ (unserer ‚Essenz‘) verbunden. Vielmehr werden privilegierte/marginalisierte Positionen innerhalb von Machtverhältnissen und Herrschaftssystemen (→ 2.2.5.) ständig erzeugt. Sekündlich wird Wissen (und dadurch Macht/Herrschaft) in/zwischen/um uns erzeugt. In alltäglichen Begegnungen, in Selbstgesprächen, in Zeitungen, Instagram-Posts, Parlamentsdebatten, Arbeitsbeziehungen, und so weiter.
- *Es geht darum, einen vernetzten Blick oder auch ein Gefühl für Strukturen (und unterschiedliche Standpunkte und mein situiertes Wissen darin) zu bekommen. In-Beziehung zu denken/handeln/sein. Sich/alles in Beziehung zu verstehen. Die (inneren/äußeren) Verstrickungen und Verbandelungen zu spüren. Diese ‚Beziehungsweisen‘ herrschaftskritisch zu bewegen im Denken/Handeln/Fühlen.*
- *...³¹*

Zurück zu Haraway. Ich sage vor zwei Seiten, dass sich feministische Objektivität laut Haraway dadurch auszeichnet, dass sie eine limitierte Lokalität hat und Wissen situiert. Haraway schreibt: „Einen spezifischen Ort einzunehmen, ist der einzige Weg zu einer umfangreicheren Vision“ (ebd. 91). Damit ist gemeint: Wenn Wissen einen Ort hat, somit lokal, begrenzt und

³¹ *Ich erahne: Wenn ich morgen oder in einigen Wochen/Monaten/Jahren dazu etwas niederschreibe, dann wird hier wieder etwas anderes stehen, weil sich andere Fragen und Antworten und Komplexitäten ergeben haben. Jedes Gespräch und jeder Text darüber, wird diese Notiz verändern. Jedes weitere in Beziehung treten. Das ist es vielleicht, was es heißt in den Fragen und in den Spannungsfeldern zu Schreiben/Lernen/Forschen/Leben (→ 3.3.4.).*

partiell ist – dann wird verständlich, welche partiellen Perspektiven (vgl. ebd. 82) wir miteinander verknüpfen müssen, um zu einer umfangreicheren Sicht zu gelangen. Feministische Objektivität heißt hier Standpunkte zu verbinden: Eine **verknüpfte, endliche Verkörperung begrenzter und widersprüchlicher Stimmen** (vgl. ebd. 91). Wissensproduktion ist eine gemeinsame Tätigkeit.

Der Text „Black Feminist Epistemology“ (2000) von Patricia Hill Collins denkt weiter, wie **Wissensproduktion als eine gemeinschaftliche Tätigkeit** in Beziehung aussehen kann. Als Startpunkt nehme ich meine handgeschriebenen Seminarnotizen zu Collins:

- Wissensproduktion
als Machtverhältnis
 - (Eurocentric Knowledge) Validation Process
z.B. (alle Nicken wenn privilegierte Positionierungen vortragen und Bullshit reden)
- Black Feminist Epistemologie
- Dialog -> 2 Subjekte (nicht: Subjekt/Objekt), alle partizipieren, geteilte Erfahrung, Community
-> dadurch entstehen Wissenspraktiken (VS. individualistischer Ansatz)
-> African-based oral traditions
- (weg von essentialisierenden Identitätsdebatten -> hin zu)
- personal accountability
=> macht Beziehungsdebatte auf
weg von: wer darf (über wen) schreiben?
hin zu: zu wem stehe ich in Beziehung?
⇒ Debatte wird komplizierter und widersprüchlicher
- Wissensproduktion = Beziehung
- > Validierung nicht nur durch Akademie => COLLINS: andere Parameter
- Ethics of care -> Verwundbarkeit (auch als Wissenschaftler_in)

Notizen von K.K. zu Collins (2000), Rückseite 1 vom ausgedruckten Text, Seminar Theorien I „Dekolonisierung von Wissen: post- und dekoloniale feministische Perspektiven auf Wissensproduktion“, 13.11.2019, Uni Wien. (Abgetippt zwecks Lesbarkeit, siehe Anhang → 6.5. für Original.)

Ich fasse meine Notizen zusammen: Die Anerkennung von ‚wissenschaftlichem Wissen‘, innerhalb der „eurozentrischen Prozesse zur Wissensvalidierung“ (vgl. ebd. 253f.), orientiert sich an Kriterien dualistischer Wissenschaft (→ 2.1.1.). Eurozentrische Wissensvalidierung basiert, laut Collins, auf:

- Distanz und Trennung von Forschungssubjekt/Objekt
- Abwesenheit von Gefühlen
- Abwesenheit von Ethik und Werten
- Kontroversen Streitgesprächen (vgl. ebd. 253-255).

Um innerhalb der eurozentrischen Wissensvalidierungsprozesse zu bestehen, müssen diese ‚wissenschaftlichen Standards‘ umgesetzt werden. Nur so ‚gelingt‘ die Anerkennung durch

„anerkannte“ Wissenschaftler_innen, die selbst alle nach den (dualistischen) Wissenschaftsstandards forschen – und so in Machtpositionen gelangen³² und in diesen bleiben. Collins entwirft **Kriterien** für „gutes“ Wissen innerhalb der *Black Feminist Epistemology*:

- Gelebte Erfahrung (*Lived Experience as Criterion for Meaning*, ebd. 257-260)
- Eine Ethik der Fürsorge (*The Ethics of Caring*, ebd. 262-265)
- Eine Ethik der persönlichen Verantwortlichkeit (*The Ethics of Personal Accountability*, ebd. 265-269)
- Dialogische Beurteilung von Wissensbehauptungen (*The Use of Dialogue in Assessing Knowledge Claims*, ebd. 260-262)

Wissenspraktiken sind laut Collins nichts Vereinzelt, sondern entstehen durch gelebte und geteilte Erfahrung und in Dialog. Die Beziehungsebene ist wichtig in wissenschaftlicher Arbeit. Es geht darum, welche Beziehung Forschende zu ihrer Forschung haben und wie sie diese Beziehung(en) pflegen.³³ Was heißt das für die Definition von Wissen(schaft)? Die „Ethik der Fürsorge“ versteht Wissen als „vernetztes Wissen“ (im Gegensatz zum „separaten Wissen“ der dualistischen Wissenschaft):

The emphasis placed on expressiveness and emotion in African-American communities bears marked resemblance to feminist perspectives on the importance of personality in connected knowing. Belenky et al. (1986) point out that **two contrasting orientations characterize knowing**: one of separation based on impersonal procedures for establishing truth, and the other of connection in which truth emerges through care. While these ways of knowing are not gender specific, disproportionate numbers of women rely on connected knowing. **Separate knowers** try to subtract the personality of an individual from his or her ideas because they see personality as biasing those ideas. In contrast, **connected knowers** see personality as adding to an individual's ideas and feel that the personality of each group member enriches a group's understanding. (Collins 2000:264, Hervorhebungen K.K.)³⁴

Truth emerges through care: Wahrheit entsteht durch Fürsorge. Hier finden Schwarze und feministische Perspektiven zusammen: Wahrheit und Objektivität entstehen, indem sich unterschiedliche(s) Wissen, Perspektiven und Standpunkte miteinander verbinden und aufeinander schauen (wortwörtlich und metaphorisch). Indem wir anerkennen, dass wir immer in Beziehungen forschen/denken/lernen/handeln, um die wir uns kümmern (→ 3.3.4.).

³² Und indem sie mehrheitlich westlich und *weiß* sind. Innerhalb der eurozentrischen Strukturen werden nur „ein paar wenige ‚sichere‘ Außenseiter_innen“ (vgl. Collins 2000:545) zugelassen, die nicht männlich, ‚westlich‘ und/oder *weiß* sind. In Kapitel → 2.2.4. kannst Du mehr über rassistische Zugangsbeschränkungen in Wissenschaft und Lehre lesen. In der Einleitung von Kapitel → 2.2. kannst du nachvollziehen, wie die eurozentrischen Wissensvalidierungsprozesse die kolonialen Mythen der europäischen ‚Fortschrittlichkeit‘/Moderne weitertragen.

³³ Umgelegt auf die Frage, wer über was (oder wen) schreiben, forschen und Wissen (re-)produzieren ‚darf/soll‘, folgert daraus: Es gilt anzuschauen, was die Beziehung der Forschenden zur Forschung (und den in der Forschung vorkommenden Personen) ist und mit wem/was Forschende sonst in Beziehung stehen. Statt zu sagen ‚Personen mit folgenden Standpunkten oder Identitäten dürfen/sollen (nicht) über Folgendes forschen oder können das besonders gut‘. Das verkompliziert zum Beispiel auch die Aussage, dass marginalisierte Perspektiven ‚von unten‘ immer die umfassenderen sind (vgl. Fußnote 29), da auch hier sich die Frage nach den Beziehungen stellt.

³⁴ Übersetzung ins Deutsche auf Seite 189 im Anhang → 6.3.

2.1.3. Paradigma: Intersektionalität

Epistemologie umfasst eine übergreifende Theorie des Wissens (Harding 1987). Sie untersucht, nach welchen Maßstäben wir Wissen beurteilen oder *warum* wir glauben, was wir für wahr halten. [...]

Im Vergleich zu Epistemologien umfassen *Paradigmen* Interpretationsrahmen, wie beispielsweise Intersektionalität, die zur Erklärung sozialer Phänomene verwendet werden. (vgl. Collins 2000:252, Übersetzung K.K., kursive Hervorhebungen i.O.)

Intersektionalität scheint ‚en vogue‘ zu sein in den deutschen Gender Studies. Es ist bemerkenswert, dass diese Debatte nach ungefähr 25 Jahren in der deutschen Frauen- und Geschlechterforschung angekommen ist. Interessant auch, dass dabei unerwähnt bleibt, dass diese Debatte von Schwarzen deutschen und diasporischen Feministinnen in den 1980er und 1990er Jahren angetrieben wurde. (Guitérrez Rodríguez 2011:1)

Der vorliegende Beitrag beruht auf einer Anfrage, für die neu entstandene Plattform Intersektionalität einen Beitrag zu schreiben. Die Initiatorinnen schlugen vor, dass es darin um „Intersektionalität und Schwarze Perspektiven“ gehen könnte. Ich nehme meine Irritation über diesen Themenvorschlag zum Anlass, um mein Plädoyer für einen sorgfältigen Umgang mit den Arbeiten von Kimberlé Crenshaw erneut zu bekräftigen und daran zu erinnern, dass Schwarze Perspektiven Intersectionality inhärent sind. (Chebout 2012:1)

Intersektionalität oder ‚intersektionaler Feminismus‘ sind Schlagworte, die in feministischen Kreisen und in den Gender Studies ‚zum guten Ton gehören‘. Intersektionalität ist ein Paradigma.³⁵ **Paradigma** heißt: Interpretationsrahmen (vgl. Collins 2000). Oder auch: eine grundsätzliche Betrachtungsweise bzw. eine ‚Brille‘³⁶ zur Erklärung und Analyse der Welt um uns herum und in uns drin (mehr zu Paradigmen → 3.1.5 und 3.2.). Intersektionalität ist also zu einer grundsätzlichen Betrachtungsweise geworden; zu einem Rahmen, durch den viele schauen. Zugleich bleibt Intersektionalität oft ein gutaussehendes, interpretationsflexibles *Buzzword*³⁷, das von seinen Entstehungskontexten aus Schwarzen Feminismen abgekoppelt, verwässert und/oder weißgewaschen wird (vgl. Guitérrez Rodríguez 2011 und Chebout 2012). Quasi eine Brille, die Leute sich dann an- und ausziehen, wie/wann es ihnen passt. Deswegen war ich unschlüssig, ob/wie ich ein Unterkapitel zu Intersektionalität schreiben soll. **Intersektionalität** prägt meine Arbeit jedoch so offensichtlich, dass es mir lückenhaft und verantwortungslos³⁸ vorkommt, dieses Kapitel nicht zu schreiben. Ziel des Kapitels ist es allerdings deshalb *nicht*, Intersektionalität an sich zu erklären oder eingehend zu definieren.

³⁵ Mehr über „Intersektionalität als Paradigma“ vgl. Walgenbach (2012)

<http://portal-intersektionalitaet.de/theoriebildung/ueberblickstexte/walgenbach-einfuehrung/>, [04.05.2023]

³⁶ Kimberlé Crenshaw nennt es in einem Vortrag auch ‚Prisma‘, ‚Linse‘ oder ‚Rahmen‘, <https://www.ici-berlin.org/events/center-for-intersectional-justice/>, [18.05.2023].

³⁷ *Buzz* = *Summen oder Stimmengewirr*, *word* = *Wort*. Englisch für „Modewort“ oder „leeres Schlagwort“, siehe <https://dict.leo.org/englisch-deutsch/buzzword>, [18.04.2023].

³⁸ Im Sinne der Standpunkt-Epistemologie: Verantwortung zu übernehmen, woher mein Wissen kommt. Siehe ‚verantwortungslos‘ nach Donna Haraway (vgl. Haraway 1995:83) sowie angelehnt an die ‚Ethik der persönlichen Verantwortlichkeit‘ nach Patricia Hill Collins (vgl. Collins 2000:265f.).

Hier gibt es andere Texte, die das besser und ausführlicher machen, als ich es kann.³⁹ Ich schreibe dieses Kapitel, um sichtbar zu machen, was *meine* Beziehung (vgl. Kriterien für Wissen nach Collins → 2.1.2.) zu Intersektionalität ist. Denn auch ich habe erst Jahre nachdem ich zum ersten Mal von ‚intersektionalem Feminismus‘ gehört habe verstanden, woher intersektionale Perspektiven kommen und was die Intersektionen wirklich bedeuten. Das war in einer Lehrveranstaltung von Sushila Mesquita.

Sommersemester 2019. Ich studiere im zweiten Semester den M.A.-Studiengang Gender Studies. Zuvor im B.A.-Studium habe ich eine oder zwei Gender Studies Lehrveranstaltungen besucht. Seit wann ich mich als feministisch bezeichne, kann ich mich nicht gut erinnern, ein paar Jahre, so circa ein Jahrzehnt? Wann ich zum ersten Mal mit antirassistischem oder rassismuskritischem Wissen in Kontakt gekommen bin – auch schwer im Nachhinein zu sagen. Wahrgenommen habe ich es auf jeden Fall um einiges später als (weißes) feministisches Wissen. Ich habe feministische und antirassistische Perspektiven meistens erst durch Freund_innen und aktivistische Kontexte gelernt, nicht durch universitäre Bildung.

*Welche akademische Lehrveranstaltung es war, die den einschneidenden Unterschied in Bezug auf mein feministisches und antirassistisches (Selbst-)Verständnis gemacht hat, lässt sich rückblickend leicht sagen. Von März bis Juni 2019 besuche ich die wohl prägendste Lehrveranstaltung (LV) meiner ‚universitären Ausbildung‘: Das Guided Reading „Intersektionale Feminismen“ bei Sushila Mesquita. Meine wissenschaftliche Arbeit und meine Sicht auf die Welt werden in dieser LV einerseits aufgewühlt und andererseits finde ich eine Sprache, Worte, Erklärungsmuster, Gefühle für etwas, das ich bis dahin oft eher vage gespürt, gewusst, (nicht) verstanden habe. Ich gehe mit Klarheit aus diesem Guided Reading – einer klareren Sicht auf Wissensproduktion und Machtverhältnisse (inner- und außerhalb von Universität). Einer ‚Brille‘, die ich nicht mehr absetzen kann. Wegbegleitung und Rückenstärkung – an der Uni, in meinem Leben, in der Welt. Die Texte aus dieser LV stehen mir seither (ehrlich gesagt: täglich) zur Seite. Wobei ‚an meiner Seite‘ es nicht immer trifft, denn sind sie nicht auch irgendwie in mir drin? Ich habe in dieser LV zum ersten Mal verstanden, wirklich verstanden (nicht bloß in meinem Kopf/kognitiv, sondern auf mehr Ebenen – auch das begreife ich erst rückblickend) was de/koloniale Wissensproduktion (an der Uni und darüber hinaus/davor/danach) **mit mir** zu tun hat. Was meine Verantwortung ist und welchen Verantwortungen Universitäten nicht nachkommen. Ich habe mich zu dieser LV angemeldet, weil sie eine Pflichtveranstaltung war. Ein „Guided Reading“: Das bedeutet, dass das Lesen von Texten im Mittelpunkt steht. Auf Moodle (die online Lehr- und Lernplattform der Universität Wien) stand über die LV-Inhalte unter anderem:*

I. Inhalte

Mit ihrer provokanten Frage ‚Ain’t I a woman?‘ machte Sojourner Truth bereits 1851 zentrale, nach wie vor aktuelle, Spannungsfelder feministischer Theorie und Praxis sichtbar. So verwies die ehemalige versklavte Wanderpredigerin, Abolitionistin und Feministin in ihrer bahnbrechenden Rede an der Women's Convention in Akron/Ohio u.a. auf die Problematik der Universalisierung einer einseitigen

³⁹ Siehe zum Beispiel die „Schlüsseltexte“ auf dem ‚Portal Intersektionalität‘, wie etwa der grundlegende Text von Crenshaw (1989) und die Aktualisierung von Chebout (2012) sowie der Einführungstext von Walgenbach (2012). Einzusehen auf <http://portal-intersektionalitaet.de/theoriebildung/ueberblickstexte/>, [24.03.2023].

Vorstellung von Geschlecht, die dieses als unabhängig von anderen machtvollen Differenzierungskategorien begreift und plädierte für die Verwobenheit der Kämpfe gegen Sexismus, Rassismus und andere Formen der Unterdrückung. Damit legte sie einen wichtigen Grundstein für einen Ansatz, der seit Ende der 1980er Jahre unter dem Schlagwort „Intersektionalität“ (Crenshaw) Einzug in die feministische Theoriebildung gehalten hat.

Anhand von historischen und aktuellen Texten (Combahee River Collective, Anzaldúa/Moraga, Lorde, Crenshaw, hooks, Ahmed, Mohanty, Kafer u.a.) tasten wir uns an die Entstehungskontexte, Bedeutungsebenen und Charakteristika von intersektionalen feministischen Zugängen heran. Wir fragen nach der Aktualität ihrer Kritik (auch) im deutschsprachigen Kontext, dem Verhältnis von Theorie und Aktivismus, sowie nach Machtverhältnissen in der (feministischen) Wissensproduktion.

Die Lehrveranstaltung soll dazu beitragen, den Blick auf die grundlegende Verwobenheit von u.a. rassifizierenden, vergeschlechtlichten, heteronormativen und klassistischen Normen, sowie jene der able-bodiedness freizulegen und Wege zu neuen Denk- und Wahrnehmungsmöglichkeiten zu eröffnen.

II. Lehr- und Lernziele

Überblick über intersektionale feministische Perspektiven, deren Entstehungskontexte, Kritiken und Forderungen sowie deren Anwendung auf aktuelle feministische Theorien und Praxen; Erarbeitung von Grundlagenwissen über Ansätze des Black Feminism und seiner Stellung innerhalb der Gender Studies; Selbstreflexion der eigenen Forschungspraxis.⁴⁰

Bei der Anmeldung zu der LV, denke ich mir etwas Ähnliches wie: ‚Ah ja, Intersektionalität, hm Schlagwort, ja ok, was ich da wohl lerne‘. Während und nach der LV wird mir erst bewusst, dass ich bis dato nicht so viel verstanden habe – zumindest nicht über intersektionale Feminismen. Die LV besteht aus sechs Einheiten, wir treffen uns alle zwei Wochen zu einer Doppeleinheit (15h-18h15) am Campus, in einem Raum im Erdgeschoss von Hof 7. Es ist Sommer, beziehungsweise: Im Laufe der LV wird es Sommer. Bei den letzten LV-Einheiten stehen manchmal die Fenster auf den Hof hinaus offen; wehen Luft und Stimmen von draußen nach drinnen und wahrscheinlich umgekehrt auch. Sushila Mesquita leitet uns auf warme, gelassene Art durch die komplexen, oft auch emotionalen Gewässer der Textströme und Gespräche. Erste und letzte Einheit sind Einführung und Abschluss; für die vier Einheiten dazwischen lesen wir je 30-50 Seiten Text, zu dem wir 2-5 Seiten Lesetagebücher schreiben.

Zum Schreiben dieser Notiz schaue ich Lesetagebücher und Texte durch. Die Texte wohnen in einer gelben Mappe, bestehend aus durchsichtigen Hüllen. Jede Hülle enthält einen Text; die erste Hülle einen handschriftlichen Zettel mit einer Mindmap zum Überblick der Texte (siehe → 6.5.). Ich habe die Texte und meinen Prozess mit Fürsorge aufbewahrt. Meine Hände, Gedanken, Emotionen reagieren schnell auf die weichen Plastikhüllen und die Worte darin.

Ich sehe mich in den Lesetagebüchern wieder. Viele Fragen und Grundhaltungen meiner Arbeit, erkenne ich in den Tagebüchern. Hier liegen die Grundsteine dieser M.A.-Arbeit. Ab und an sehr konkret, weil ich Texte aus der LV erwähne (Johnson Reagon 1981 → 1.1., 3.3.4.) und zitiere (Kilomba 2010, Chebout 2012, Sow 2014, Guitérrez Rodríguez i.E.). Dann gibt es Personen und Bücher, die mich seither begleiten (und hier eigentlich auch immer ‚ein Wörtchen mitreden‘ → 3.3.2.), ohne wirklich im Laufe der M.A.-Arbeit namentlich sichtbar zu werden; vor allem „This Bridge Called my Back“ herausgegeben von Cherríe Moraga und Gloria Anzaldúa (1981). Ich finde Fragen, die mich seither umtreiben, wie etwa, was verkörpertes Wissen bedeutet (→

⁴⁰ <https://ufind.univie.ac.at/de/course.html?lv=240041&semester=2019S>, [04.05.2023]

3.3.3.). *Ich erkenne meine entfachte Leidenschaft für epistemologische Fragen. Ich finde meinen anhaltenden fan-crush auf hooks. Ich erkenne die Formulierung „leben in Spannungsfeldern“ (→ 3.3.4.) wieder. Ich lese/fühle/sehe Verbindungen zwischen Theorie und Praxis und ich verstehe, wie ich mich seither verändert habe (in den Tagebüchern spricht, zum Beispiel, viel mein ‚Kopf‘ und noch wenig mein Körper und meine Gefühle). Für Auszüge aus den Lesetagebüchern, siehe Anhang (→ 6.4.).*

Am Ende der Lehrveranstaltungseinheiten, gegen halb sieben am Abend, wenn sich das Licht draußen schon verändert, kommt es vor, dass manche noch vor dem Seminarraum stehen bleiben. In kleinen Gruppen, zu zweit, dritt oder viert, stehen wir im Hof, manchmal auch gemeinsam mit Sushila. Ich sehe mich dort vor den offenen Fenstern des Gebäudes stehen, an diesen Sommerabenden und frage mich, ob ich wohl wusste, dass sich ich in mir gerade etwas grundlegend und unwiederbringlich verändert?

2.1.4. Wissen und Sein: Die Verbindung von Ontologie und Epistemologie

Encarnación Guitérrez Rodríguez schreibt in „Intersektionalität und wie nicht über Rassismus sprechen“ (2011), wie Intersektionalität Eingang in wissenschaftliche Wissensproduktion (Epistemologien) findet. Jedoch werden die Ursprünge von Intersektionalität (Ontologie) in dieser Rezeption ausgeklammert – wodurch sich an den rassistischen und diskriminierenden Strukturen, die Intersektionalität notwendig gemacht haben und machen, nichts ändert:

[Es] stellt sich die Frage, warum in den letzten Jahren der Debatte um Intersektionalität auf der Ebene von Publikationen und Veranstaltungen hohe Aufmerksamkeit zuteil geworden ist, während die gesellschaftlichen Bedingungen, in denen ein solches Denken notwendig geworden ist, meist ausgeblendet bleiben. Diesem Gedanken folgend steht daher im Zentrum dieses Beitrages nicht eine Definition von Intersektionalität, sondern vielmehr die Auseinandersetzung um Rassismus im deutschen Feminismus, die von Schwarzen Deutschen und migrantischen/diasporischen Feministinnen formuliert worden ist. (Guitérrez Rodríguez 2011:79-80)

Mein Augenmerk liegt auf „gesellschaftlichen Bedingungen“ und wie Forschung, Wissenschaft und Bildung dazu beitragen, die rassistischen und diskriminierenden Bedingungen zu (re-) produzieren. Hier ist zu beachten: Wenn widerständiges Wissen durch Wissenschaft/Bildung Eingang in den sogenannten wissenschaftlichen Kanon⁴¹ findet, dann passiert oft Folgendes:

Wissen, das ausgehend von lokalem sozialem Protest und kollektiven Auseinandersetzungen produziert wurde, erfuhr somit durch den Einlass in den universitären Wissenskanon eine Transformation. Dabei wurde **das von sozialem Protest ausgehende und dort produzierte Wissen in eine epistemologische Formel verwandelt und somit aus seiner ontologischen Dimension herausgelöst**. Eine solche Umdeutung ist in der Debatte über Intersektionalität in der deutschsprachigen Frauen- und Genderforschung zu beobachten. (Guitérrez Rodríguez 2016:2, Hervorhebung K.K.)

⁴¹ Teil eines sogenannten ‚Kanons‘ sind Bücher, Texte und andere Werke, die als besonders ‚wertvoll‘ oder ‚wichtig‘ angesehen werden. Diese Wertung ist mit Macht- und Herrschaftsverhältnissen verknüpft.

Um aus aktivistischen Theorien und Praxen, wie Intersektionalität, keine „epistemologische Formel“ (vgl. Guitérrez Rodríguez) zu machen, ist es (mir) wichtig, **Wissen zu ontologisieren**. Also: Wissen und Sein miteinander zu verbinden. Wissen *im* Sein zu verankern. Das bedeutet für mich: Aufzeigen, woher das Wissen, über das ich schreibe, kommt. Kontext zum Wissen zu geben. Sichtbar zu machen, was das Wissen mit mir und meinem Sein zu tun hat.

Konkret bedeutet es außerdem: Rassismuskritische, feministische Analysen sind immer die Grundlage meiner Arbeit. Das führt zu: Mitdenken, wie unterschiedliche Herrschaftssysteme zusammenwirken (→ 2.2.5.). Wissen und Sein als TheoriePraxen zusammendenken (→ 2.2.). Meine wissenschaftliche Arbeit als Teil von „sozialem Protest“ und Aktivismus verstehen und umsetzen (→ 3.3.). Grundsätzlich das dualistische Denken (→ 2.1.1.) sogenannter westlicher Wissenschaft, welches Wissen und Sein (Geist/Körper) voneinander trennt, infrage zu stellen. Diese Trennung mit feministischen/antirassistischen/queeren Sichtweisen (→ 2.4.) herauszufordern (→ 3.3.4.). Immer neue Fragen/Antworten (→ 3.3.4.) zu suchen, was wissenschaftskritisch autoethnographisch Forschen/Lernen/Leben heißt. Nie ‚ganz damit fertig sein‘.

Ach, ich merke, wie meine Ziele und Ansprüche an diese M.A.-Arbeit sich miteinander beißen.

Ich möchte a) Konzepte leicht verständlich machen (für den Fall, dass z.B. meine Eltern oder auch andere Personen ohne ‚akademische Bildung‘ in die Arbeit reinlesen) und gleichzeitig will ich b) möglichst alle Komplexitäten, Verstrickungen und Fallstricke sichtbar machen und diese c) in Geschichten erzählen, damit sie greifbar, verstehbar und fühlbar werden und das aber d) auf ‚nur‘ 150 Seiten. Dass das alles immer gleichzeitig gehen soll; das geht sich nicht aus.⁴²

Das Kapitel über Intersektionalität (→ 2.1.3.) fand ich zusätzlich komplex, weil ich nicht zu einer verkürzten, weißgewaschenen Darstellung von Intersektionalität beitragen möchte. Ich habe zuerst einige Seiten mit Ursprüngen, Misskonzeptionen, Vielschichtigkeit, Learnings⁴³ und Weiterentwicklungen von Intersektionalität gefüllt. Dann die Seiten rausgelöscht. Weil sich das wie die integerste Lösung anfühlt. Weil es das ich, was sich richtig anfühlt, wenn ich die ontoepistemologische Kritik der Weißwaschung bis zum Ende gehe.

Monate nachdem ich dieses Kapitel ‚fertig‘ geschrieben habe, finden mich am Ende der M.A.-Arbeit neumaterialistische Perspektiven (→ 3.3.4.). Neumaterialistin Karen Barad schlägt zur Verdeutlichung der Verschränkungen zwischen Epistemologie und Ontologie einen Begriff vor: *Ontoepistemology* (vgl. Jackson/Mazzei 2012:116). **Onto-Epistemologie**. Wissen im Sein. WissenSein. SeinWissenWerden.

⁴² Österreichischer Ausdruck, der „ausdrücken will, dass die Zeit oder der Platz (oder auch eine zu verteilende Menge von etwas) [nicht] ausreicht“, vgl. <https://www.atlas-alltagssprache.de/r11-f3a/?child=runde>, [04.05.23].

⁴³ Englischer Ausdruck für ‚was aus etwas gelernt werden kann‘, der (finde ich) den Prozess des Lernens in den Vordergrund rückt. Mögliche Übersetzungen wären: Erfahrungen, Erkenntnisse, Lernprozesse, Wissen.

2.2. Wissen(schaft) und Bildung

Every semester, on the very first day of my seminar, I quiz my students to give them a sense of how knowledge and racial power intertwine. We first count how many people are in the room. Then I start by asking very simple questions: What was the Berlin Conference of 1884-5? Which African countries were colonized by Germany? How many years did German colonization in the continent of Africa last? I conclude with more specific questions: Who was Queen Nzinga and what role did she play in the struggle against European colonization? Who wrote *Black Skin, White Masks*? Who was May Ayim? Not surprisingly, most of the *white* students seated in the room are unable to answer the questions, while the Black students answer most of them successfully. Suddenly, those who are usually unseen become visible, while those who are always seen become invisible. Those who are usually silent start speaking, while those who always speak become silent. Silent, not because they cannot articulate their voices or their tongues, but rather because they do not possess that knowledge. Who knows what? Who doesn't? And why? (Kilomba 2010:27)⁴⁴

Die interdisziplinäre Künstlerin, Autorin und Theoretikerin Grada Kilomba beschreibt im Kapitel „Who Can Speak?“ („Wer kann Sprechen?“)⁴⁵ des Buchs „Plantation Memories“ (2010) eine Übung für den (universitären) Klassenraum. Eine Übung, die verbildlicht, wie Konzepte von Wissen, Wissenschaft und Wissensvermittlung untrennbar mit Macht und rassistischer Herrschaft verbunden sind. Kilomba stellt durch die Übung folgende Fragen: Welches Wissen wird als solches anerkannt – und welches nicht? Welches Wissen ist Teil der akademischen Agenda geworden – und welches nicht? Wessen Wissen ist das? Wem wird Wissen zugesprochen – und wem nicht? Wer kann Wissen lehren – und wer nicht? Wer steht im Zentrum (*at the center*)? Und wer ‚bleibt draußen‘, am Rande (*at the margins*)? (vgl. ebd. 27). Durch die Übung passiert eine Art Umkehr: Wissen und Studierende, die sonst im Zentrum stehen (also: *weißes* Wissen und *weiße* Studierende) werden still: *Sie schweigen nicht, weil sie ihre Stimme oder ihre Zunge nicht artikulieren können, sondern weil sie nicht über dieses Wissen verfügen*. So bringt Kilomba komplexe Zusammenhänge in einem Satz auf den Punkt. Personen schweigen nicht, weil sie nicht dazu fähig wären zu sprechen, sondern weil Strukturen Sprechen (und gehört werden) verunmöglichen.

Warum schreibe ich über Bildung? Die Übung von Kilomba (2010:27) zeigt, wie die ideologischen Grundlagen der dualistischen Wissenschaft (→ 2.1.) grundsätzlich mit Bildung verbunden sind. Sie betreffen uns (*welches* uns?) täglich. Wissen der dualistischen, kolonialen Wissenschaft ist Teil des Alltags, Teil der Schulbücher und Teil der Lehrpläne. Wissenschaft und Bildung sind aufs Engste miteinander verknüpft.

Wie kommt das? Erinnert ihr euch noch daran, *wie die westlichen Philosophen die dualistische Wissenschaft erfanden?* (→ 2.1.1.) Sie erfanden auch die sogenannte Bildung – um etwas genauer zu sein: ‚sie‘ heißt hier die Philosophen des deutschen Idealismus (Schiller, Fichte, Humboldt). Das habe ich bei Bill Readings (1997:62-69) nachgelesen. Zusammengefasst: Humboldt und Co. haben (in der Tradition ihrer dualistischen Vorgänger der Aufklärung wie zum Beispiel Kant) im 20. Jahrhundert ‚**Wissenschaft und Lehre**‘

⁴⁴ Übersetzung ins Deutsche auf Seite 190 im Anhang → 6.3.

⁴⁵ Referenz: „Can the Subaltern Speak?“ (Kann die Subalterne Sprechen?) von Gayatri Chakravorty Spivak (1985).

miteinander verknüpft und so die Grundlage der ‚modernen‘⁴⁶ Universität geschaffen. Diese Universität soll ‚Kultur‘ vermitteln:

Der Prozess der hermeneutischen Umarbeitung wird Kultur genannt, und er hat eine doppelte Artikulation. Einerseits benennt die Kultur eine Identität. Sie ist die Einheit der Erkenntnisse, die Gegenstand des Studiums sind; sie ist der Gegenstand der *Wissenschaft* (wissenschaftlich-philosophische Forschung). Andererseits bezeichnet Kultur einen Prozess der Entwicklung, der Kultivierung des Charakters – *Bildung*. In der modernen Universität sind die beiden Zweige dieses Prozesses die Forschung und die Lehre, und die Besonderheit der Idealisten bestand darin, darauf zu bestehen, dass die Besonderheit der Universität darin besteht, dass sie der Ort ist, an dem diese beiden Bereiche untrennbar miteinander verbunden sind. In der Schule wird gelehrt, ohne zu forschen; in der Akademie wird geforscht, ohne zu lehren. **Die Universität ist das Zentrum des Bildungssystems, weil sie der Ort ist, an dem Lehre und Forschung miteinander verbunden sind**, so dass, in Schellings Worten, die ‚Kinderstube der Wissenschaft‘ auch ‚Institution der allgemeinen Kultur‘ sein muss. (vgl. Readings 1997:64, kursiv i.O., Übersetzung und Hervorhebung K.K.)

Wissenschaft und Bildung wurden so im Zeitalter der Moderne untrennbar miteinander verknüpft (und die Universität zum Zentrum des Bildungssystems ernannt). Ein Bildungssystem als Herrschaftsinstrument: Denn Wissenschaft und Bildung stützen das moderne Gesellschaftssystem und seinen **Gründungsmythos**⁴⁷ von ‚kultureller Überlegenheit‘ und ‚Fortschrittlichkeit‘ der ‚westlichen Kultur‘.

Ich frage mich vor dem Schreiben von 2.2.: Wie hängen Wissenschaft und Bildung zusammen? Wissenschaft und ‚wissenschaftliche‘ Wissensschaffung passieren nicht nur an Hochschulen und Universitäten – also einem Prozess, in dem bestimmtes Wissen von bestimmten Körpern durch die Hochschule ‚validiert‘ (Collins → 2.1.2.) und weitergetragen wird. Wissen wird dort direkt durch Lehren und Lernen weitergegeben (Stichwort: ‚Forschung und Lehre‘). Außerdem werden Lehrpersonen für andere institutionalisierte Schulformen (Kindergarten/ Elementar-pädagogik, Volksschule, Mittelschule, Gymnasium) an Hochschulen ‚ausgebildet‘. Auch Personen, die in der außerschulischen Bildung beziehungsweise Jugendarbeit und Sozialen Arbeit tätig sind, werden unter anderem von (Fach-)Hochschulen ‚zertifiziert‘. Daneben gibt es viele Arten, wie die (dualistische) Wissenschaftsperspektive indirekt Bildung (und Leben) beeinflusst. Hier fällt mir

⁴⁶ Hier ist das Zeitalter der Moderne gemeint, das verknüpft ist mit den (dualistischen, kolonialen) Ideen der sogenannten Aufklärung (→ 2.1.1.). Walter D. Mignolo nennt Kolonialismus ‚the darker side of modernity‘ (die ‚Schattenseite‘ der Moderne, vgl. Mignolo 2011)

⁴⁷ Die sogenannte Moderne begründet sich auf einem kolonialen Mythos: Der Mythos von Europa als Ursprung der ‚Zivilisation‘ und ‚Fortschrittlichkeit‘. Diese Fortschrittlichkeit wird durch eine lineare Geschichtsschreibung so dargestellt, als wäre die europäische/westliche ‚Überlegenheit‘ gegenüber ‚allen anderen‘ eine ‚natürliche‘ Entwicklung und kein durch Wissenschaft und Bildung zementierter Prozess innerhalb Macht- und Herrschaftsverhältnissen. Dass sich diese Schreibung von der europäischen Gesellschaft als die ‚fortschrittlich-zivilisierte‘ bis heute hält, zeigt, dass die Moderne den Kolonialismus nicht überwunden hat. Das europäische/westliche Selbstverständnis beruht immer noch auf aus der Kolonialzeit stammenden Denkmustern und ihren rassistischen Klassifikationssystemen, die heutige globale Machtverhältnisse prägen (vgl. Gutiérrez Rodríguez 2016:7) Diese koloniale Fortführung und Aktualität kann genannt werden: Kolonialität (vgl. Quijano 2000/2007, Mignolo 2012)

ein: Welches Wissen in Schulbücher und in Lehrpläne aufgenommen wird.⁴⁸ Welches Wissen in Zeitungen, Magazinen, Literatur und in den Medien weitergetragen wird. Welches Wissen in politischen und öffentlichen Institutionen Platz findet. Auch hier ist immer die Frage: Wessen Wissen wird da weitergetragen und warum?

Es gibt einen weiteren direkten Bezug zwischen Bildung und Wissen(-schaft), der in dieser M.A.-Arbeit ständig ‚mit dabei‘ ist: mich. Ich trage meine (Aus-)Bildungsbiographie immer mit. Eine Biographie innerhalb der modernen, westlichen, (post-)kolonial und patriarchal organisierten Institutionen. Diese Formen und Vorstellungen von Wissen und Bildung sind ein Teil von mir. Ich habe außerdem meinen Fokus auf Bildung(-swissenschaften), der sich im Laufe meiner B.A. und M.A.-Studienzeit entwickelt hat, immer auch ‚mit dabei‘. Genauso wie meine Erfahrungen und Wissen aus der Bildungsarbeit (Lohnarbeit) beim Schreiben mitspricht. Und nicht zuletzt: Ich schreibe diese Arbeit im Rahmen eines universitären Abschlusses.

Überblick: Kapitel 2.2.

Ich erweitere die Analyse kolonialer Kontinuitäten, indem ich die Verbindungen zwischen Wissenschaft und Bildung anschau (2.2.1. Wissenschaft, Universität und Bildung als *weißer* Raum). Dann gehe ich auf den ‚inneren Widerspruch‘ von Bildung ein und überlege, was herrschaftskritische Bildung bedeuten kann. Ich beschreibe, warum eine Unterscheidung zwischen Macht und Herrschaft hilft, die widersprüchlichen Verhältnisse besser fassen zu können (2.2.2. Bildung, Macht und Herrschaft). Daraufhin arbeite ich heraus, wie die Verhältnisse ‚zum Tanzen gebracht werden können‘ – durch ‚expansives Lernen‘ und ‚Verlernen‘ (2.2.3. Lernen, Lehren und Verlernen).

Dann hast Du die Möglichkeit ‚expansiv‘ zu lernen. Es folgen inhaltliche *Vertiefungen* zu:

- ... rassistischen Ausschlusspraktiken im Bildungssystem und an der Uni (2.2.4.).
- ... Verstrickungen zwischen Kolonialismus und anderen Herrschaftsstrukturen (2.2.5.).
- ... dekolonialen, widerständigen TheoriePraxen (2.2.6.).

Am Ende jedes *Vertiefungs*-Kapitels findest Du vertiefende, weiterführende Quellen.

⁴⁸ Zum Beispiel: Ich habe Platons Höhlengleichnis in der Schule gelernt (→ 2.1.1.). Ich habe nicht gelernt, wer Queen Nzinga ist (→ 2.2.1.). Ich habe gelernt, dass die Europäischen Kolonialherren ‚auf Mission‘ waren. Ich habe nichts von ihren Gewalttaten gelernt. Ich habe Literaturepochen (und ihre meist männlichen Vertreter) gelernt. Ich habe nicht gelernt, was es bedeuten kann, Lebensverbesserung für möglichst viele zu erreichen. Ich habe gelernt, wie ich stillsitze. Ich habe nicht gelernt, wie ich widerständig sein kann oder, dass ich ungemütlich sein darf.

2.2.1. Koloniale Kontinuität: Wissenschaft, Universität und Bildung als *weißer* Raum

Die dualistische, westliche Wissenschaft (→ 2.1.1.) und Bildung in ihrer kolonialen Kontinuität bestimmen seit Jahrhunderten, was Wissen ist, wer sprechen darf und wem zugehört wird. Wissenschaft und Universität wurden als *weißer* Raum definiert und gewaltvoll durchgesetzt:

These questions [Who knows what? Who doesn't? And why?] are important to ask because the centre, which I refer to here as the academic centre, is not a neutral location. It is a *white* space where Black people have been denied the privilege to speak. Historically, it is a space where we have been voiceless and where *white* scholars have developed theoretical discourses that formally constructed us as the inferior 'Other', placing Africans in absolute subordination to the *white* subject. Here we have been described, classified, dehumanized, primitivized, brutalized, killed. This is not a neutral space. Within these rooms we were made the objects „of predominantly white aesthetic and cultural discourses“ (Hall 1992:252), but we have rarely been the subjects.

This position of objecthood that we commonly occupy, this place of 'Otherness', does not, as commonly believed, indicate a lack of resistance or interest, but rather a lack of access to representation on the part of Blacks themselves. It is not that we have not been speaking, but rather our voices – through a system of racism – have been either systematically disqualified as invalid knowledge; or else represented by *whites* who, ironically, become the experts' on ourselves. Either way, we are caught in a violent colonial order. In this sense, academia is neither a neutral space nor simply a space of knowledge and wisdom, of science and scholarship, but also a space of v—i—o—l—e—n—c—e.

(Kilomba 2010:27-28)⁴⁹

Wissenschaft (und Bildung) sind keine ‚neutralen‘ Orte von „Wissen und Weisheit“, sondern Orte von institutionalisierter, epistemischer⁵⁰ Gewalt. Das akademische ‚Zentrum‘ besteht seit Jahrhunderten aus *weißen* (männlichen, heterosexuellen, bürgerlichen, usw.) Stimmen – die sich und ihre Gewalt durch den Gott-Trick (→ 2.1.2.) zu unsichtbaren Subjekten machen und ‚alle anderen‘ zu ‚Forschungsobjekten‘ degradieren. Diese Formen von Gewalt tragen sich bis heute in Wissenschaftspraktiken und Wissensstrukturen fort. Noah Sow (2014) zeigt, dass auch in akademischen Fachbereichen, die Schwarzes Wissen und BIPOC Perspektiven ‚ins Zentrum rücken‘, wie in/durch Postkolonial Studies und Black Studies, institutionalisierte rassistische Wissenspraktiken reproduziert werden:

Schwarzes Wissen war immer Teil der deutschen Hochschule. [...] In [...] universitären Ausrichtungen wird dieses Wissen moderiert von weißen ‚Entdeckern‘: Nicht die Dichterin aus der Schwarzen Frauenbewegung ist die Quelle, sondern die weiße Publizistin, die über sie schreibt, die ‚Wichtigkeit‘ der ersteren nicht bestätigend sondern konstituierend, [...]. Schwarzes Wissen ist Gegenstand der Betrachtung, nicht die Betrachtung selbst. Texte weißer Autor_innen über westafrikanische Kunst treten an die Stelle von Monographien westafrikanischer Autor_innen, usw. Dies meint und vermittelt: Schwarzes Wissen ist nicht Wissen per se, Schwarze Analyse nicht Analyse, Schwarzes Verständnis nicht komplett. Erst durch die Kontextualisierung, Einordnung, Beglaubigung, erst also durch die Wiederholung und selektive Aufbereitung (lies: Veredelung) der weißen ‚Forschenden‘ wird das *Andere*

⁴⁹ Übersetzung ins Deutsche auf Seite 190 im Anhang → 6.3.

⁵⁰ Claudia Brunner definiert **epistemische Gewalt** als „jener Beitrag zu gewaltförmigen gesellschaftlichen Verhältnissen, der im Wissen selbst, in seiner Genese, Ausformung, Organisation und Wirkmächtigkeit angelegt ist. Epistemische Gewalt ist tief in unserem Wissen eingelagert, ebenso wie die Wege, auf denen wir zu diesem Wissen kommen.“ (Brunner 2016:39)

Wissen zum nicht-Vernachlässigbaren. Zugleich wird es damit auf einen Platz als Stichwort- und Inspirationslieferungsquelle verwiesen. Das letzte Wort blieb und bleibt weiß.

Post- und dekoloniale Studien verlangen insofern genaue und gesonderte Betrachtung, als dass sie unter anderem Lehre über autonomiebringende Schwarze Widerstandspraxen behandeln. Sofern sich weiße Lehrende innerhalb postkolonialer Studien überhaupt verorten (müssen), erfolgt dies regelmäßig in Form des klassischen Helfer_innenmythos von fortschrittlichen Heilsbringenden, die wichtige Inhalte vermitteln und ‚Unterdrückten‘ [Menschen, Themen, Theorien] ‚endlich eine Stimme verschaffen‘. Zu wenig findet Betrachtung, dass dabei Schwarze Stimmen überlagert, fremdkontextualisiert und überdeckt werden. [...] (Sow 2014:para. 1-2)

Auch in dieser M.A.-Arbeit bleibt durch mich das letzte Wort weiß. Wie gehe ich damit um? Das versuche ich von Kapitel zu Kapitel auszuloten. Für dieses Kapitel (und einige andere) bedeutet das: Ich versuche mich weitestgehend zurückzunehmen und nicht meine Analysen, sondern die Quellen in den Vordergrund zu rücken. Deswegen zitiere ich viel mit langen direkten Zitaten. Das lässt sich am Schriftbild erkennen: Große Textblöcke, am linken Rand eingerückt und in kleinerer Schrift (Größe 10). Diese Art zu zitieren, geht entgegen ‚klassischer‘ wissenschaftlicher Praxis – die gibt vor möglichst viel zu paraphrasieren (das heißt: Quellen in eigenen Worten zusammenzufassen) und möglichst wenig direkt und in eingerücktem Blocksatz zu zitieren.

Außerdem möchte ich Kilombas Text nicht über meine Übersetzung ‚sprechen‘ lassen. Deshalb bleiben die direkten Zitate hier (und andernorts, wo es mir wichtig ist, Stimmen nicht durch meine Übersetzung weiß zu überlagern) in Englisch. Damit auch Leser_innen, die nicht (gut) Englisch sprechen den Texten folgen können (vgl. Fußnote 9 → 1.5.2.) steht meine Übersetzung auf Deutsch im Anhang (→ 6.3.).

Sow beschreibt, wie Schwarzes Wissen häufig an der Uni durch *weiße* ‚Entdecker_innen‘ und ‚Helfer_innen‘ vermittelt wird (vgl. ebd. para. 2). Es lehren keine Schwarzen Lehrpersonen (→ 2.2.4.), sondern ‚progressive‘ *weiße* Lehrpersonen lassen in ihren Lehrveranstaltungen post- und dekolonialen Perspektiven miteinfließen oder ‚übernehmen‘ die Lehrveranstaltungen dazu. Ohne sich dafür einzusetzen, dass sich an der Universität etwas ändert:

So wird von weißen Lehrenden postkolonialer 'Studien' durchaus bisweilen eingestanden, dass sie selbst durch strukturelle Bevorzugung für dieses Fach eingestellt wurden [...]. Einzelne Lehrkräfte merken an, monieren sogar, dass das Kollegium nicht divers genug ist, und vergessen dabei das Sprechen darüber, dass sie selbst sich nicht konsequent für eine Veränderung einsetzen. [...] In postkolonialen Studien endet der ansonsten recht präsenste Drang zu wissenschaftlicher Genauigkeit abrupt an der Schwelle zur Schlussfolgerung. Denn die Konsequenzen, die sich ergäben, werden als für das universitäre System nicht umsetzbar (lies: als zu anstrengend) erachtet. Eine Studierende äußerte es treffend so: ‚Über der Universität schwebt eine Wolke von Theorie, die keinen Niederschlag hat‘. (Sow 2014:para. 16)

Auch hier zeigt sich: Wenn Wissen/Epistemologie („Wolke an Theorie“) und Sein/Ontologie („Niederschlag“ in der Universität) voneinander getrennt (→ 2.1.4.) werden, ergibt sich eine Situation, die Macht und Herrschaft stabilisiert. Allerdings ist da, wo Herrschaft ist, auch immer Widerstand. Widerstand, in dem Wissen und Sein zusammenleben (→ 2.2.6.).

2.2.2. Widersprüchliche Verhältnisse: Bildung, Macht und Herrschaft

Bildung reproduziert Diskriminierungs-, Macht- und Herrschaftsverhältnisse. Bildung kann auch zur Veränderung dieser Verhältnisse beitragen. Bildung ist „sowohl Teil von Herrschaft als auch nach wie vor das potenzielle (!) Mittel zu ihrer Überschreitung.“ (Klenk 2023:25) Das ist der **innere Widerspruch von Bildung**.

Ich leite mit einem Zitat von Florian Cristóbal Klenk ein. Klenks Dissertation über „Post-Heteronormativität und Schule: Soziale Deutungsmuster von Lehrkräften über vielfältige geschlechtliche und sexuelle Lebensweisen“ (2023) fand ich, glaube ich, bei einer Online-Suche nach emanzipatorischen pädagogischen Ansätzen.⁵¹ Dann haben manche von Klenks Inhalten mich auf weiterführende Gedanken und Quellen gebracht – vor allem auf die kritische Bildungstheorie. Nicht jede Quellenangabe ist bedeutungsschwer und vielseitig mit mir verbunden. Manchmal darf eine Quelle dem beliebig erscheinenden Zufall entfließen.

Bildung ist „partielle Befähigung und vielfache Unterwerfung zugleich“ (Klenk 2023:23). Hier bezieht sich Klenk auf Überlegungen aus der kritisch-materialistischen Bildungstheorie (auch genannt ‚Darmstädter Pädagogik‘). Ich lese in einer Abschlussarbeit (vgl. Willebrand 2010:41), wie kritische Bildungstheorie die innere Widersprüchlichkeit von Bildung und Herrschaft fasst:

Bildung wird mit dem Hintergrund kritischer Bildungstheorie als „gebrochen“ wahrgenommen. Sie ist widersprüchlich, indem sie einerseits Befreiung und Selbstbestimmung ermöglicht, andererseits Unterwerfung unter das Vernunftprinzip und die Institutionen notwendig mit sich führt.

Dieser Widerspruch erklärt sich mit der historischen Einbettung der Entstehung institutionalisierter Bildung in die Herausbildung der Neuzeit. Hier tritt an die Stelle der über Herkunft und Tradition abgesicherten Feudalgesellschaften die „bürgerliche Herrschaftsgesellschaft“ (Koneffke 1994), die eine Neuordnung der Gesellschaft über Bildung ermöglicht. Wenngleich damit statt einer gottgegebenen Ordnung die Subjekte als Motor ihrer Geschichte auftraten, so wurde Bildung auch zum Instrument der Selektion und der Allokation, womit das aufstrebende Bürgertum entgegen emanzipativer Ansprüche seine Hegemonie sicherte (vgl. Rothermel 2001, 64). **Damit wurden Bildung und Herrschaft miteinander auf eine bislang unbekannte Weise verstrickt.** Galt in der feudal organisierten Gesellschaft Bildung als Privileg der Herrschaft, wurde ihre institutionalisierte Form nun auch zur gesellschaftlichen Reproduktionsbedingung, ohne allerdings das Privileg aufzugeben (vgl. Euler 2009, 44).

(Willebrand 2010:41, Hervorhebung K.K.)

Ich übersetze dieses Zitat so: Der Widerspruch von Bildung geht auf die „Neuzeit“⁵² zurück, also auf die Zeit nach dem Mittelalter. Im Mittelalter baute die Gesellschaft auf einer **Feudal-**

⁵¹ Hängen geblieben bin ich beim Titel wegen des Begriffs ‚Post-Heteronormativität‘. Das hatte ich davor noch nicht gehört und es hat mich interessiert, wie Klenk Post-Heteronormativität definiert (siehe: Klenk 2023:22). Mir ist dazu eingefallen: „Wie Noble (2006) jedoch argumentiert, verdinglichen solche Hinwendungen zum Post oft genau die Normen, die sie unterbrechen sollen, indem sie eine Prä-Post-Binarität etablieren. Dies begrenzt insbesondere in queerer Literatur, die sich ja von Binaritäten wegbewegen will, queere Imaginationen.“ (vgl. Wozolek 2019:9, Übersetzung K.K.) Mehr zu Binaritäten auflösen in → 3.3.3.

⁵² Die sogenannte Neuzeit beginnt circa im Jahr 1500. Wenn ich ‚Neuzeit‘ auf Google eingebe, dann zeigen mir die ersten Suchvorschläge an, welche wichtigen Ereignisse die Entstehung der Neuzeit prägen. Hier steht: Die sogenannte ‚Entdeckung‘ Amerikas. Mit der Neuzeit beginnt also der (spanische) Kolonialismus. Und so ist das

herrschaft auf – in der Feudalgesellschaft hatten alle einen „von Gott gegebenen“ Platz (die „gottgegebene Ordnung“ war: König, Adel, Klerus als herrschende/besitzende Klassen; Bauern und Arbeiter_innen als ihnen unterstellte Mehrheit). Dann entwickelte sich das sogenannte Bürgertum, bestehend aus verschiedenen Leuten (Kaufleute, Beamte, Lehrpersonen, ...). Hier kommt die Bildung ins Spiel: Im Mittelalter war Bildung Adel und Klerus vorbehalten; in der Neuzeit (in der Zeit sind einige Dinge passiert, beispielsweise wurde der Buchdruck erfunden) änderte sich das. Das Bürgertum hatte nun Zugang zu Bildung oder besser gesagt: Das Bürgertum nutzte Bildung als Instrument, um die **bürgerliche Herrschaft** (so nennt kritische Bildungstheorie das) durchzusetzen. Davor war Bildung ein Klassenprivileg (für adelige und religiöse Leute), dann wurde Bildung im Laufe der Neuzeit scheinbar ‚für alle‘ zugänglich (zum Beispiel durch die Institution Schule) – aber eigentlich halten Bildung und Schule die Privilegien der *weißen* Mittel- und Oberschicht aufrecht (das bringen zum Beispiel die Zitate von Melisa Erkurt auf Seite 62f auf den Punkt → 2.2.4.). Bildung und Herrschaft sind historisch durch die Entstehung des Bürgertums und der Moderne miteinander verknüpft.

Weil Bildung als Herrschaftsinstrument durch Institutionen durchgesetzt wird, ist vor allem die institutionalisierte Bildung (Schule, Hochschule oder auch Ausbildungen)⁵³ eng an Herrschaftsverhältnisse geknüpft. Dieser innere Widerspruch von Bildung schlägt sich auch heute in Lehr-Lern-Räumen wieder – und in der Erfahrung, die Lernende (und Lehrende) in diesen Räumen machen; wie die Bildungswissenschaftlerin Astrid Messerschmidt beschreibt:

Sich in Widersprüchen zu bewegen, gehört zu den alltäglichen Anforderungen in der modernen Gesellschaft und ihrer Institutionen. Institutionalisierte Bildung wird von den darin agierenden pädagogischen Handelnden und von denen, die als Studierende, Weiterbildungsteilnehmende und Schüler/innen diese Institutionen besuchen, als widersprüchlich erfahren. Einerseits bietet institutionalisierte Bildung formale Abschlüsse und inhaltliches Wissen, um sich in der Gesellschaft zu etablieren, sich versorgen zu können, und gesellschaftliche Anerkennung zu erhalten sowie die eigenen Lebensbedingungen wenigstens partiell zu durchschauen. Andererseits wird jede Form von institutionalisierter Bildung auch in ihren Zwangsverhältnissen erlebt – sei es durch festgelegte Leistungs- und Prüfungsverfahren, sei es durch den vorgegebenen Zeittakt und dadurch, dass jede/r sich darin in eine bürokratische Ordnung einfügen muss, innerhalb derer er/sie verwaltet wird. (Messerschmidt 2009:7)

Wir als Menschen, die durch Bildung geformt werden, leben in diesen Widersprüchen. Und so ist auch **herrschaftskritische Bildung** (also ich würde sagen: Bildung, die weiß, dass sie durch

sogenannte westliche Selbstverständnis und seine Geschichte immer mit Kolonialität verbunden; immer nur einen ‚Klick‘ von seinen kolonialen Verstrickungen entfernt. Das wundert mich nicht, denn die Neuzeit wird folgendermaßen eingeteilt: ‚Frühe‘ Neuzeit und ‚Moderne‘. Wie Moderne und Kolonialismus verbunden sind → 2.2. / Fußnote 47.

⁵³ Ein anderer Begriff für ‚institutionalisierte‘ Bildung ist ‚formelle Bildung‘. Formelle Bildung ist nach Sicht der dualistischen Wissenschaft/Bildung viel ‚wert‘. Die ‚non-formale Bildung‘ (zum Beispiel Workshops, Museen, Vereine, ...) und ‚informelle Bildung‘ (zum Beispiel in der Familie, Nachbar_innenschaft, am Marktplatz, auf der Arbeit, durch Bücher und Gespräche, usw.) ist nach dualistischen Vorstellungen weniger ‚wert‘ und wird eher als „Erfahrungswissen“ (vgl. Sow 2014 → 2.2.2.) gesehen – und zählt dann (fast) nicht mehr zu ‚Bildung‘.

Macht und Herrschaft hervorgebracht wurde und in sie verstrickt ist – und sich dennoch und deshalb an der Kritik von Herrschaft versucht) widersprüchlich.

Ich spreche von Macht und Herrschaft – und unterscheide die beiden Begriffe. Diese Unterscheidung habe ich durch feministische Gouvernamentalitätsstudien⁵⁴ gelernt. Ich sage es so: **Macht** ist etwas, das immer ,da‘ ist. Es ,gibt‘ Macht und sie wird auf bestimmte Weise ,verteilt‘ und kann sich (zwischen Menschen und Strukturen) ,umverteilen‘. Machtverhältnisse sind prinzipiell offene Beziehungen, die umgedeutet, umgelenkt und verändert werden können. Oft ist Macht an starre Strukturen beziehungsweise Systeme (weiße Vorherrschaft, Patriachat, Kapitalismus → 2.2.5.) gebunden, die Macht ,verfestigen‘. Wenn Machtverhältnisse erstarren und gewaltvoll aufrechterhalten und durchgesetzt werden, dann ist das: **Herrschaft**. Herrschaftszustände sind „verfestigte Verhältnisse, in denen Freiheit nicht oder nur begrenzt oder einseitig existiert.“ (Gius 2022:31) In Herrschaftssystemen sind Macht und Freiheit einseitig verteilt, weil eine ,Seite‘ die ,andere Seite‘ (*ah, ein Dualismus*) be_herrscht.

Warum ist es hilfreich zwischen Macht und Herrschaft zu unterscheiden? Es macht den inneren Widerspruch von Bildung besser verständlich. Wenn ich von Macht und Beherrschung durch Bildung und Wissenschaft und von Bildung als einem Macht- und Herrschaftsinstrument spreche, dann heißt das: Bildung ist ein Produkt der gewaltvollen Verhältnisse (Bildung entsteht durch Macht und Herrschaft). Gleichzeitig ist Bildung eine Machtausübung und die Durchsetzung von gewaltvollen Strukturen (Herrschaft und Macht entstehen durch Bildung). Widerstand gegen Macht und Herrschaft wird durch die Differenz von Macht und Herrschaft möglich: Bildung kann ein Mittel sein, Herrschaft und Macht zu verstehen und Macht zu verändern; **Machtverhältnisse anders zu denken/verteilen/imaginieren/leben**.

Welches Wissen als ,Bildung‘ gesehen wird, ist ein Macht- und Herrschaftsinstrument. Ich komme zurück auf die dualistischen Unterscheidungen (→ 2.1.) von objektiv/subjektiv, Wissen/Erfahrung, Bildung/Erfahrung, Bildung/Nicht-Bildung, formelle/informelle Bildung, Wissenschaft/Nicht-Wissenschaft, Theorie/Nicht-theoretisch, und so weiter.

Das moderne westliche Denken ist ein Abgrund-Denken [*abyssal thinking*]. Es besteht aus einem System von sichtbaren und unsichtbaren Unterscheidungen, wobei die unsichtbaren die Grundlage für die sichtbaren Unterscheidungen sind. Die unsichtbaren Unterscheidungen werden durch Trennlinien etabliert, die soziale Realität in zwei Bereiche unterteilen, den Bereich ,diesseits der Linie‘ und den Bereich ,jenseits der Linie‘. Die Teilung ist so beschaffen, dass ,die andere Seite der Linie‘ als Realität verschwindet, nichtexistent wird [...].

Auf der anderen Seite der Linie gibt es kein wirkliches Wissen; es gibt Überzeugungen, Meinungen, intuitive und subjektive Erkenntnisse, die allenfalls zu Objekten oder Rohstoffen für wissenschaftliche Untersuchungen werden können. (vgl. Sousa Santos 2007:45, Übersetzung K.K.)

⁵⁴ Feministische Gouvernamentalitätsstudien beschäftigen sich (aufbauend auf Michel Foucaults Konzept der Gouvernamentalität) mit den Zusammenhängen und Zusammen-Funktionieren von Macht, Herrschaft und Geschlecht im Entstehen des modernen Staates sowie den aktuellen (neoliberalen) Ausformungen von Staatlichkeit, Machtverhältnissen und Herrschaftsstrukturen. Zur Einführung vgl. Bargetz/Ludwig/Sauer (2015). (,Gouvernamentalität‘ = historisch spezifischen Netzwerk an Machtverhältnissen & Herrschaftskonstellationen.)

Bildung als Herrschaftsinstrument macht ‚die andere Seite der Linie‘ unsichtbar. Bildung kann aber auch als herrschaftskritisches Macht-Instrument ‚die andere Seite der Linie‘ sichtbar werden lassen.⁵⁵ Durch herrschaftskritische Bildung können Abgründe „überschritten“ (Klenk) oder auch ‚Brücken gebaut‘ werden. Hierfür muss ‚Bildung‘ an sich neugefasst werden.

Wie fasse/verstehe ich Bildung? Was heißt herrschaftskritische Bildung? Bildung, die dualistische Abgründe entlang der Bewertung von objektiv/subjektiv (→ 2.1.2.), Wissen/Sein, (→ 2.1.4.), Theorie/Praxis (→ 2.3.) und Bildung/Erfahrung herausfordert und neu denkt. Eine Konsequenz davon ist, sogenanntes **Erfahrungswissen** als Wissen und Bildung anzuerkennen. Was ist Erfahrungswissen? Noah Sow beschreibt es folgendermaßen:

Um zu verstehen, [...] wie die angeeignete Theorie in der deutschen Universität das Erfahrungswissen überschreibt, ein kurzer Exkurs. Erfahrungswissen ist ein dendritisches Gebilde. Zum Einen ist es das **Wissen, das aus der Erfahrung erwächst**. Dies kann Lebenserfahrung sein, auch solche, die nicht aus einer Anhäufung gelebter Zeit besteht, sondern aus der Summe der Begegnungen mit Irritationen des Lebens. Eine zwanzigjährige Person mit vielfältigen Erfahrungen (etwa: Flucht, Behinderungen, Gesellschaftsbetrachtungen aus minorisierter Perspektive und daraus erwachsendem double consciousness, ‚doppeltem Bewusstsein‘ kann in dieser Hinsicht durchaus über reichere Lebenserfahrung verfügen als eine vergleichsweise ältere Person, die weniger Irritationen, Begegnungen oder Einflüsse erfahren hat. [...]

Eine weitere Form von Erfahrungswissen ist das **Ergebnis der Analysen**, denen das Erlebte unterzogen wurde. Dieses Wissen schöpft aus der Vergangenheit, bezieht sich aber auf die Zukunft. [...] Ein großer Fundus an Erfahrungswissen besteht schließlich aber auch aus dem, was uns als ‚Wissen‘ zu bezeichnen nur in bestimmten Fällen erlaubt wird: **kulturelle Erfahrung**. Diese wird in der deutschen Forschungstradition nur dann als ‚Wissen‘ wahrgenommen und behandelt, sofern sie Forschungsgegenstand ist, nicht jedoch weil in ihr *Wissen-als-solches* erkannt wird. Beispielsweise werden in Deutschland Sitten und Gebräuche, Esskultur, Riten und Rituale kultureller Gruppen studiert. Die Angehörigen dieser kulturellen Gruppen sind von ihren eigenen Gebräuchen, Esskulturen, Ritualen und Sprachen freilich aber weder durch die Reduktion der Betrachtung auf bloße Annäherung durch Theorie als einziges Mittel getrennt, noch durch eine singuläre Motivation durch den Verständniswunsch. Erschwerend wirkt, dass kulturelles Wissen bestimmter Gruppen abgewertet wird, während das angeeignete und bruchstückhafte Wissen *über* ebendiese Kulturen als *Bildung* angesehen und den Betrachtenden als hohe (und gleichsam humanitäre) Leistung angerechnet wird. (Sow 2014:para. 8)

Herrschaftsstabilisierende Bildung (und eng gedachte ‚Theorie‘ → 2.3.) trennt Wissen, entlang der dualistischen, abgrund-denkenden, patriarchalen, (post-)kolonialen Ideologie (→ 2.1.1.) von Erfahrung. Um die kolonialen und patriarchalen Kontinuitäten zu unterbrechen, muss die Neufassung von Bildung das Erfahrungswissen (aller) als ‚wichtiges Wissen‘ inkludieren. Wissen, das aus gelebter Erfahrung kommt und für diese gelebte Erfahrung hilfreich ist. Wissen, das dabei unterstützt, zu neuen Handlungsmöglichkeiten zu kommen. Wissen, das hilft, die eigenen Standpunkte (→ 2.1.2.) kritisch zu reflektieren. Und so neue Arten von Wissen und Sein ermöglicht. Hier zitiere ich Bildungswissenschaftlerin Jutta Hartmann:

⁵⁵ Diese Sichtbarwerdung funktioniert allerdings nur, wenn nicht nur das Wissen, sondern auch das Sein dahinter sichtbar und nicht voneinander getrennt werden (→ 2.1.4.). Also Bildung erfüllt sein herrschaftskritisches Potential nur, wenn nicht nur Wissen, sondern auch die Körper, die Wissen produzieren in eine Machtposition kommen. Das heißt: Wenn sich zum Beispiel ändert, wer in an der Uni lehrt und lernt (→ 2.2.4.).

Im Unterschied zum alltäglichen Verständnis von Bildung als Wissensanhäufung steht Bildung im Fachdiskurs für die Reflexivität der einzelnen Menschen gegenüber ihren Möglichkeiten. Bildung soll dazu befähigen, in einer reflexiven Einstellung Sorge und Verantwortung für das eigene Leben zu tragen und dabei ggf. auch gegen vorgegebene Denkweisen und Ordnungsmuster zu handeln. In ihrer ursprünglichen Bedeutung und weiteren Entwicklung steht Bildung für eine veränderliche Form der Kritik und Befreiung von Fremdbestimmung, für nicht-triviale Veränderungen, die ein Mehr an gutem Leben ermöglichen. [...] Zugleich steht der Begriff Bildung dafür, **das eigene Verhältnis zur Welt, zu anderen und zu sich selbst differenziert zu gestalten.** [...] (Hartmann 2018:45)

Laut Hartmann ist Bildung keine „Wissensanhäufung“, sondern das Nachdenken über die eigenen Möglichkeiten und über das Verhältnis zu sich selbst, zu anderen und der Welt – was eine Erweiterung der eigenen Möglichkeiten und eine differenziertere Gestaltung der Beziehungen zu sich und der Welt mit sich bringen kann. (Selbst-)Reflexion (→ 3.3.3.) ermöglicht aus Hartmanns Sicht: Sorge und Verantwortung für sich selbst zu übernehmen; Kritikfähigkeit und ein „Mehr an gutem Leben“. Aus einer herrschaftskritischen Perspektive heißt das, die kritische Analyse von Macht- und Herrschaftssystemen ins eigene Verhältnis zur Welt einzubeziehen: „Gegen vorgegebene Denkweisen und Ordnungsmuster handeln“. Bildung ermöglicht Handlungserweiterung und kann so unter den Begriffen Selbstbestimmung und Emanzipation gefasst werden. Fazit: Herrschaftskritische Bildung ist **emanzipatorisch** im Sinne von: Erweitern der Handlungsfähigkeit. Um möglichst viele Optionen zu haben/sehen, um die Beziehungen zu sich und zur Welt zu gestalten.

*Lernziele nicht dann erreicht, wenn „Wissen vermittelt“ wurde
sondern abgeschlossener Lernprozess = neues Handeln/Handlungsfähigkeit
(handschriftliche Notizen K.K., Fortbildung bei Debus/Saadi, 17.09.2021)⁵⁶*

Ich nehme mir aus diesem Kapitel bezüglich des Begriffs ‚Bildung‘ mit: genau zu sein. Nicht anzunehmen, dass ‚Bildung‘ (im Sinne von Herrschaft) gleich ‚institutionelle Bildung‘ bedeutet. Anschauen, was der Kontext (mir) zum Bildungs-Begriff sagt. Wenn ich von Bildung spreche: Dazu sagen welcher Kontext, in dem Bildung oder Lernen stattfindet, gemeint ist (zum Beispiel Schulunterricht, Uniseminar, Gespräch mit Freund_innen, Lesen in der Freizeit, und so weiter) und welches Verständnis von Bildung (sowie von Macht und Herrschaft) damit einher geht. Welche Definitionen von Wissen und Perspektiven auf Lernen (und Verlernen) dahinter stehen.

Herrschaftskritische Bildung heißt nicht nur ‚Erfahrungswissen‘ in Bildung mit einzubeziehen (→ 2.2.2.), sondern Lernen heißt nach Frigga Haug: **‚Erfahrungen in die Krise führen‘**. „Zwar muss man aus Erfahrung nichts lernen, jedoch gibt es kein Lernen ohne Erfahrung. Aber Lernen ist zugleich auch – und dies verbindet die beiden widersprechenden Thesen – die Krise der Erfahrung.“ (Haug 2020:71) Herrschaftskritische Bildung kann, ‚Erfahrungen in die Krise zu führen‘ – und so ‚versteinerte Verhältnisse zum Tanzen zu bringen‘ (um hier Frigga Haugs Formulierungen auszuborgen).

⁵⁶ Titel der drei-tägigen Fortbildung von Katharina Debus und Iven Saadi: „Lernen zu Diskriminierung: Eine Online-Fortbildung zur Gestaltung von Lernprozessen“.

2.2.3. Verhältnisse zum Tanzen bringen: Lernen, Lehren und Verlernen

„Defensives Lernen“ VS „Expansives Lernen“

Defensives Lernen = zur Bewältigung fremdgesetzter Anforderungen („Lehrgegenstand“)

Expansives Lernen = Lernen aus einer selbst erkannten Handlungs- und Lernproblematik („Lerngegenstand“)

(handschriftliche Notizen K.K., ebd., 17.09.2021)

Lernen ist nicht als ein simpler, linearer Prozess zu verstehen. Es geht nicht darum, in banaler Weise Wissen zu akkumulieren. Bildung ist im Gegenteil immer gebunden an Prozesse der Subjektherstellung.
(Castro Varela 2017)

Leider wird Lernen (durch den Einfluss formaler, institutionalisierter Bildung) oft als „Wissensanhäufung“ (vgl. Messerschmidt → 2.2.2.) verstanden: Lehrpersonen vermitteln Wissen und Lernende sollen dieses Wissen abrufen, um zu beweisen, dass sie ‚etwas gelernt‘ haben. Je mehr Wissen Schüler_innen ansammeln und speichern, desto ‚besser‘ haben Lehrpersonen nach dieser Logik ihre Arbeit gemacht. Dieses System nennt Bildungsreformer Paulo Freire⁵⁷: „banking concept of education“ (Freire 2000:71ff.). Belinda Kazeem-Kamiński schreibt im Buch „Engaged Pedagogy: Antidiskriminatorisches Lehren und Lernen bei bell hooks“ (2016) dazu:

Mit dem Schlagwort *Bankiers-Konzept der Erziehung*, auf Englisch *banking system of education*, umschreibt der brasilianische Theoretiker ein pädagogisches System, welches einer Bank gleich statt Geld Wissen akkumuliert, wobei die Unterrichtenden gleich Anleger*innen oder Bankangestellte sind und die Lernenden die Anlageobjekte oder [...] Automaten [...] sind.“ (Kazeem-Kamiński 2016:86-87)

Lernende würden hier ontologisch nie als ‚ganze Menschen‘ betrachtet. (vgl. body/mind-split → 3.3.3.) Bildung als „Akt der Aufbewahrung“ (Freire, Übersetzung Kazeem-Kamiński, vgl. ebd. 87) und Abspeicherung, vermittele Lernenden weder Zusammenhänge noch ermögliche sie eine kritische Auseinandersetzung mit der „sozialen und politischen Verfasstheit der Welt“ (vgl. ebd. 87) – und so halte Bildung den Status quo und ungleiche Strukturen aufrecht Dieses Bankiers-Verständnis von Lernen (und Lehren) will ich durch meine Arbeit (M.A-Arbeit und Bildungsarbeit) herausfordern. Wenn Bildung herrschaftskritisch und emanzipatorisch wirken soll, dann sollte Lernen nicht rein ‚defensiv‘ passieren (also um „fremdgesetzte Anforderungen“ von Schulcurriculum oder Lehrpersonen zu bewältigen, vgl. Notizen zu Debus/Saadi). Herrschaftskritische Bildung impliziert selbstbestimmtes und handlungserweiterndes, also ‚expansives‘ Lernen (*Expansion* = *Erweiterung*). So verändert herrschaftskritisches Lernen nicht nur die Beziehung der Lernenden zur Welt, sondern auch zwischen Lernenden und Lehrenden. Belinda Kazeem-Kamiński sagt dazu:

Im Bankiers-Konzept wird davon ausgegangen, dass die Lehrenden alles wissen und die Lernenden nichts. Der problemformulierende Ansatz [ein herrschaftskritischer Ansatz nach Freire, Anmerk. K.K.] jedoch plädiert dafür, **dass alle Menschen (voneinander) Lernende und (einander) Lehrende sind.**
(Kazeem-Kamiński 2016:88, Hervorhebung K.K.)

⁵⁷ Freire begründet die ‚Pädagogik der Unterdrückten‘ beziehungsweise die Befreiungspädagogik. bell hooks ‚Engagierte Pädagogik‘ bezieht sich viel auf Freire; und hooks pädagogische Texte haben wiederum mich geprägt.

Es verändern sich die (Macht-)Beziehungen zwischen Lernenden und Lehrenden. Ich denke, dass der institutionalisierte Rahmen von Bildung ‚expansives Lernen‘ oft verhindert (aus strukturellen Gründen, die sich niederschlagen in: Anforderungen des Curriculums, (zu) viele Schüler_innen in einer Klasse, Lehrkräfte- und Ressourcenmangel, etc.⁵⁸). Emanzipatorisches Lernen lässt sich im Kontext Schule oder Universität oft nicht umsetzen – paradoxerweise ist trotzdem Bildung durch Institutionen die gesellschaftlich anerkannteste Form zu lernen.

Was heißt Lernen? Lernen ist immer Teil des Lebens. Wir lernen jeden Tag. Unser Sein ist Lernen. Und auch diese Arbeit schreiben ist im Grunde genommen ein ständiges Lernen. So entstand auch der Dreiklang im Titel: „(...) Forschen/Lernen/Leben“.

Ich habe durch diese M.A.-Arbeit auch gelernt, expansiv zu lernen. Zu Beginn hatte ich ein anderes ‚Thema‘ (→ 1.1.). Ich bin meinen Lernimpulsen gefolgt, habe über das gelesen und geschrieben, was mich am meisten interessiert – und bin hier gelandet. Ich habe versucht in unterschiedlichen Bereichen meines Lebens und in verschiedenen Medien und Quellen, für meine ‚Forschung‘ zu lernen: Ich habe Romane, Essays, Newsletter und Blogs gelesen, Podcasts und Hörbücher gehört (das erste Hörbuch meines Lebens begann ich inmitten einer stressigen M.A.-Arbeitsphase) und mir ein Substack⁵⁹ angelegt. Ich habe mich in Beziehung gesetzt – mit schreibenden und sprechenden Leuten im Internet (über Texte und Aufzeichnungen) und in der materiellen Welt (mit Freund_innen und Bekannten). Ich habe das nicht ‚nebenher‘ gemacht. Lyrik und Literatur waren Teil meines Forschens/Lernens/ Lebens. Die Gespräche sind Teil davon. Meine Spaziergänge mit Stimmen im Ohr sind Teil davon. In ‚meinem‘ Denken war dieses Gewirr an gelesenen gehörten Stimmen Teil meines expansiven Lernens und Schreibens und Tuns und Wissens und Denkens und Fühlens und Planens, und so weiter. In mir drinnen war es monatelang (un)ruhig und laut und dialogisch und bewegt. Oft war es anstrengend und krisenhaft, oft war es lustvoll und freudig, oft war es verwirrend, oft entwirrend und oft vieles davon gleichzeitig.

Wir können versuchen, die verhärteten Verhältnisse (vgl. Herrschaft → 2.2.2.) des Lernens durch selbstbestimmtes, expansives Lernen in Bewegung zu bringen. Unruhig lernen. Oder wie Frigga Haug sagt: Die ‚Unruhe des Lernens‘ willkommen heißen.

Lernen ist ein widersprüchlicher Prozess. Es gibt nicht bloß ‚eine richtige‘ Strategie. Lernen ist als Bewegung unabgeschlossen und oft zwiespältig. Menschen reagieren auf frustrierende Verhältnisse mit Lernwiderstand, tragen damit zu ihrer Versteinerung bei. Diese „versteinerten Verhältnisse zum Tanzen zu bringen“ braucht Anstrengungen von den lernenden Subjekten selbst. **Frigga Haug lädt dazu ein, die Unruhe des Lernens als etwas Produktives zu denken.** Sie studiert das Lernen und das Lehren, analysiert Lerntheorien, deckt gesellschaftliche Lernverhältnisse auf und zeigt emanzipatorische Methoden. (Haug 2020: Klappentext, Hervorhebung K.K.)

⁵⁸ Diese Gründe sind auch an Macht- und Diskriminierungsverhältnisse geknüpft. Zum Beispiel sind Kinder aus weniger privilegierten Haushalten/Gegenden an ‚ihren‘ Schulen vermehrt mit diesen, aus Ressourcenknappheit entstehenden, Herausforderungen konfrontiert.

⁵⁹ Substack ist eine online-Plattform, auf der eins unterschiedliche Autor_innen ‚abonnieren‘ kann (kostenlos oder bezahlt) und dann ihre Beiträge (in Form von Newslettern, Essays, Blogeinträgen) ins eigene ‚Postfach‘ geschickt bekommt. Es ist eine Art, wie Lesende Autor_innen auf direktem Weg finanziell unterstützen können.

Lernen ist: widersprüchlich, unabgeschlossen, anstrengend, frustrierend, freudig, unruhig, krisenhaft und vieles mehr. Das liegt daran, dass Lernen nicht nur heißt Neues (kennen zu) lernen, sondern auch Altes, das uns ‚angelernt‘ wurde (innerhalb von Macht- und Herrschaftsverhältnissen) zu ent-lernen. **Verlernen bringt ‚versteinerte Verhältnisse zum Tanzen‘ und ‚führt Erfahrungen in die Krise‘** (vgl. Haug). Deshalb möchte ich hier (ausführlich) den Text „(Un-)Wissen. Verlernen als komplexer Lernprozess“ (2017) von María do Mar Castro Varela⁶⁰ zitieren. Du findest hier einige der zentralen Analysen, Gedanken und Begriffe von Kapitel 2.2. sowie weiterführende und weitere Perspektiven dazu:

Es ist schon einige Zeit her, dass die postkoloniale Theoretikerin und Literaturwissenschaftlerin Gayatri Chakravorty Spivak im Rahmen ihrer Auseinandersetzungen um **epistemische Gewalt** von der Notwendigkeit eines **Verlernens** gesprochen hat. Im Vorwort zum Spivak Reader (1996:4) wird sie mit dem nunmehr berühmten Satz zitiert: „unlearning one's privilege as one's loss“ (das Verlernen von Privilegien, die wir als Verlust sehen sollten).

[...]

Spivak versteht das Verlernen dabei innerhalb einer dekonstruktiven Perspektive, die uns dazu nötigt, die **Gewalt von Lernprozessen zu erkennen**, aber auch die Unmöglichkeit des Verlernens anzuerkennen. Das Konzept des Verlernens lenkt unsere Aufmerksamkeit gewissermaßen auf die **Komplexität von Lernprozessen**, aber auch die Verquickung von Lernen und Bildung mit Macht und Herrschaft. Sie stellt klar, dass die Subjekte, die am Ende von Bildungsprozessen entstehen, nicht einfach klüger sind, sondern in einer sehr klaren Art **geformt** worden sind. [...]

[...]

Lernen ist nicht als ein simpler, linearer Prozess zu verstehen. Es geht nicht darum, in banaler Weise Wissen zu akkumulieren. Bildung ist im Gegenteil immer gebunden an Prozesse der **Subjektherstellung**.

Schulen dienen, dem französischen Philosophen Louis Althusser zufolge, der Qualifikation der Arbeitskräfte, die entsprechend des gesellschaftlichen Bedarfs hergestellt werden. Ergänzen müssten wir hier, dass auch das Wissen bereitgestellt wird, welches die Vormachtstellung einer gesellschaftlichen Gruppe vis-à-vis einer anderen herstellt bzw. stabilisiert. In der Schule lernen wir nicht nur zu lesen und zu schreiben, sondern **werden auch daran gewöhnt, den vorgesehenen Platz innerhalb der Gesellschaft als den wahren und mithin allein richtigen Platz wahrzunehmen und schließlich auch einzunehmen**. Für einige bedeutet dies, die Unterwerfung zu akzeptieren und soziale Ungleichheit als natürlich gegeben zu akzeptieren. **Schule erscheint wie eine feudale Enklave innerhalb eines demokratischen Systems, welches beständig verspricht, dass alle dieselben Chancen haben**. [...]

[...]

Deswegen ist die Praxis des Verlernens aufs Engste mit der **Praxis des Regelbrechens** verwoben. Die Regeln einhalten bedeutet, die hierarchischen gesellschaftlichen Verhältnisse unumwunden zu akzeptieren. **Ausnahmen** sind zur Stabilisierung der Hegemonie selbstredend immer erforderlich, weswegen die horizontale und vertikale Mobilität einiger weniger durchaus erwünscht ist. Was dagegen verhindert wird, ist eine tatsächliche Chancengleichheit. **Pädagogische Interventionen sind machtvoll und durchdrungen von gewalttätigen Momenten**. So impliziert die gut gemeinte pädagogische Erklärung immer eine explizite ‚Platzzuweisung‘. Die freundliche pädagogische Erläuterung erweitert nicht nur den Stand des Wissens, sondern **weist den Lernenden jene Position zu, in der sie sich in Zukunft denken sollen**. [...] Pädagogik kann sowohl ein Instrument der Hegemoniesicherung als auch

⁶⁰ <https://www.migrazine.at/artikel/un-wissen-verlernen-als-komplexer-lernprozess>, [27.04.2023]

eine Waffe der Gegenhegemonie sein. Das aber nur, wenn Bildung als sozialer Transformationsmotor und nicht nur als Assimilisierungsmaschine gesehen wird. [...]

Die Geschichte der Pädagogik, ihre Praxen, ihre dominanten Paradigmen und Institutionen gewähren uns einen Einblick in Erziehung als soziale Technik und Bildung als politische Strategie. [...] Dies impliziert **die Disqualifizierung, die Auslöschung vor-kolonialen Wissens** wie auch die Setzung von unerschütterlichen **Wahrheiten**, die die (post-)koloniale Macht und Herrschaft stabilisierten. So verschwanden im Laufe kolonialer Herrschaft Sprachen, Theorien und Praxen, die in den kolonisierten Territorien über Jahrhunderte gesprochen, vertreten und praktiziert wurden. Texte wurden verbrannt, die orale Weitergabe von Theorien und Mythologien unterbrochen, Sprachen als barbarisch beschrieben und etablierte soziale Praxen als unzivilisiert gebrandmarkt. So wurde schrittweise über Jahrhunderte hinweg eine **eurozentrische Sichtweise etabliert**.

Jahrhundertlanges Wirken epistemischer Gewalt macht es notwendig, dass diejenigen von uns, die in besonderer Weise von etwa rassistischen Verhältnissen privilegiert werden, **Wut entwickeln, die sie dazu einsetzen, präzise und mithilfe auch abstrakten Denkens die eigene Position in Frage zu stellen und die Praxen der Ausgrenzungen offenzulegen und zu skandalisieren**: [...]. Verlernen ist hier keine Geste, sondern anstrengende Lern-Praxis-Erfahrung. [...] Dies erfordert für alle eine selbstkritische Auseinandersetzung mit den eigenen Privilegien. Das kann sein die Situiertheit im Globalen Norden, die ökonomische Sicherheit, die Möglichkeit, Bildung zu erwerben, staatsbürgerliche Rechte, Cis-Geschlechtlichkeit ... und selbstredend ist die Auflistung nie erschöpfend. [...] Eine solche Praxis ist in ihrem Sinne nur dann produktiv, wenn **gleichzeitig die Privilegiertheit der sozialen Situation erkannt wird und um Kollektivbildung und auch Allianzen gerungen wird**. Verlernen ist eine dekonstruktive Praxis und bedeutet eben „konstant und persistent zu analysieren, wie Wahrheiten hergestellt werden“ (Spivak 1996: 27) über die Gesellschaft, die Nation, über die anderen und über uns ... ganz gleich, wer WIR sind! (Castro Varela 2017, Hervorhebungen und Unterstreichungen K.K.)

Wovon Castro Varela spricht, habe ich erst so richtig verstanden, nachdem ich die vorherigen Kapitel geschrieben habe: Castro Varela spricht von epistemischer Gewalt (vgl. Brunner → 2.2.1) und erweitert, was ich bisher dazu geschrieben habe durch folgende Perspektive: Auch Lernen an sich ist eigentlich eine Form von Gewalt (für alle – für manche mehr und andere vielleicht weniger). Außerdem macht Castro Varela klar, dass koloniale epistemische Gewalt immer auch mit der „Auslöschung vor-kolonialen Wissens“ verbunden ist.

Die Verquickung von Bildung, Macht und Herrschaft (→ 2.2.2.) und die Komplexität und Nicht-linearität von Lernprozessen (vgl. Haug 2020) werden durch Castro Varela erweitert um die Perspektiven der „Subjektherstellung“ und „Platzzuweisung“ durch Bildung. Dass Bildung (auch) Herrschaft destabilisieren kann, ist Teil der kritischen Bildungstheorie (→ 2.2.2.) – und wird um die „Praxis des Regelbrechens“ (→ 3.3.) erweitert. Auch über Privilegien habe ich schon ein wenig geschrieben (vgl. Fußnote 92 zu Privilege as a dissociative mechanism → 2.3.2. oder dem kritischen Umgang mit privilegierten Standpunkten → 2.1.2.). Castro Varela schreibt, dass mit dem Erkennen der eigenen privilegierten Position (im Sinne des Verlernens) auch „Wut“ und der Wunsch nach „Allianzen“ (Bündnisse → 3.3.4.) verbunden sein sollten. Denn „Verlernen kein einfacher Akt des Vergessens“ und keine „symbolische Geste“, wie Castro Varela sagt, sondern „erfordert ein aktives, kritisches Denken und Handeln, welches bereit dazu ist, das Risiko einzugehen, die eigene Position zu hinterfragen.“ (vgl. 2017)

Verlernen umschließt: Denken und Handeln und Sein. Verlernen ist eine anstrengende, andauernde⁶¹ TheoriePraxis (→ 2.3.). Eine TheoriePraxis, die Verhältnisse zum Tanzen bringt.

Es gibt unterschiedliche Arten zu Tanzen. Je nachdem welche Anteile ins uns wir zum Tanzen bringen: Tanzen um Privilegien als Verlust zu verlernen; ums Ungemütliche herumtanzen; Tanzen, um Bündnisse zu feiern; aus der Reihe Tanzen; Tanzen als Widerstand; von den Rändern weg Tanzen; Tanzen, weil Tanzen für einen nicht vorgesehen war; und so weiter. Wann tanze ich und mit wem? Warum tanze ich? Warum tanzt Du? Ist Tanzen eine feministische Praxis? Sara Ahmed (2017) sagt im Kapitel „Conclusion 1: A Killjoy Survival Kit“:

[...] bodies that have to wiggle about to create space.

Wiggling is in my survival kit.

Dancing, too.

Bodies that dance: how often feminists have claimed dance as essential to their liberation. One might think of Emma Goldman's famous statement, "I won't join your revolution if I cannot dance." Or I think of the film about the survival of Audre Lorde, *The Berlin Years*, and its final sequences that show Audre dancing, sequences that seem to capture so well the generosity of her black feminist spirit. I think of the dancing at Lesbian Lives conferences that I have enjoyed over the years (the talking too, but the dancing is what I recall most quickly). A dancing feminist body, a dancing lesbian body, dancing black and brown bodies; the affirming of how we inhabit bodies through how we are with others. We are here, still. Anyone can dance with anyone to form a collective. [...]

[...] Is there a contradiction here? When I am joyful, have I ceased to be a killjoy? Dance can be how we embrace the fragility of being thrown. And joy too is part of killjoy survival, without any question. We need joy to survive killing joy; we can even take joy from killing joy. And so too is the erotic part of my kit, the kind of erotic that Audre Lorde spoke of with such eloquence; a feminist killjoy [...] might come to be as or in negation, but that negation trembles with desire; a desire for more to life, more desire; a desire for more. Feminist killjoys tend to spill all over the place. What a spillage.

Feminist killjoys: a leaky container.

And so:

Be careful, we leak.

(Ahmed 2017:247f., Hervorhebungen im Original)⁶²

Ich habe kurz gezweifelt, ob ich diese Notiz übers Tanzen schreiben/zitieren soll – dachte mir: vielleicht ist der Gedankensprung zu ‚weit‘, vielleicht die Notiz zu ‚überflüssig‘, zu ‚auslaufend‘. Dann lese ich eine Überschrift in dem Text, den ich zum weiterführenden Lesen in der Fußnote verlinkt habe. Hier steht die Überschrift:

„Unordentlich Denken als

Strategie“ (Heinemann/Castro Varela 2017) (*Epistemologischer Ungehorsam* → 2.4.1.)

„Be careful, we leak.“ (Ahmed 2017:248)⁶³

⁶¹ Zum Weiterlesen: „Ambivalente Erbschaften. Verlernen erlernen!“ von Heinemann und Castro Varela (2017) unter: https://www.trafo-k.at/media/download/Zwischenraeume_10_Castro-Heinemann.pdf, [13.05.2023].

⁶² Übersetzung ins Deutsche auf Seite 190f in → 6.3.

⁶³ „Achtung, wir sind undicht, laufen aus, lecken, sickern durch.“, vgl. <https://www.dict.cc/?s=leak>, [13.05.2023].

Hier ein Angebot ‚expansiv‘ zu lernen im (recht engen) Rahmen dieser M.A.-Arbeit:

Du kannst in den kommenden Unterkapiteln Wissen zu den kolonialen Kontinuitäten von/in Bildung vertiefen – über ihre Auswirkungen als rassistische Praktiken im Bildungssystem; über die komplexen Verstrickungen von (Post-)Kolonialität; und über antirassistische, dekoloniale Antworten auf rassistische Praktiken und (post-)koloniale Kontinuitäten.

Wenn Du die drei Kapitel hintereinander liest, dann ergibt sich eine Art Aufbau. Genauso gut kannst Du sie aber auch durcheinander lesen oder bei dem Kapitel anfangen, zu dem Du am wenigstens weißt. Oder bei dem, wo Du am meisten weißt. Oder nur eine oder zwei *Vertiefungen* lesen – zum Beispiel, weil Du aus eigener Rassismuserfahrung schon viel zu rassistischen Praktiken weißt. Am Ende von jeder *Vertiefung* kannst Du mit weiterführenden Quellen selbst ‚tiefer gehen‘. Denn eigentlich sind die Vertiefungen eher ein Überblick, der gegebenenfalls aufzeigt, wo es mehr zu lernen oder verlernen gibt.

Vertiefungen: Wenn Du mehr lesen möchtest zu ...

- ... wie Universität und Bildung durch rassistischen Ausschlusspraktiken (zum Beispiel indem fast nur *weiße* Lehrpersonen eingestellt werden) ein *weißer* Raum bleiben (sollen), lies auf Seite 59 weiter bei → 2.2.4. *Vertiefungen 1*
- ... wie koloniale Kontinuitäten mit anderen Herrschaftssystemen (Hetero-Patriarchat und Kapitalismus) zusammenhängen, lies weiter auf Seite 64 → 2.2.5. *Vertiefung 2*
- ... wie widerständige, antirassistische TheoriePraxen den *weißen* Raum von Universität und Bildung verändern, lies weiter auf Seite 69 → *Vertiefung 3*

2.2.4. Vertiefung 1: Rassistische Ausschlusspraktiken im Bildungssystem

Wenn bestimmte Körper an einem Ort fehlen, dann fehlt das Wissen dieser Körper an diesem Ort.
Maisha Auma (Interview im Film „Feminism WTF“, mitgeschrieben von K.K. am 24.04.2023)

Es reicht nicht aus, wenn an Universitäten mehr Lehrveranstaltungen zu Schwarzen Theoretiker*innen und Theoretiker*innen of Colour und deren Arbeiten abgehalten werden, sich jedoch die Zusammensetzung des Lehrpersonals, Curriculums, die Art, zu lehren und den Klassenraum zu gestalten, nicht verändern [...].
(Kazeem-Kamiński 2016:144f.)

Durch welche Strategien bleibt der wissenschaftliche Raum *weiß*? (→ 2.2.1.) Indem bestimmte Körper, die forschen, lehren und Wissen schaffen, systematisch ausgeschlossen werden. Durch den Ausschluss nichtweißer Körper bleibt das vermittelte Wissen *weiß*. Es gibt konkrete institutionellen Praktiken, die dualistische (also: koloniale und androzentrische) Wissenschaft und ihr Wissen, in der ‚übergeordnete‘ Stellung behalten (möchten). Um diese Mechanismen geht es in diesem Kapitel. Bevor wir beginnen, noch eine Anmerkung:

Rassismus ist die Struktur, auf der die Analyse diskriminierender Ausschlusspraktiken in diesem Kapitel sich v.a. basiert. Viele weitere Formen von Herrschaftsstrukturen und damit einhergehenden Ausschlüsse und Diskriminierungen (z.B. Sexismus, Queerfeindlichkeit, Ableismus, Klassismus, Antisemitismus) sind in aktuellen Bildungssystemen verankert – und z.T. eng mit rassistischen Strukturen verbunden (→ 2.2.5.). Viele verschiedene Körper wurden und werden zum Beispiel von Lehrpositionen ausgeschlossen (wie etwa rassifizierte, weibliche, queere, jüdische und/oder behinderte Körper). So verweist die nachfolgende Analyse auf spezifische Wirkungsweisen und Strukturen von Rassismus, welche anderen Formen von Diskriminierung unähnlich sind. Zugleich gibt es Überschneidungen zwischen Rassismen und anderen Arten von Diskriminierung (zum Beispiel Othering⁶⁴), wodurch der Fokus auf rassistische Mechanismen und Ausschlusspraktiken an Universität und Schule generelle Aussagen über diskriminierende Praktiken im Bildungssystem beinhaltet.

Die Hochschule ist von sozialer Ungleichheit durchzogen. Rassismus als institutionelle Form von Diskriminierung äußert sich nicht nur in der **[1]** Kontrolle, die internationale postkoloniale Studierende mittels Migrationspolitiken erfahren [...], sondern auch im allgemeinen **[2]** Zugang zur Hochschulbildung für Angehörige diasporischer und (post-)migrantischer Gruppen. Zahlreiche Studien haben auf die institutionelle Diskriminierung von Schülerinnen und Schülern aus post/migrantischen Haushalten aufmerksam gemacht und deren erschwerten Zugang zur Hochschulbildung thematisiert (vgl. Bleichert-Rejdlitsch u.a. 2014; Gomolla/Radtke 2009; Fereidooni 2010; Kalpaka 2009; Karakaşoğlu/Wojciechowicz

⁶⁴ *Other* = Anders/Andere(r). *Othering* = zu ‚den Anderen‘ machen. Othering entsteht durch einen Dualismus: ‚Wir‘ = die Norm(-alen) / ‚die Anderen‘ = die Ab-Norm(-alen). Die ‚Anderen‘ werden als ‚andersartig‘ imaginiert und stereotypisiert – das heißt: in der Phantasie und Sicht der ‚Normalvorstellung‘ sind ‚Andere‘ alle gleich zum Beispiel ‚die schwulen Männer sind ...‘, ‚Menschen mit Behinderung...‘, ‚die Ausländer ...‘. Zu Diskriminierung werden stereotype Aussagen, wenn Herrschaftssysteme dahinterstehen (Heteropatriarchat, Ableismus, Weißer Vorherrschaft). Das heißt: Verallgemeinernde Aussagen über zum Beispiel ‚die weißen, hetero Männer‘ sind potenziell Stereotype, aber keine Diskriminierungsform, weil die Verallgemeinerung nicht mit historischen, strukturellen Ungleichheits-verhältnissen zusammenhängt. Othering funktioniert je nach ‚Form‘ von Diskriminierung ein wenig verschieden. (vgl. Kessé 2015:56-63 für Wissen über die Wirkweisen von rassistischem Othering: Markierung, Tokenisierung, Exotisierung, Typifizierung – und die Zusammenhänge zwischen diesen).

2012; Zimmer/Drossou 2011). Angeknüpft an diese Debatte finden aktuell Studien zum [3] institutionellen Rassismus an der Hochschule statt (Gutiérrez Rodríguez 2016; Kalpaka 2015, Kuria 2015). In diesem Zusammenhang stellt sich auch die Frage nach inwieweit die [4] Rekrutierungspraktiken von wissenschaftlichem Personal in Dynamiken rassistischer Differenzierung und ausschließender Mechanismen eingewoben sind. Es kommt zu einer paradoxen Situation, in der fortschrittliches, kritisches Denken gefördert wird, aber unhinterfragt bleibt, für wen die Lehre bereitgestellt und von wem sie gelehrt wird. (Gutiérrez Rodríguez 2016:4, Nummerierung in eckigen Klammern K.K.)

Welche Politiken und Praktiken (re-)produzieren Diskriminierung und Rassismus an der Uni und durch Schule? Aus dem Zitat von Gutiérrez Rodríguez leite ich vier Punkte ab, zu denen u.a. auch Kilomba (2010) und Sow (2014) schreiben:

- Zugangserschwerung für internationale Studierende (siehe [1])
- Diskriminierung und Rassismus im Unialltag (siehe [3])
- Rekrutierungspraktiken von wissenschaftlichem Personal (siehe [4])
- Diskriminierung von Schüler_innen aus post-/migrantischen Haushalten und ihr erschwerter Zugang zu Hochschulbildung (siehe [2])

Erstens: Kontrolle und Zugangserschwerung für internationale Studierende. Kilomba (2010) spricht über die Registrierung ihrer Dissertation an der deutschen Universität:

I recall my registration process at the university for my doctorate project as a moment of pain. It aroused the pain of both coming from the margins and the ‚im-possibility‘ of entering the centre. Registration, so emblematic of my passage to the centre, was a long and dubious process that appeared impossible to overcome or to triumph. I remember how the list of documents required to register changed every time the process seemed to be completed. I was asked over and over again for new certificates that had neither been listed nor even mentioned before. Collecting these consumed immense time and money, going back and forth, sending faxes, requesting papers, waiting for authenticated documents from my country, translating them into German, and authenticating the translations again. In the end, I was told that none of these documents were actually necessary, but rather a German language exam. It was the first time anyone had mentioned that in order to be immatriculated as a Ph.D. scholar, I would have to take a German language exam. The exam would take place two days later. I was astonished that I had never been told; at least then I could have prepared. The exam, however, was not listed as an official requirement for a Ph.D. and I told them, to no avail. Two days later, I sat unprepared in an enormous room with dozens of students from all over the world. The tension was grotesque. The exam would determine who could become a student and remain in Germany and who could not. After the exam, I searched for the university bylaws, asked for a translation and carefully read all the sections of the constitution. Indeed I did not need this exam. There was no neutrality! There was no objectivity! This space was not an ‚impartial‘ one!

It seemed I had at last met all the necessary conditions to register. When I finally had my last appointment with one of the head directors at the registration office, she sat in front of me, my documents in her hands, and persuasively asked if I was really sure that I wanted to register as a Ph.D. scholar. She explained that I did not have to, and added that I should consider the possibility of researching and writing my dissertation at home. The ‚home‘ she was referring to is asserted here as the margins. I was being asked to remain ‚at home‘, ‚outside‘ the university structures, with the unofficial status of researcher. The *white* woman, on the other hand, was speaking from the inside – from the centre – where she was both documented and official. (Kilomba 2010:32-33)⁶⁵

⁶⁵ Übersetzung ins Deutsche auf Seite 191 im Anhang → 6.3.

Zweitens: Alltagsrassismus. Oder auch: Studierenden (und Lehrenden) an der Universität das alltägliche Gefühl geben, sie ‚gehören da nicht her‘. Kilomba (2010:33) beschreibt, wie auch nach ihrer Immatrikulation und dem Ph.D.-Beginn, die Uniangestellten Kilomba polizieren:

Because my registration process took so long and I still didn't possess the usual matriculation card, my head mentor kindly and promptly wrote an official letter saying I was her Ph.D. student. This would provide me access to the university structure. I used to carry this letter with me, inside my wallet. The very first time I visited the Psychology library at the Free University in Berlin, right at the entrance as I was walking in, I was suddenly called over by a *white* female employee, who said aloud: ‚You are not from here, are you? The library is only for university students!‘ Perplexed, I stopped. Among the several dozen *white* people circulating ‚inside‘ that enormous room, I was the only one who was stopped and checked at the entrance. How could she know whether I was ‚from there‘ or ‚from elsewhere?‘ By saying ‚only for university students,‘ the library employee was informing me that my body was not *read* as an academic body. The university students she was referring to were the *white* others in the room. (Kilomba 2010:33)⁶⁶

Drittens: Rekrutierungs- und Einstellungspraktiken. Kilomba sagt, sie ist auch Jahre später noch immer die einzige Schwarze Wissenschaftler_in in ihrem Dissertationsprogramm, die einzige Schwarze Dozent_in in ihrem Fachbereich und eine der wenigen an der gesamten Institution (vgl. Kilomba 2010:35). „In einem von der britischen Bildungsgewerkschaft UCU 2013 herausgegebenen Bericht wird festgestellt, dass von den 18.500 Professoren an britischen Universitäten nur 85 Schwarz sind, davon wiederum sind 17 Frauen.“ (Guitérrez Rodríguez 2016:4-5)⁶⁷ Warum ist das so?

Es gibt trotz der Hürden, die das System Hochschule für herrschaftskritische Blickwinkel, Positionen und Studien bereithält, genügend Schwarze Akademiker_innen in Deutschland, die für die Lehre qualifiziert sind. Sie nicht einzustellen, ist Voraussetzung dafür, dass weiße Lehre über Schwarze Inhalte *ungestört* stattfinden kann. Nur indem die Abwesenheit Schwarzer Lehrender als naturgegebene unverrückbare Ausgangslage anstatt als aktive Ausschlusspraxis aufgefasst wird, können systematisch benachteiligende Personalentscheidungen als grundsätzlich akzeptabel erscheinen. (Sow 2014:para. 4)

Sow beschreibt daraufhin drei Strategien, um Schwarze Lehrpersonen nicht einzustellen (Attribute von Schwarzen Lehrpersonen imaginieren zum Beispiel als ‚ausländisch‘; „Wir schauen auf die Qualifikation, nicht auf Race und Gender“ und „Sie bewerben sich ja nicht!“):

Dem Schwarzsein (hier der potenziellen Professor_innen) werden verschiedene hinlänglich bekannte Attribute angehaftet und sich anschließend anstatt auf die differenzierte Realität auf die selbst erschaffenen Platzhalter bezogen. In dieser Wahrnehmungslogik sind Schwarze Professor_innen ausländisch und daher schwer einzustellen oder unterrichten nur auf englisch oder französisch (‚Schwarz = nicht deutsch, es gibt keine Schwarzen deutschen Akademiker_innen‘). Universales Wissen™, das in Deutschland gelehrt werden soll, wird nach wie vor als weiß verstanden. Im Unterricht erfolgen dauernde Verweise auf ‚unsere Kultur‘, ‚unsere aufgeklärte Gegenwart‘, ‚hierzulande‘ als

⁶⁶ Übersetzung ins Deutsche auf Seite 192 im Anhang → 6.3.

⁶⁷ Nachdem ich keine Erhebungen oder Studien zu Lehrpersonen an der Uni Wien oder in Österreich gefunden habe, schreibe ich im April 2023 das Referat für Antirassismus (<https://oeh.univie.ac.at/referate/antirassistische-arbeit>, [02.05.2023]) der ÖH (Österreichische Hochschüler_innenschaft) Uni Wien an, ob sie Publikationen zu rassistischen Ausschlusspraktiken oder zur Besetzung von Lehrpositionen kennen. Es gibt keine.

‚fortschrittlich‘, ‚nicht sexistisch‘ etc. in [...] Abgrenzung zu ‚in muslimischen Ländern‘, ‚in patriarchalen Kulturkreisen‘, [...]. In dieser Weltsicht muss die Idee, dass Universales Wissen sich nicht weiß präsentieren könnte, folglich beunruhigen. (Sow 2014:para. 4)

Weiter in der Deklinierung der Verhinderung Schwarzer Lehrender in Schwarzen Studien: Es werde eine Besetzungspraxis nach Qualifikation und Position verfolgt, nicht nach *race* oder *gender*, so eine gängige Behauptung. Eine Besetzungspraxis, deren Ergebnis das fast vollständige Fehlen bestimmter Bevölkerungsgruppen als Unterrichtende ist, ist natürlich bereits eine vollzogene Entscheidung nach *race*, *gender* und noch weiteren Dominanzkriterien. (ebd. para. 6)

Schließlich, um nur noch einen der vielen verbleibenden gängigen Abwehrzirkelschlüsse aufzuführen, der dazu herangezogen wird, dass an deutschen Universitäten Schwarze Lehrende kein Schwarzes Wissen lehren können: ‚Sie bewerben sich ja nicht!‘ Hier ließe sich antworten: Zum einen wird Headhunting – das aktive Suchen nach neuen Kolleg_innen – seitens deutscher Akademie durchaus aktiv betrieben, diese Praxis könnte ruhig auch auf Schwarze Lehrende ausgeweitet werden. Zum anderen werden jahrhundertelange Exklusionssignale und Ausschlusspraktiken, reichend von offen geäußertem Misstrauen, über rassistische Markierungen [...] von Schwarzen Akademiker_innen selbstverständlich bemerkt und verstanden. Asymmetrische Zugangsbeschränkungen im deutschen Bildungssystem sind real und verlaufen u.a. entlang von *race* und *class*. Es werden bekanntermaßen in Deutschland Kinder mit sogenanntem Migrationshintergrund bei der Vergabe von Gymnasialempfehlungen benachteiligt. Natürlich wirkt sich dies alles maßgeblich auf die Universität aus, auf ihre Zusammensetzung und auch auf ihre Grundannahmen und Fragestellungen. (ebd. para. 7)

Durch diese Machtabstärkung reproduziert sich: Universelles Wissen bleibt *weiß* (vgl. Sow 2014:para.4), Schwarzes Wissen bleibt „weit weg“ (vgl. ebd. para 13) und Wissen, das nicht den Vorstellungen der Dominanzkultur (also des *weißen*, westlichen Systems, das festlegt, welches Wissen wertvoll und gültig ist) entspricht, bleibt ‚weniger wert‘ und so weniger wertgeschätzt – auch in der Schule:

Solche Abwertung des vielfältigen Perspektiv- und Kulturwissens drückt sich u.a. aus im Zwang, sich für eine Staatsangehörigkeit zu entscheiden, der Tatsache, dass neben Deutsch auch Wolof zu sprechen, gemeinhin, anders als etwa bei Französisch, nicht als zusätzliches Bildungsmerkmal (an)erkannt wird, oder darin, dass die demografisch zweite deutsche Landessprache Türkisch an vielen Schulen nicht als Unterrichtsfach existiert. (Sow 2014:para. 9)

Viertens: Diskriminierung von Schüler_innen aus post-/migrantischen Haushalten und ihr erschwerter Zugang zu Hochschulbildung. Meine bisherigen Quellen beziehen sich meist auf Deutschland. Das Buch „Generation Haram: Warum Schule lernen muss, allen eine Stimme zu geben“ (2020) von Melisa Erkurt schaut sich das österreichische Schulsystem an, inklusive Kindergartenzeit. Rassismus⁶⁸ ist in Österreich und an österreichischen Schulen alltäglich – ohne, dass Lehrer_innen in ihrer Ausbildung je etwas zu (Anti-)Rassismus lernen (vgl. Erkurt 2020:45). Das ist besonders fatal, wenn von Lehrpersonen Diskriminierung ausgeht:

Was mir bei den Erfahrungsberichten und dem #MeTwo-Hashtag besonders auffiel: Fast alle hatten schon in der Schule Rassismus erlebt, die meisten ausgehend von ihren Lehrerinnen und Lehrern. Von tatsächlichen Beleidigungen bis hin zur Verweigerung von Gymnasialempfehlungen, weil Lehrpersonen ihren Schülerinnen und Schülern mit Migrationshintergrund keinen Bildungsaufstieg zutrauten. (ebd.67)

⁶⁸ Und insbesondere anti-muslimischer Rassismus (vgl. zum Beispiel Erkurt 2020:44ff.).

Dieser „Bildungsaufstieg“ entlarvt sich allerdings als lügenhafte, ablenkende Strategie der klassistischen, rassistischen und sexistischen Strukturen, wie Erkurt an sich selbst feststellt:

Ich dachte lange, Sprache wäre der Schlüssel zur Integration. Ich spreche Deutsch besser als meine Muttersprache. Ich dachte, Bildung wäre der Schlüssel zur Integration, ich habe einen Uniabschluss. Ich dachte, ein Job wäre der Schlüssel zur Integration, ich war noch nie arbeitslos. Trotzdem bin ich für viele nur die Migrantin und frage mich noch immer, wo eigentlich das Schloss ist. (ebd. 124)

Erkurt zeigt, wie rassistische und sexistische Strukturen gemeinsam wirken (vgl. ebd. 86ff. und 107ff.). Erkurt schließt das Buch ab mit konkreten Zielen und Strategien, um diskriminierende Strukturen zu verändern. Zu diesen Strategien zählen (vgl. ebd. 185-189): Migrant_innen für Lehrjobs anwerben; Lehrpersonen zu Diskriminierung bilden und durch Supervision unterstützen; Entlastung durch Fachteams (aus Psycholog_innen, Sozialarbeiter_innen und Betreuungspersonen); kostenlose, verpflichtende Ganztagschulen für alle, die so entworfen sind, „dass auch Bobo-Eltern ihre Kinder unbedingt dort hinschicken wollen“ (ebd. 185); den Deutsch- und Leseunterricht neu konzipieren sowie Quoten für Führungspositionen, Politik und Medien statt weitere Jahrzehnte/Generationen zu warten, dass gutbezahlte und angesehene Jobs migrantisierten bzw. mehrfachdiskriminierten Personen zugänglich werden.

Auch Belinda Kazeem-Kamiński (→ 2.2.3.) Buch endet mit konkreten Forderungen zur Veränderung universitärer Strukturen (vgl. Kazeem-Kamiński 2016:145-148): verpflichtende antidiskriminatorische Workshops für Lehrende (damit es nicht bei Schwarzen und of Colour Lehrenden und Studierenden liegt, „über Rassismus zu informieren“, ebd. 145) und mehr Angebote an diskriminierungskritischen Workshops für Studierende; Anlaufstellen für BIPOC Studierende (und Lehrende); „eine genaue ‚Sichtung und Veränderung des Curriculums‘“ (ebd. 146); Förderung und Unterstützung von BIPOC Lehrende und Studierenden; Thematisierung von Formen Diskriminierung als „integraler Bestandteil der Art und Weise zu lehren“ (ebd. 146) sowie die „Anerkennung einer Vielzahl an Identitäten und Zugehörigkeiten und ein entsprechendes Angebot an Lehrveranstaltungen und Lehrmaterialien.“ (ebd. 146)

Dies wird eine Zeit lang für Unruhe, Widerstand und Irritation sorgen. Doch wir liegen falsch, wenn wir erstens denken, dass Unruhe und Irritation nicht schon lange Teil von Universitäten sind – die Frage ist bloß, wer von dieser Unruhe und Irritation betroffen ist –, und wenn wir zweitens Störung und Irritation als negative Einflüsse, und nicht als Möglichkeit des gemeinsamen Wachstums, werten. (ebd. 146)

VERTIEFEN

- „Generation Haram“ von Melisa **Erkurt** (2020) beim Zsolnay Verlag (Wien).
- „Wissen materialisieren“ von Encarnación **Guitérrez Rodríguez** (2016), online lesbar unter: https://www.academia.edu/38627593/Wissen_materialisieren_Epistemologische_Hierarchisierungen_und_rassifizierte_Wissensproduktion_1, [16.05.2023].
- „Plantation Memories“ von Grada **Kilomba** (2016)⁶ im Unrast Verlag (Münster). „Beast in the Belly“ von Noah **Sow** (2014), online unter: <https://heimatkunde.boell.de/de/2014/12/08/beast-belly>, [13.05.2023].
- „Engaged Pedagogy: Antidiskriminatorisches Lernen und Lehren bei bell hooks“ von Belinda **Kazeem-Kamiński** (2016) beim Verlag Zaglossus (Wien).

WEITERFÜHREND VERTIEFEN

- „eingeschrieben. Zeichen setzen gegen Rassismus an deutschen Hochschulen“ von Emily Ngubia Kessé (2015) im w_orten&meer Verlag (Berlin).
- „Der langsame und zähe Prozess des Verlernens immer schon gewusster Machtverhältnisse“ (2017) von Nora Sternfeld, online: <https://www.migrazine.at/artikel/der-langsame-und-zahe-prozess-des-verlernens-immer-schon-gewusster-machtverhaeltnisse#6> [13.05.2023].
- „Jenseits von Integration ... Überlegungen zur Dekolonisierung des österreichischen Klassenzimmers“ (2009) von Araba Evelyn Johnston-Arthur im Band „class works“ (Wien).
- „Advancing Equality Within the Austrian School System“: <http://www.aewtass.org/>, [14.05.23].
- „Die Unruhe des Lernens“ von Frigga Haug (2020) im Argument Verlag (Hamburg).
- Schwerpunkt „Bildung & Ungleichheit“ im An.schläge Magazin (Ausgabe VIII / 2020), online: <https://anschlaege.at/inhalt/2020-08/>, [14.05.2023].
- Broschüre „trans. inter*. nicht-binär. Lehr- und Lernräume an Hochschulen geschlechterreflektiert, diskriminierungskritisch und respektvoll gestalten“ (2019) herausgegeben von der Akademie der bildenden Künste (Wien), online: www.akbild.ac.at/trans-inter-nichtbinaer-lehre [18.05.2023].

Ich habe mir schwer getan zu entscheiden, wie ich die weiterführenden Quellen auf 2.2.4., 2.2.5. und 2.2.6. ‚aufteile‘. Das ist, weil rassistische/diskriminierende Praktiken und antirassistische/diskriminierungskritische (Theorie)Praxen hier miteinander einher gehen. Deswegen sind die drei Vertiefungs-Kapitel und ihre Quellen eng miteinander verbunden. Schau Dir am besten die weiterführenden Quellen aller Vertiefungen an.

2.2.5. Vertiefung 2: Verstrickte Systeme – Weiße Vorherrschaft, Patriarchat, Kapitalismus

„LATE last night a strange white man came to my door. [...] He was a messenger brining a letter form a female colleague. As I took the letter from him, he told me that he was reading my book *Black Looks*, that he liked, but that he just wanted to say that there was just too much emphasis on ‚Oh,‘ he insisted, ‚you know the phrase.‘ I finished the sentence for him ‚white capitalist patriarchy.‘”
(hooks 1994a:18, zitiert in Kazeem-Kamiński 2016:60)⁶⁹

Ich erweitere den Gedanken „Universität als weißer Raum“ (→ 2.2.1.): Die Universität ist auch ein neoliberaler, sexistischer und queerfeindlicher Raum. Über diese Verstrickungen schreibt der Soziologe Kudzaiishe Vanyoro im Paper „Learning How Language is Used in Higher Education to Strategically Marginalise Female, Queer, and Gender Non-Conforming People: An Autoethnographic Account“⁷⁰ (2020). Vanyoro untersucht autoethnographisch wie Gewalt in Form von Sexismus und Queerfeindlichkeit in der Hochschulbildung (durch Sprache) passiert. Vanyoros Analyse beschreibt, wie diese SprachGewalt auf den neoliberalen, hetero-sexistischen, (post-)kolonialen Strukturen der Hochschule basiert. Hierfür ist es zentral, zu verstehen, wie heteropatriarchale und neoliberale Strukturen *eine Folge* vom Kolonialismus

⁶⁹ Übersetzung ins Deutsche auf Seite 192 in → 6.3.

⁷⁰ „Lernen, wie Sprache in der Hochschulbildung zur strategischen Marginalisierung von weiblichen, queeren und gender-nichtkonformen Menschen eingesetzt wird: Ein autoethnographischer Bericht“. (Vanyoro 2020)

sind. Deswegen widme ich mich in diesem Kapitel der Frage: **Wie hängen Kolonialität⁷¹ und Weißer Vorherrschaft mit (neoliberalem) Kapitalismus und (Hetero-)Patriarchat zusammen?**

Ich beginne mit dem Text „Heteropatriarchy and the Three Pillars of White Supremacy“ (2016) von Andrea Smith. Übersetzt heißt der Titel: „Heteropatriarchat und die drei Grundpfeiler *Weißer* Vorherrschaft.“ Smith beschreibt, wie *Weißer* Vorherrschaft entlang drei Logiken herrscht: Sklaverei und Kapitalismus; Genozid und Kolonialismus; Orientalismus und Krieg.

Slavery | Capitalism

One pillar of white supremacy is the logic of slavery. As Sora Han, Jared Sexton, and Angela P. Harris note, this logic renders Black people as inherently slaveable – as nothing more than property [...] The forms of slavery may change – whether it is through the formal system of slavery, sharecropping, or through the current prison-industrial complex – but the logic itself has remained consistent.

This logic is the anchor of capitalism, the capitalist system ultimately commodifies all workers – one's own person becomes a commodity that one must sell in the labor market while the profits of one's work are taken by someone else. To keep this capitalist system in place – which ultimately commodifies most people – the logic of slavery applies a racial hierarchy to this system. [...]

Genocide | Colonialism

A second pillar of white supremacy is the logic of genocide. This logic holds that indigenous peoples must disappear. In fact, they must *always* be disappearing, in order to allow non-indigenous peoples rightful claim over this land. Through this logic of genocide, non-Native peoples then become the rightful inheritors of all that was indigenous-land, resources, indigenous spirituality, or culture. [...] non-Native peoples imagine themselves as the rightful inheritors of all that previously belonged to ‚vanished‘ Indians, thus entitling them to ownership of this land. [...] The pillar of genocide serves as the anchor for colonialism [...].

Orientalism | War

A third pillar of white supremacy is the logic of Orientalism. Orient; defined by Edward Said as the process of the West defining itself as a superior civilization by constructing itself in opposition to an ‚exotic‘ but inferior ‚Orient.‘ (Here I am using the term ‚Orientalism‘ more broadly than to solely signify what has been historically named as the Orient or Asia.) The logic of Orientalism marks certain peoples or nations as inferior and as posing a constant threat to the well-being of empire. These peoples are still seen as ‚civilizations‘ – they are not property or ‚disappeared‘ – however, they will always be imaged as permanent foreign threats to empire. This logic is evident in the anti-immigration movements within the United States that target immigrants of color. It does not matter how long immigrants of color reside in the United States, they generally become targeted as foreign threats, particularly during war time [...]. For example, the United States feels entitled to use Orientalist logic to justify racial profiling of Arab Americans so that it can be strong enough to fight the ‚war on terror.‘ Orientalism also allows the United States to defend the logics of slavery and genocide, as these practices enable the United States to stay ‚strong enough‘ to fight these constant wars. What becomes clear then is what Sora Han states – the United States is not at war; the United States *is* war. [...]

(Smith 2016:67-69, Hervorhebung kursiv im Original) ⁷²

⁷¹ „Kolonialität bezieht sich auf Strukturen und Systeme, die das Ende des formalen Kolonialismus überdauern. Kolonialität ist die Herrschaft, die noch lange nach der formalisierten politischen Herrschaft Westeuropas über die ehemals Kolonisierten besteht (Quijano 2007).“ (vgl. Vanyoro 2020:4, Übersetzung K.K.) Der Begriff der „Kolonialität von Macht“ wurde von Aníbal Quijano (vgl. 2000 und 2007) eingeführt.

⁷² Übersetzung ins Deutsche auf Seite 192f im Anhang → 6.3.

Smith geht vor allem auf den U.S.-amerikanischen Kontext ein; diese Logiken wirken auch in Europa und in Österreich, zum Beispiel, in der österreichischen Migrationspolitik oder bei rassistischer Polizeigewalt. Ich zitiere Smith so ausführlich, um aufzuzeigen, wie verschiedene, zusammenhängende Logiken Weißer Vorherrschaft und Rassismus stützen. Um darauf hinzuweisen, dass ich in dieser M.A.-Arbeit die komplexen historischen Kontinuitäten, Macht- und Herrschaftsverhältnisse und Formen von Diskriminierungen von denen Schwarze Personen, Indigene Personen, Personen of Colour und/oder migrantisierte Personen (BIPOC) oft stark herunterbreche. Und auch in diesem Kapitel die Verstrickungen der großen Systeme stark vereinfacht darstelle. Smith macht dann die Verbindung zum Hetero-Patriarchat:

As I have argued elsewhere, in order to colonize peoples whose societies are not based on social hierarchy, colonizers must first naturalize hierarchy through instituting patriarchy. In turn, patriarchy rests on a gender binary system in which only two genders exist, one dominating the other. Consequently, Charles Colson is correct when he says that the colonial world order depends on heteronormativity. Just as the patriarchs rule the family, the elites of the nation-state rule their citizens. Any liberation struggle that does not challenge heteronormativity cannot substantially challenge colonialism or white supremacy. (Smith 2016:72) (Übersetzung → 6.3.)

Kolonialismus, Heteronormativität und Patriarchat hängen eng zusammen. Die Philosophin María Lugones beschreibt in „Heterosexualism and the Colonial/Modern Gender System“⁷³ (2007), wie Zweigeschlechtlichkeit und Heterosexualität koloniale Erfindungen sind, die es davor so nicht gab. Das Zweigeschlechtersystem mit seinen starren, unveränderlichen Vorstellungen von binären Männern/Frauen wurde eigens zu Kolonialzeiten erfunden, um die Herrschaft der *weißen* Kolonialist_innen zu rechtfertigen. Die ‚eindeutige‘ zweigeschlechtliche und heteronormative Trennung wurde als Ausdruck der ‚Überlegenheit‘ der *weißen*, bürgerlichen Kolonialist_innen imaginiert – eine „machtvoll Fiktion“ (vgl. Lugones 2007:202), die gewaltvoll (post-)koloniale Hierarchien strukturiert. Auch Denise Bergold-Caldwell, die derzeit an der Universität in Innsbruck arbeitet/forscht, schreibt zur ‚Kolonialität von Geschlecht‘⁷⁴. Hier empfehle ich den Hörbeitrag in den weiterführenden Quellen.

Und wie sind **Kolonialismus und Kapitalismus** verstrickt? Smiths Analyse *Weißer Vorherrschaft* beschreibt das Verhältnis von Sklaverei, Kolonialismus und Kapitalismus (vgl. 2016). Shenja Vasanthi Kumari Danz (2020) schreibt in „Vergeschlechtlichte Aspekte von Racial Profiling – Erfahrungen, Analysen und Widerstand von FLINTA Personen in Wien“:

Ich möchte an dieser Stelle noch einmal genauer auf die Zusammenhänge zwischen Kapitalismus und Kolonialismus eingehen. Ruth Wilson Gilmore erklärt, dass Kapitalismus niemals nicht „racial“ (Gilmore 2017: 224) sein kann. Dekoloniale Ansätze verorten dabei die Ursprünge kolonialer und kapitalistischer Zusammenhänge in der Akkumulation von Reichtümern in der ‚Eroberung‘ der Amerikas im 16. Jahrhundert, ohne die die weitere grausame Aneignung von Kolonien gar nicht möglich gewesen wäre (vgl. Brunner 2020: 39- 40). Die Ausbeutung Schwarzer und Indigener Körper in den Kolonien spielte

⁷³ Übersetzung: „Heterosexualität und das koloniale/moderne Geschlechtersystem“.

⁷⁴ Bergold-Caldwell schreibt/forscht auch zur Kolonialität von Bildung sowie über intersektionale, rassismuskritische Bildung. Siehe unter „Publikationen“ und hier unter „Artikel in Sammelbänden und Zeitschriften“: <https://www.uibk.ac.at/de/geschlechterforschung/cgi/team/denise-bergold-caldwell/>, [13.05.2023]

eine wichtige Rolle für die globale Ausdehnung des Kapitalismus und ist noch heute in internationalen Arbeitsteilungen zu spüren (vgl. AG Feministischer Streik 2022: 33-35, Gilmore 2017).
(Danz 2022:28-29)

Die ‚Reichtümer‘ des kapitalistischen Systems basieren auf Ausbeutung – der Ausbeutung von Land (etwa indigenem Land) und auf Körpern. In der (post-)kolonialen Kontinuität bzw. Aktualität heißt das zum Beispiel, dass BIPOC-Personen oft wenig valorisierte/entlohnte Arbeiten verrichten. Hier kommt auch wieder Patriarchat ins Spiel: Die Ausbeutung des kapitalistischen Systems basiert zusätzlich darauf, dass ein großer Teil der geleisteten Arbeit unbezahlt oder unterbezahlt stattfindet: Die Sorgearbeit. Das umschließt ‚private‘ Tätigkeiten wie Hausarbeit, Kindererziehung, Pflege von Angehörigen, Beziehungsarbeit, emotionale Arbeit – sowie ‚öffentlicher‘, schlecht bezahlter Lohnarbeit wie Pflege von kranken, alten oder anderen sorgebedürftigen Personen, Putzarbeit oder Soziale Arbeit. Diese Arbeitsbereiche fallen meist Frauen, queeren, rassifizierten und/oder armen Personen zu. Die binäre, post-koloniale, klassistische Geschlechtertrennung in Männer/Frauen ‚weist allen einen Platz zu‘. Kurz zusammengefasst heißt das: Sorgende Arbeiten (im ‚Haus‘) für Frauen; bezahlte Arbeit (im ‚Draußen‘) für Männer. Harte körperliche, schlecht bezahlte und/oder wenig macht- und prestigereiche Arbeit ‚im Draußen‘ für migrantisierte, rassifizierte und/oder arme Personen (z.B. am Bau, Feld oder im Supermarkt). Gut bezahlte, intellektuelle und/oder einflussreiche Arbeit für *weiße*, mittel- oder Oberschichtige Männer (und mittlerweile *weiße* mittel- oder Oberschichtige Frauen) in den Chefetagen, der Verwaltung oder am Finanzplatz. So treiben sich Kolonialismus, Patriarchat und Kapitalismus gegenseitig an.

Mit dem **Neoliberalismus** als gegenwärtige Form von Kapitalismus und kapitalistischer Ausbeutung haben sich die Verstrickungen auf alle Lebensbereiche ausgeweitet und vertieft. Hier komme ich auf Vanyoro zurück:

Die Universität kann daher als neoliberaler Raum betrachtet werden, da sie dem Modell der freien Marktwirtschaft folgt, das Bildung zur Ware macht und individuelle Fähigkeiten als Schlüssel zum Erlangen von Anerkennung hervorhebt. Der Neoliberalismus kann als ein Ergebnis des Kolonialismus betrachtet werden. [...] Neoliberalismus ist eine Form der Kolonialität, die Afrika die Idee brachte, dass Lernen ein kämpferischer und aggressiver Prozess ist. Dieser Wettbewerb ist auch stark geschlechtsspezifisch. (vgl. Vanyoro 2020:4-5, Übersetzung K.K.)

Bildung und ‚Erfolg‘ durch „individuelle Fähigkeiten“ (wie Fleiß, Anstrengung, Durchsetzungsvermögen) – ein neoliberales Märchen bzw. ein Mythos, den schon Melisa Erkurt (→ 2.2.2.) als Lüge entlarvt hat. Der „Wettbewerb“, der sich im Bildungssystemen etabliert hat, ist eine *weiße*, kapitalistische, patriarchale bzw. androzentrische Erfindung. In der (wettbewerbs- und profitorientierten) Universität und im Schulsystem sind ‚weibliche‘ Eigenschaften, Tätigkeiten und Kompetenzen wie Sorgetätigkeiten genauso ‚wenig‘ wert wie in geschlechterspezifischer Arbeitsteilung und generell der patriarchalen, postkolonialen, neoliberalen Welt.

Bildungssysteme reproduzieren alle Formen von Herrschaft und Diskriminierung – und alle diese Formen sind miteinander verbunden. Aus intersektionaler Perspektive (→ 2.1.3.) ist die Überschrift von Kapitel 2.2.1. erweitert: Universität und Schule sind rassistische, sexistische,

queerfeindliche, klassistische, behindertenfeindliche, antisemitische, adultistische Räume. Leider kann ich im Rahmen dieser Arbeit nicht näher auf weitere systematische Ausschlüsse und Abwertungen und ihre Überschneidungen innerhalb Bildungsinstitutionen eingehen.

Hm, selbst die Verkomplizierung der komplexen Inhalte ist hier unterkomplex. Und gleichzeitig doch sehr kompliziert, wenn eins dazu noch kein/kaum Wissen hat. Manchmal frage ich mich: Kann ich überhaupt die meisten Leser_innen abholen, ‚wo sie sind‘? Will ich es (manchen) Leser_innen zu ‚leicht‘ machen? Gleichzeitig ist klar, dass ich hier nur kleine Überblicke gebe und im Sinne expansiven (Ver-)Lernens (→ 2.2.3.), Leser_innen sich das, zu dem sie (mehr) lesen und lernen wollen eh selbst raussuchen.

VERTIEFEN

- „Vergeschlechtlichte Aspekte von Racial Profiling – Erfahrungen, Analysen und Widerstand von FLINTA Personen in Wien“ von Shenja Vasanthi Kumari **Danz** (2022), M.A.-Arbeit (Wien).
- „Heterosexualism and the Colonial/Modern Gender System“ (2007) von María **Lugones**.
- „Heteropatriarchy and the Three Pillars of White Supremacy“ (2016) von Andrea **Smith** online: <https://icadvinc.org/wp-content/uploads/2019/03/heteropatriarchy-and-the-three-pillars-of-white-supremacy.pdf>, [18.05.2023].
- „Learning How Language is Used in Higher Education to Strategically Marginalise Female, Queer, and Gender Non-Conforming People: An Autoethnographic Account“ (2020) von Kudzaishe **Vanyoro**, online: <http://www.scielo.org.za/pdf/ersc/v9nspe/01.pdf>, [18.05.2023].
- Vortrag: „Die Kolonialität von Geschlecht: Perspektiven auf Subjektivierungen in (post-)kolonialen Ordnungen“ (2022) von Denis **Bergold-Caldwell** (mit einem Kommentar von Sushila Mesquita), online: <https://cba.fro.at/557895>, [13.05.2023].

WEITERFÜHREND VERTIEFEN

- „Zeit des Schattens“ (2020) Roman von Léonora **Miano** über Kolonialismus und Kolonialität.
- „Die Anderen im Schulbuch. Rassismen, Exotismen, Sexismen und Antisemitismus in österreichischen Schulbüchern.“ (2007) von **Markom/Weinhäupl** im Braumüller Verlag (Wien).
- Beiträge zu ‚Klassismus‘ und ‚Ableismus‘ von **Schule ohne Rassismus**, online: <https://www.schule-ohne-rassismus.org/themen/klassismus/>, <https://www.schule-ohne-rassismus.org/themen/ableismus/>, [18.05.2023].
- „Antisemitismus an der Schule entgegenwirken“ (2019) von Marina **Chernivsky**, online: <https://slub.gucosa.de/api/gucosa%3A34467/attachment/ATT-0/>, [18.05.2023].
- „Schule ohne Adultismus?“ (2023) von **Liebel/Meade**, online: https://www.pedocs.de/volltexte/2023/26160/pdf/Liebel_Meade_2023_Schule_ohne_Adultismus.pdf, [18.05.2023].
- „Rassismus, Klassenverhältnisse und Geschlecht an deutschen Hochschulen. Ein runder Tisch, der aneckt“ (2016) mit Encarnación **Gutiérrez Rodríguez**, Kien Nghi **Ha**, Jan S. **Hutta**, Emily Ngubia **Kessé**, Mike **Laufenberg**, Lars **Schmitt**, online: <https://zeitschrift-suburban.de/sys/index.php/suburban/article/view/262/429>, [18.05.2023].
- „Intersektionale politischer Bildung. Zur Relevanz von race, class und gender in Bildungsprozessen.“ (2022) von **Bergold-Caldwell/Traußneck**, online: <https://www.bpb.de/shop/zeitschriften/apuz/politische-bildung-2022/515538/intersektionale-politische-bildung/>, [28.05.2023].
- „„FUCK‘-TENCHECK: Intersektionale Perspektiven auf Sexualpädagogik“ von i-PÄD Kompetenzstelle **intersektionale Pädagogik**, online: <https://i-paed-berlin.de/project/fuck-tencheck>, [18.05.2023].

2.2.6. Vertiefung 3: Dekoloniale TheoriePraxen

In den „knallweißen Räumen“ (Johnston-Arthur 2009) des (post-)kolonialen österreichischen und deutschsprachigen Bildungssystems bzw. der Universitäten gibt es nicht nur „Theorien ohne Niederschlag“ (vgl. Sow 2014 → 2.1.1.). Es gibt viele widerständige, rassismuskritische TheoriePraxen (→ 2.3.) – nur gehen die meist nicht von *weißen* Personen aus (weder in Lehre oder Administration noch von *weißen* Studierenden). Rassismuskritische Analysen (post-)kolonialer epistemischer Gewalt (→ 2.1.1., 2.2.1.) oder rassistischer Ausschlusspraktiken (→ 2.2.4.) oder auch herrschaftskritische Perspektiven auf Bildung, wie etwa der Ansatz des Verlernens (→ 2.2.3.) sind immer mit antirassistischen bzw. dekolonisierenden Theorien und Praxen verbunden. Insofern ist dieses Kapitel Teil von vielen anderen Kapiteln; denn die meisten Autor_innen, die ich zitiere/erwähne ‚vereint‘ in dem Sinn eine/ihre antikoloniale, antirassistische bzw. rassismus- und diskriminierungskritische TheoriePraxis.

Ich schreibe hier über Beispiele dekolonialer TheoriePraxen (an Universitäten) in Wien, um rassismuskritischen Widerstand an dem Ort, an dem ich lebe/studiere/schreibe sichtbar zu machen. Ich beginne bei „**Anti*Colonial Fantasies: Decolonial Strategies**“ (2017), ein Sammelband herausgegeben von Imayna Caceres, Sunanda Mesquita und Sophie Utikal. „Anti*Colonial Fantasies“ ist mehr als eine Buchpublikation, die dekoloniale Strategien und Interventionen von Künstler_innen, Vortragenden und Studierenden innerhalb und außerhalb der Akademie sammelt. „Anti*Colonial Fantasies“ (und die Arbeit der vielen Mitgestaltenden) beinhaltet Ausstellungen, Vorträge, Veranstaltungen, Workshops oder auch eine Petition für eine dekoloniale genderqueere BIPOC Professur an der Akademie der bildenden Künste Wien („SIGNATURE FOR A DECOLONIAL GENDER QUEER BPOC PROFESSORSHIP AT THE ACADEMY OF FINE ARTS VIENNA“, vgl. ebd. 27). Im Band findet sich „[an] incomplete list of previous anticolonial and antiracist initiatives in Austria“ (ebd. 28-31). Die „unvollständige Liste vorheriger antikolonialer und antirassistischer Initiativen in Österreich“ (Übersetzung K.K.) beginnt 1996 bei der Gruppe ‚Pajoma‘ („pan-African movement of young African diaspora in Austria that works to counter racism in Europe and the violent presence of historical and colonial representations in Austria“, ebd. 28)⁷⁵ und endet 2017 bei ‚Decolonial Borderlands‘⁷⁶ („artistic intervention, exhibition during Rundgang (open exhibition days) at the Academy of Fine Arts, curated by Sophie Utikal and Imayna Caceres“, ebd. 30). Der Band ist vergriffen, aber Du kannst ihn, zum Beispiel, in der Bibliothek der Arbeiterkammer⁷⁷, in der Bibliothek C3⁷⁸ oder in Bibliotheken der Uni Wien⁷⁹ ausleihen.

⁷⁵ PAJOMA: Bewegung der jungen afrikanischen Diaspora in Österreich, die gegen Rassismus in Europa und die gewaltvolle Präsenz historischer, kolonialer Repräsentationen in Österreich arbeiten (ebd. 28, Übersetzung K.K.).

⁷⁶ Decolonial Borderlands: Künstlerische Intervention und Ausstellung während des ‚Rundgangs‘ (offene Ausstellungstage) an der Akademie der Bildenden Künste, kuratiert von Sophie Utikal and Imayna Caceres.

⁷⁷ <https://aksearch.arbeiterkammer.at/Record/990004708250203343>, [14.05.2023]

⁷⁸ <https://opac.centrum3.at/cgi-bin/koha/opac-detail.pl?biblionumber=84470>, [14.05.2023]

⁷⁹ Standorte an der Uni Wien: Hauptbibliothek, Bibliothek des Referats Genderforschung, Fachbereichsbibliothek Soziologie und Politikwissenschaft, Fachbereichsbibliothek Afrikawissenschaften und Orientalistik, [13.05.2023].

Innerhalb der **Universität Wien** (an der ich diese M.A.-Arbeit abgebe) gibt es, zum Beispiel, die Veranstaltungsreihe ‚Gender Talks‘, (mit-)organisiert von Sushila Mesquita (Referat Genderforschung Uni Wien), wo seit 2011 viele tolle Vortragende eingeladen worden sind.⁸⁰ Sowie die Veranstaltung ‚Kritisches Podium‘, zum Beispiel das erste Podium zu „Rassismuskritik am Bildungssystem – Wie lässt sich Universität rassismuskritisch gestalten?“, das Du auch online nachschauen kannst.⁸¹ Am Podium nahmen Farah Saad und Parissima Taheri-Maynard vom Kollektiv „Wir Sind Auch Wien“ teil – eine Plattform für psychische Gesundheit von BIPOC Personen, deren Arbeit Vorträge, Workshops, Empowerment Sessions für BIPOC Studierende und Artikel⁸² beinhaltet. Saad und Taheri-Maynard halten u.a. zum wiederholten Mal eine Lehrveranstaltung im M.A.-Studium Psychologie zu „Racism & Bio-Psycho-Social Health“⁸³ („Rassismus und bio-psycho-soziale Gesundheit“, Übersetzung K.K.). An der Universität Wien gibt es außerdem das „Referat für antirassistische Arbeit und ausländische Studierende“, das migrantisierte und von Rassismus betroffene Studierende unterstützt.⁸⁴

Weiters mag ich noch etwas zu den **Gender Studies**, in denen ich studiere/schreibe, sagen. Hier möchte ich auf den Beitrag: „Es darf nicht alles beim Alten bleiben in den Gender Studies!“ (Näf/Tränkl 2018), ein Gespräch mit Sushila Mesquita, verweisen. Mesquita sagt:

Was ich und viele andere feststellen ist, dass Postkolonialismus und postkoloniale Theorien ähnlich wie Intersektionalität⁸⁵ *buzzwords* geworden sind, die eine ziemliche Konjunktur erfahren haben. Aber meines Erachtens fehlt dabei die tiefergehende Analyse und eine Einbettung in konkrete Macht- und Herrschaftsverhältnisse. Nach ‚postkolonial‘ und ‚intersektional‘ erfährt nun auch ‚dekolonial‘ dieses *buzzword*-Moment. Meine Bedenken sind, dass dieses wahnsinnig starke Wort erneut aus politischen Kontexten entnommen wird, und der radikalen Geschichte, aber auch des radikalen Zwecks entleert wird. Was bedeutet das, wenn wir die Gender Studies dekolonisieren wollen, wie das in verschiedenen Kontexten so zu hören ist? Was heisst das in Bezug auf Personalpolitik, auf Curricula und auf Kanonbildung? Es darf nicht alles beim Alten bleiben, wenn wir diese Wörter benutzen.
(Mesquita, in: Näf/Trenkel 2018)

Was in den deutschsprachigen Gender Studies schief läuft, wenn von institutioneller (*weißer*) Seite ‚Dekolonisierung‘ beworben wird, bringen BIPOC Studierende bei der Konferenz „Decolonizing Gender Studies“ in Kassel auf den Punkt. Nachzulesen in: „Complaint is a killjoy-genre: Interventionsbeiträge zur Konferenz *Decolonizing Gender Studies* an der Uni Kassel 2022“ von Sara Bahadori, T. Nguyen, Rosa Masala und Núbia Sanches Martins. Die Rede von Sara Bahadori am Ende der Fachtagung, findest Du auf Instagram unter: @bipoc_unibonn.⁸⁶

⁸⁰ <https://gender.univie.ac.at/veranstaltungen/gender-talks/bisherige-gender-talks/>, [13.05.2023].

⁸¹ <https://personalwesen.univie.ac.at/organisationskultur-gleichstellung/diversitaet/angebote/kritisches-podium/rassismuskritik-am-bildungssystem/>, [13.05.2023].

⁸² z.B. der Beitrag „Wie es ist, wenn Studierende von der Uni heilen müssen: BIPOC Student Empowerment“ (S.37-43) in der ÖH Broschüre „Mental Health“, <https://www.oeh.ac.at/studieren/mental-health> [30.05.2023].

⁸³ <https://ufind.univie.ac.at/de/course.html?lv=200234&semester=2023S>, [14.05.2023]

⁸⁴ <https://oeh.univie.ac.at/referate/antirassistische-arbeit>, [14.05.2023].

⁸⁵ Zum *Buzzword* Intersektionalität siehe Quellen in Kapitel → 2.1.3.

⁸⁶ <https://www.instagram.com/p/CcaYV09jWkD/>, [08.05.2023].

Zuletzt möchte ich auf die antirassistische und dekoloniale Publikationen und Interventionen in den **Bildungswissenschaften**, an deren Schnittstellen ich schreibe, hinweisen. Sowie auf die vielen Ansätze in der rassismuskritischen, intersektionalen Pädagogik und de-/postkolonialer Bildung. Schau hier in die Quellen der *Vertiefungs*-Kapitel.

VERTIEFEN

- „ANTI*COLONIAL FANTASIES: Decolonial Strategies“ (2017) im Zaglossus Verlag (Wien).
- „Complaint is a killjoy-genre: Interventionsbeiträge zur Konferenz *Decolonizing Gender Studies* an der Uni Kassel 2022.“ auf S. 47-56 in „Dekoloniale Interventionen“ (2022).
- „Dekoloniale Interventionen“ (2022) im Unrast Verlag (Münster).
- „Es darf nicht alles beim Alten bleiben in den Gender Studies!“ (2018) ein Gespräch mit Sushila **Mesquita** (von Näf/Trenkel) online: https://www.izfg.unibe.ch/e85925/e85980/e780808/e780812/NichtallesbeimAltenbleiben_Interview_VN_ger.pdf, [18.05.2023].

WEITER VERTIEFEN

- „Talking Back: Strategien Schwarzer österreichischer Geschichtsschreibung“ (2016) von Claudia **Unterweger** im Zaglossus Verlag (Wien).
- Studie „Transnational African Diaspora Engagement in Austria“, online: <https://www.vidc.org/detail/unsichtbar-das-engagement-der-afrikanischen-diaspora-in-oesterreich>, [18.05.2023].
- „Farbe bekennen: Afro-deutsche Frauen auf den Spuren ihrer Geschichte“ (2020[1986]) von **Oguntoye/Ayim/Schulz** (Hg.) im Orlanda Verlag (Berlin).
- Film: „Audre Lorde – The Berlin Years 1984 to 1992“ (von Dagmar Schulz), online unter: <https://vimeo.com/ondemand/audrelorde/422408165>, [25.05.2023].
- „Bildung – ein postkoloniales Manifest“ (2022) von **bildungsLab*** (Hg.) im Unrast Verlag (Münster).
- „Bildung postkolonial?!“ (2018) von **Bergold-Caldwell/Georg**, online: https://www.researchgate.net/publication/326421245_Bildung_postkolonial_-_Subjektivierung_und_Rassifizierung_in_Bildungskontexten_Aktuelle_erziehungswissenschaftliche_Perspektiven_zur_padaagogischen_Praxis, [18.05.2023].
- Die antirassistische, anti(hetero)sexistische und antiklassistische Bildung (Engaged Pedagogy) von **bell hooks** findest Du in der Buchtrilogie (Routledge Verlag):
 - „Teaching to Transgress. Education as a Practice of Freedom.“ (1994).
 - „Teaching Community. A Pedagogy of Hope.“ (2003).
 - „Teaching Critical Thinking. Practical Wisdom“ (2010).
- „Black Feminism in Education: Black Women Speak Back, Up, and Out.“ (2015) von **Evans-Winters/Love** (Hg.) im Peter Lang Verlag (New York).
- „Migrationspädagogik“ (2010) von Paul **Mecheril/et. al.**, Materialien dazu online: https://www.beltz.de/produkt_detailansicht/1951-migrationspaedagogik.html, [18.05.2023].
- „Building the Anti racist University action and new agendas“ (2017) von IG **Law**, online: <https://eprints.whiterose.ac.uk/114359/7/BAU%20paper%20July%202016.pdf>, [18.05.2023].
- „Gender_Sexualitäten_Beglehen in der machtkritischen und entwicklungspolitischen Bildungsarbeit“ (2016) Broschüre vom **quix – kollektiv für kritische bildungsarbeit**, online: https://www.quixkollektiv.org/wp-content/uploads/2016/12/quix_web.pdf, [18.05.2023].
- „Diskriminierungskritische Lehre: Denkanstöße aus den Gender Studies“ (2016) Broschüre der **AG Lehre**, online: <https://www.gender.hu-berlin.de/de/studium/diskriminierungskritik-1/broschuere-der-ag-lehre-diskriminierungskritische-lehre-denkanstoesse-aus-den-gender-studies>, [18.05.2023].

In einem früheren Entwurf von Kapitel 2.2. habe ich in dem Teil über koloniale Kontinuitäten und rassistischen Ausschlusspraktiken, darüber geschrieben, wie Schwarzes Wissen an der neo-liberalen Universität als ‚Ressource‘ benutzt wird, die der Universität und weißen Wissenschaftler_innen zugutekommt (vgl. Sow 2014). Mit der Conclusio, dass die Uni ein weißer und neoliberaler Raum ist und auch die Uni Wien sich so strukturiert. Sicher ein wichtiger Punkt – aber eigentlich ein wenig am Punkt vorbei. Beim Korrekturlesen und Feedback geben notiert mir S. am Seitenrand, was denn mit Selbstorganisation von BIPOC Studierenden und Lehre von BIPOC Lehrenden sei. Ich solle doch lieber noch über Widerstand schreiben. Da wird mir erst klar, dass ich viel über die Analysen (post-)kolonialer und rassistischer Praktiken und Kontinuitäten bzw. Aktualitäten schreibe; und im Verhältnis dazu eher weniger auf Aspekte von Widerstand und Antirassismus bzgl. Umsetzung, Veränderung, Community, Utopien oder Ähnlichem. Ah. Ahja. Das ist wohl eine weiße Praktik meinerseits, fällt mir dann auf. Sehr ‚weiße Wissenschaft‘ von mir: Nicht sichtbar zu machen, welche Widerstände, Kämpfe und Veränderungen mit herrschaftskritischen Perspektiven einhergehen – ist wahrscheinlich eine Strategie herrschender Wissenschaft. Fast und wahrscheinlich hätte es Unterkapitel 2.2.6. nicht gegeben. Dann wäre mein Scheitern (→ 3.3.1.) manchen Leuten gar nicht, und manchen noch offensichtlicher aufgefallen als durch diese Notiz.

In spreche von TheoriePraxen, weil dekoloniale Theorien und Praxen zusammenhängen. Mehr zum Begriff ‚TheoriePraxen‘ im nachfolgenden Kapitel (→ 2.3.).

2.3. TheoriePraxis-Verhältnisse: TheoriePraxen

Work by women of color and marginalized groups or white women (for example, lesbians, sex radicals), especially if written in a manner that renders it accessible to a broad reading public, is often de-legitimized in academic settings, even if that work enables and promotes feminist practice.

[...]

Clearly, one of the uses these individuals make of theory is instrumental. They use it to set up unnecessary and competing hierarchies of thought which reinscribe the politics of domination by designating work as either inferior, superior, or more or less worthy of attention.

(hooks 1994:63-64)

Arbeiten von Women of Color und marginalisierten Gruppen weißer Frauen (z.B. Lesben, radikale Feministinnen⁸⁷), vor allem wenn sie so verfasst sind, dass sie einer breiten Leser_innenschaft zugänglich sind, werden im akademischen Umfeld oft delegitimiert, selbst wenn diese Arbeiten feministische Praxis ermöglichen und fördern.

[...]

Es liegt auf der Hand, dass diese Personen Theorie instrumentalisieren. Theorie wird benutzt, um unnötige und konkurrierende Denkhierarchien aufzustellen, die die Politik der Herrschaft immer wieder einschreiben, indem sie Arbeiten als minderwertig oder überlegen oder als mehr oder weniger beachtenswert einstufen.

(vgl. hooks 1994:63-64, Übersetzung K.K.)

Die Unterscheidung von ‚Theorie/theoretisch‘ und ‚Nicht-Theorie/nicht-theoretisch-genug‘ funktioniert ähnlich wie die Unterscheidung ‚Wissenschaft(-lich)‘/‚Nicht-Wissenschaft(-lich)‘ (→ 2.1.) und ‚Bildung/Nicht-Bildung‘ (→ 2.2.). Das Zitat von bell hooks (vgl. 1994) beschreibt: Eine enge, exklusive und exkludierende Definition von Theorie ist eine Art Instrument: Ein Herrschaftsinstrument. Ein Werkzeug, das bestimmte (herrschende/dominante) Stimmen im Zentrum hält, indem es diese Stimmen als ‚Theorie‘, also als theoretisch und wissenschaftlich und objektiv ‚genug‘ anerkennt. Ein Werkzeug, das Stimmen marginalisieren⁸⁸ möchte durch die Bezeichnungen ‚subjektiv‘, ‚untheoretisch‘ oder ‚unwissenschaftlich‘. hooks (vgl. 1994) beschreibt: Die Unterscheidung/Instrumentalisierung passiert auch durch sogenannte feministische Theorie(n). So sollen/sollten wir (*wir = Personen, die feministische und weitere ,Theorie(n)‘ lesen und/oder schreiben*) die Kategorie ‚Theorie‘ gut prüfen.

Die Definition von Theorie, die ich gesamtgesellschaftlich und in akademischen Kontexten oft spüre, geht in die Richtung *sehr schlaue komplexe Gedanken, die ein paar wenige anerkannte Köpfe produzieren dürfen* – und alle anderen erzählen ‚nur‘ von ‚subjektiven Erfahrungen‘. Dies ist nicht das Verständnis von Theorie, das ich als sinnvoll und emanzipatorisch verstehe. Meine Definition(en) von Theorie gründet sich auf bell hooks *Theory as Liberatory Practice (Theorie als befreiende Praxis)*. Einem Verständnis von (feministischer) Theorie, als etwas das wir tun (Praxis). Oder wie Sara Ahmed (vgl. 2017) sagt: Theorie nah an der Welt.

[...] I also aim to keep my words as close to the world as I can, by trying to show how feminist theory is what we do when we live our lives in a feminist way. (Ahmed 2017:11, Zeilenumbrüche K.K.)

⁸⁷ Vgl. zur Übersetzung Kazeem-Kamiński 2016:54, Fußnote 19.

⁸⁸ *The margin* (engl.) = der Rand. Marginalisieren = an den Rand drängen. (vgl. Trennlinie, Sousa Santos → 2.2.2.) (siehe Glossar → Diskriminierung)

[...] Ich möchte auch versuchen, meine Worte so nah wie möglich an der Welt zu halten, indem ich versuche zu zeigen, wie feministische Theorie das ist, was wir tun, wenn wir unser Leben auf eine feministische Weise leben.
(vgl. Ahmed 2017:11, Zeilenumbrüche und Übersetzung K.K.)

Überblick: Kapitel 2.3.

In Kapitel 2.3.1. beschreibe ich, mit Hilfe von bell hooks, wie (emanzipatorische) Theorie eine Form von lebensverändernder, alltagstauglicher Praxis ist. Kapitel 2.3.2. besteht aus GefühlenGedanken darüber, wie Theorie eine Praxis zur Schmerzbewältigung sein kann. In 2.3.3. erzähle ich, wie sich die Unterscheidung zwischen Theorie und Praxis auflöst, wenn ich ganz genau hinschaue – und hooks Verständnis von Theorie als befreiender Praxis konsequent weiterführe. Deswegen spreche ich von: TheoriePraxen.

In Kapitel 2.3.4. skizziere ich Autoethnographie als lebensumfassenden, theoriepraktischen Prozess: Sie bringt mich hervor, während ich sie hervorbringe.

2.3.1. Emanzipatorische Theorie: befreiende Praxis

hooks versteht Theorie als einen Beitrag zur kollektiven Lebensverbesserung. Indem Theorie unterdrückende (beispielsweise sexistische und/oder rassistische) Strukturen besprechbar, verstehbar, fühlbar und veränderbar macht. Nicht jede (feministische) Theorie ist jedoch automatisch lebensverbessernd: „Theorie ist nicht von vornherein heilend, befreiend oder revolutionär. Sie erfüllt diese Funktion nur, wenn wir sie damit beauftragen und unser Theoretisieren nach diesem Ziel ausrichten.“ (vgl. hooks 1994:61, Übersetzung K.K.) Wir, die sogenannte Theorie produzieren, müssen Entscheidungen treffen, damit unsere Theorien heilsam, befreiend oder revolutionär sind. Wir müssen **entscheiden, dass (und wie) wir zur kollektiven Lebensverbesserung beitragen** wollen.

Wenn Theorie zum Ziel hat, lebensverbessernd und emanzipatorisch zu sein, ergibt sich daraus eine wechselseitige⁸⁹ Sicht auf Theorie-Praxis-Verhältnisse: „Wenn unsere gelebte Erfahrung des Theoretisierens grundlegend mit Prozessen der Selbstentdeckung⁹⁰ und der kollektiven Befreiung verbunden ist, gibt es keine Kluft zwischen Theorie und Praxis.“ (vgl. hooks 1994:61, Übersetzung K.K.) Theorie und Praxis stehen lückenlos nebeneinander. Theorie ist „gelebte Erfahrung“. Emanzipatorische Theorie ‚verbessert‘ nicht nur unser ‚praktisches‘ Leben: **Emanzipatorische Theorie ist eine Form von (lebensverändernder) Praxis. Theorie ist etwas, das wir ‚tun‘ und ‚(er)leben‘.**

Dieses Verständnis von Theorie als Praxis setzt auch neue Kriterien für ‚theoretische‘ Sprache. Um das emanzipatorische Potential von Theorie als Praxis auszuschöpfen, braucht es keine möglichst hochtrabend-komplexe Sprache, sondern eine möglichst verständliche und klare Sprache, die komplexe Zusammenhänge darstellt (→ 1.5.). hooks sagt dazu: „Jede Theorie, die nicht in alltäglichen Gesprächen geteilt werden kann, kann auch nicht zur Bildung der breiten Öffentlichkeit beitragen.“ (vgl. hooks 1994:64, Übersetzung K.K.) **Theorien sind Praxen, wenn sie in alltäglichen Gesprächen Platz finden.**

Diese Sicht von alltagstauglichen TheoriePraxen stellt nicht nur die Binarität von Theorie/Praxis in Frage. Auch die Dualität von Academia/Alltag, also von universitärem Wissen und Alltagswissen (vgl. ‚Erfahrungswissen‘ (Sow 2014) → 2.2.2.) wird hinterfragt. Diese Sicht stellt sich gegen die Mystifizierung von der Universität als ‚ominöser Ort der Schlauheit und Weisheit‘, zu dem nur wenige Zugang haben und dessen Wissen nur wenige verstehen. Ich schreibe hierzu in den Buchrand: *neue Kriterien für was es bedeutet ‚valuable/good theory‘ zu produzieren* (Randnotizen von K.K. in hooks 1994:64, ca. 2019). Der Wert von Wissen und Bildung misst sich entlang von hooks Prinzipien nicht an dualistischen Vorstellungen von ‚wertvollem‘ Wissen (objektiv, hochtrabend, getrennt vom Alltag, und so weiter). Sondern daran, dass Wissen zugänglich, alltagstauglich, lebensverbessernd und verbunden ist. hooks Ansatz

⁸⁹ Wechselseitig: „von der einen und der anderen Seite in gleicher Weise aufeinander bezogen“, (Duden <https://www.duden.de/rechtschreibung/wechselseitig>, [12.05.2023])

⁹⁰ hooks schreibt: „When our lived experience of theorizing is fundamentally linked to processes of **self-discovery**, of collective liberation, no gap exists between theory and practice.“ (hooks 1994:61, Hervorhebung K.K.) Ich übersetze *self-discovery* mit ‚Selbstentdeckung‘ um näher am Original zu bleiben. Auf Deutsch und in der heutigen Zeit würde ich es eher die Begriffen ‚Selbstreflexion‘ oder ‚Selbstreflexivität‘ (→ 3.3.3.) passen.

erinnert mich an Noah Sow: „Über der Universität schwebt eine Wolke von Theorie, die keinen Niederschlag hat“. (Sow 2014 → 2.2.1.) Damit herrschaftskritische Theorien ‚niederschlagen‘ brauchen sie Bewegung, Handeln, Tun, Verbindung (mehr zur Verbindung von Wissen/Theorie und Sein/Praxis → 2.1.4.). Theorie und Praxis voneinander zu trennen ist eine Strategie, um Macht- und Herrschaftsstrukturen aufrecht zu halten. Somit ist die Verbindung von Theorie und Praxis – also von Denken, Handeln, Sein, Schreiben, Lesen, Forschen, Fühlen, Lieben und Leben – eine Art, Machtverhältnisse zu verändern.

2.3.2. „I came to theory because I was hurting”: Theorie(Praxen) als Schmerzbewältigung

I came to theory because I was hurting – the pain within me was so intense that I could not go on living. I came to theory desperate, wanting to comprehend—to grasp what was happening around and within me. Most importantly, I wanted to make the hurt go away. I saw in theory then a location for healing. (hooks 1994:59)

Ich wandte mich der Theorie zu, weil ich schmerzte – der Schmerz in mir war so stark, dass ich nicht mehr so weiterleben konnte. Ich kam verzweifelt zur Theorie, verstehen wollend – begreifen, was um mich herum und in mir passierte. Vor allem wollte ich den Schmerz wegmachen. Ich sah dann in Theorie einen Ort für Heilung. (vgl. hooks 1994:59, Übersetzung K.K.)

Mit diesen vielzitierten Sätzen beginnt bell hooks das Kapitel „Theory as Liberatory Practice“ (Theorie als befreiende Praxis) im Buch „Teaching to Transgress: Education as a Practice of Freedom“ (auf Deutsch: „Unterrichten, um zu überschreiten: Bildung als Praxis der Freiheit“, Übersetzung K.K.), erschienen 1994. Bei der Planung von Kapitel 2.3. merke ich ein Zögern bezüglich des Zitats. Ich weiß nicht ganz, ob und wie ich hooks Eingangssätze rezipieren soll. Ich zögere aus Angst, dass es platt oder pathetisch klingt – das Sprechen über *Schmerzen* und die *Theorie als ein Ort der Heilung*. Ich befürchte, dass nicht rüberkommt, was hooks meint, wenn eins nicht das ganze Kapitel gelesen hat; nicht die dahinterliegenden Geschichten von hooks gehört hat. Ich habe Angst, dass das Zitat nicht resoniert in diesem/meinem Text. Ich befürchte, anmaßend rüberzukommen, indem ich die Worte einer Schwarzen Theoretikerin zu (ihren) Schmerzen in meinen Text einbette. Ich mache mal grob einen Plan fürs Kapitel (welche Texte, welche wichtigen Ideen, und so weiter). Ein paar Tage später sitze ich dann vor dem leeren Blatt. Zeit zu Schreiben. Ich schlage hooks (1994) auf. Ich beginne in der Mitte des Kapitels zu lesen und verstehe dadurch, dass hooks Text einen zentralen Teil davon ausmacht, warum ich nicht nur dieses Kapitel, sondern diese M.A.-Arbeit schreibe.⁹¹

Ich schlage das Kapitel von bell hooks zu „Theory as Liberatory Practice“ (1994) auf und fange an zu lesen, ab Mitte des Kapitels, Seite 70. Ich lese und spüre: ich fühle. Ich fühle Schmerz. Der Schmerz dessen, was es heißt in dieser Welt zu sein. In einer Welt der gewaltvollen Dualismen Ungleichheiten Strukturen Dominanz Herrschaft. Wie der Schmerz greifbar wird, sich materialisiert in den aufsteigenden Tränen in mir, nachfühlbar in dem Fassen an den Händen das hooks beschreibt. The naming that makes the hurt go away. Mir wird klar, in mir wird klar. Warum ich diese Arbeit schreibe. Um den Schmerz zu bewältigen – den Schmerz in einer Welt

⁹¹ A. schreibt beim Korrekturlesen: „Ist dieser Textabschnitt nicht eine autoethnographische Notiz?“

zu leben, deren eigentlich unbewältigbare Ungerechtigkeiten mich jeden Tag schmerzen. Wo sich die inhärenten Menschenunwürdigkeiten täglich weitertragen. Ich schreibe und lese und denke und bin, um zu verstehen, woher die Schmerzen kommen. Und um sichtbar zu machen, wer mir geholfen hat, dem hurtig Namen und Struktur zu geben. Wer mir beigebracht hat, wie Patriarchat und weiße Vorherrschaft funktionieren; wie sie durch mich, in mir und in allem funktionieren. Wer mich die Schmerzen der Strukturen in mir wiedererkennen lässt und wer mich ins Handeln bringt.

Eine ganze Menge Ungerechtigkeiten, Unwürdigkeiten, die aus den Strukturen resultieren, habe ich in meinem Körper nicht erlebt. Die Dominanzverhältnisse, die mich klein machen (Sexismus, Queerfeindlichkeit), werden in meinem Leben gegengewiegt durch einen Haufen Privilegien-Gewicht. Privilege as a dissociative mechanism⁹². Diese Privilegien lassen mich dissoziieren von den Schmerzen. Sie grenzen mich ab. Ich distanziere mich. Kurzzeitige Erleichterung(?) im Versteck-Spielen. An manchen Tagen höhle ich mich ein in Illusionen des schönen Lebens; verstecke mich vor dem großen grundsätzlichen (weil strukturellem und transgenerationalen) Schmerz des in-dieser-Welt-Seins. Doch: Sobald ich mich beschäftige mit Leben. Mich einlasse auf die Dominanzverhältnisse, deren Teil ich bin. Verstehe, wie die Struktur der Dominanz agiert, sich fortträgt. Nachvollziehe, wie sie historisch ihre Wurzeln gegraben hat. Also: Sobald ich die Kontinuitäten der Schmerzen lokalisierere, sie geschrieben sehe, sie höre, sie spüre, sie in meinem Alltag, in meiner Welt wiedererkenne, sie auf unterschiedlichen Ebenen verstehe. Ist es wieder da: Stechen. Enge. Schwere. Für die es mutigere Strategien als Verstecken braucht.

Circling back. Zurückkommen. Jetzt sitze ich hier und sehe also – während Tränen weiterhin kleine Lacken unter meinen Augen bilden; manchmal eine den Weg über meine Wange rollt; ich durch die Nase schlecht Luft bekomme – ich sehe: Ich schreibe diese Arbeit, to name the hurt. Die Gebilde zu benennen, welche die Schmerzen aufrechterhalten. Einen kollektiv-individuellen Schmerz, der uns alle angeht, weil wir alle in dieser Welt sind. Von dem manche sich öfter erholen, ihn besser abspalten, ihn einfach ignorieren können. Indem wir Gefühle ignorieren, gehen sie nicht weg, sage ich den Schüler_innen immer, wenn wir über (nachhaltige Strategien bei) Liebeskummer sprechen. Es wird nicht aufhören weh zu tun. Ich schreibe, um den Schmerz sichtbar zu machen. Besprechbar. Fühlbar. Bewältigbar. Also ganz eigennützig: Weil ich mit den Schmerzen umgehen muss. Und vielleicht nicht ganz eigennützig: Um (heraus) zu fordern, dass damit umgegangen wird.

Ich bin überrascht, dass (wieder?) so viele Gefühle hochkommen. Ich denke mir nach dem Schreiben der Notiz: Dabei habe ich dieses eine Kapitel von hooks schon so oft gelesen, dass es zum Humus meines Fundaments (vgl. Einleitung → 2.) geworden ist? Ein paar Wochen später muss ich über meine Verwunderung hier schmunzeln – denn das wiederholte Lesen verändert ja nicht die Anwesenheit des Schmerzes noch die tollen Qualitäten von hooks Text, Gedanken, Gefühle, Kopf, Körper, Lesen und Fühlen miteinander zu verbinden. Rückblickend war diese

⁹² Ein Gespräch mit Tada Hozumi (The Ritual as Justice School 2020): „Privilege as a dissociative mechanism“ (Deutsch: Privilegien als Dissoziation bzw. Distanzierungsmechanismus, Übersetzung K.K.), online unter: <https://www.youtube.com/watch?v=errSkfnZBbE>, [20.2.2023].

verkörperte (Lern-)Erfahrung sehr wichtig für mich, um zu verstehen, wie ich diese M.A.-Arbeit hervorbringen kann/will. Dass es für mein Schreiben wichtig ist, in (emotionale) Resonanz mit Texten zu treten (vgl. Ahmed Zitat → 3.3.2.). Das ist einer der Gründe, warum mein Schreiben oft auch sehr lange dauert. Außerdem wird mir umso klarer, warum ich welche Texte, die ich die letzten Jahre gelesen habe – davon viele von Schwarzen und of Colour Feminist_innen – in die M.A.-Arbeit einbeziehe: Weil die Texte/Autor_innen mich auf vielen Ebenen (emotional-kognitiv-körperlich-spirituell?) bewegen. Ich fühle mich zu den Texten hingezogen, die etwas in mir und in meinem in-der-Welt-Sein berühren und verändern. Die Texte sind oft persönlich, ja ich würde sie vielleicht auch ‚autoethnographisch‘ nennen⁹³: Die alltäglichen Erfahrungen und das ‚Wissen und Sein‘ der Autor_innen sind integraler Teil des Schreibens (beispielsweise von hooks, Kilomba, Ahmed). So richtig gut kann ich das erst erfassen, als ich Monate später Sara Ahmeds Worte lese:

I will come out with it: I enjoy and appreciate much of the work that is taught and read as critical theory. [...] But I still remember in the second year of my PhD reading texts by black feminists and feminists of color including Audre Lorde, bell hooks, and Gloria Anzaldúa. I had not read their work before. This work shook me up. Here was writing in which an embodied experience of power provides the basis of knowledge. Here was writing animated by the everyday: the detail of an encounter, an incident, a happening, flashing like insight. Reading black feminist and feminist of color scholarship was life changing; I began to appreciate that theory can do more the closer it gets to the skin. I decided then: theoretical work that is in touch with a world is the kind of theoretical work I wanted to do. Even when I have written texts organized around the history of ideas, I have tried to write from my own experiences [...] Theory itself is often assumed to be abstract: [...] To abstract is to drag away, detach, pull away, or divert. We might then have to drag theory back, to bring theory back to life. (Ahmed 2017:10)

Ich werde damit herausrücken: Ich genieße und schätze einen großen Teil der Arbeit, die als kritische Theorie gelehrt und gelesen wird. [...] Doch ich erinnere mich noch daran, wie ich im zweiten Jahr meiner Promotion Texte von Schwarzen Feminist_innen und Feminist_innen of Color wie Audre Lorde, bell hooks und Gloria Anzaldúa las. Ich hatte ihre Werke zuvor nicht gelesen. Diese Arbeiten rüttelten mich auf. Hier war ein Schreiben, in dem eine verkörperte Erfahrung von Macht die Grundlage des Wissens bildet. Es war ein Schreiben, das durch das Alltägliche belebt wurde: das Detail einer Begegnung, eines Vorfalls, eines Ereignisses, das wie eine Eingebung aufblitzte. Das Lesen Schwarzer Feminist_innen und Feminist_innen of Color war lebensverändernd; ich begann zu schätzen, dass Theorie mehr bewirken kann, je näher sie an der Haut ist. Damals beschloss ich: Theoretische Arbeit, die mit einer Welt in Berührung kommt, ist die Art von theoretischer Arbeit, die ich machen will. Selbst wenn ich (ideen-)geschichtliche Texte geschrieben habe, habe ich versucht, von meinen eigenen Erfahrungen her zu schreiben [...] Theorie selbst wird oft als abstrakt angenommen: [...] Abstrahieren heißt wegziehen, ablösen, zurückweichen oder ablenken. Wir müssen Theorie dann vielleicht zurückziehen, Theorie wieder zum Leben zurück holen. (vgl. Ahmed 2017:10, Übersetzung K.K.)

⁹³ Ob Texte als ‚Autoethnographien‘ verstanden werden oder nicht, hängt oft davon ab, ob Autor_innen ihre Texte so nennen – und wie sie von anderen Texten/Schreibenden/Forschenden rezipiert/genannt werden (*ah, die Bedeutungen entstehen in Beziehung*). Mehr dazu → 3.1.2.

2.3.3. Aus Theorie und Praxis werden: TheoriePraxen

hooks sagt/zeigt Theorie und Praxis sind lückenlos, wenn diese Begriffe emanzipatorisch und ‚alltäglich‘ gedacht werden. Die letzten Kapitel beschreiben, wie sogenannte Theorie eine sogenannte Praxis ist – eine Praxis zur kollektiven-individuellen Lebensverbesserung und eine zur individuell-kollektiven Schmerzbewältigung. Aber ist dann im Gegenzug Praxis auch Theorie? Sind diese beiden Begriffe austauschbar? Macht es Sinn, die konzeptionelle Trennung von Theorie und Praxis aufzulösen? Löst sie sich von selbst auf, wenn ich sehr genau hinschaue? Diese Fragen möchte ich gerne genauer anschauen.

was ist der unterschied zwischen theorie/praxis??

theorie = denken = handeln

praxis = handeln = denken

theorie (vor allem wissenschaftliche) hat metaebene, aber auch mein handeln im alltag hat diese metaebene (handschriftliche Notizen K.K., Seminar⁹⁴ Theorien I „Theorie_Praxen-Verhältnisse“, Sommersemester 2021)

Was ist der Unterschied zwischen Theorie und Praxis *wirklich*? Wenn wir von einem weit gefassten, emanzipatorischen Theorie-Begriff ausgehen, dann ist Theorie: hilfreiche kognitiv-emotionale Analysen und Erkenntnisse, die wir in unserem Leben umsetzen. Theorie und theoretisches Denken/Lesen/Debattieren/Sprechen ist also Handeln (etwas, das wir im Leben umsetzen) und ist Teil von allem anderen Handeln. Theorie ‚ist‘ Praxis.

Und umgekehrt? Wenn wir etwas in der Welt tun, dann fundiert sich dieses Tun, dieses verschiedene Handeln (in meinem Fall: einen Workshop halten, ein E-Mail schreiben, eine Schraube eindrehen, und so weiter) immer auf Theorie(n). Es gibt kein Handeln ohne die kognitiv-emotionalen Prozesse, Analysen und Annahmen dazu. Praxis ‚ist‘ Theorie.

Zusammengefasst komme ich immer wieder auf das Ergebnis: Theorie und Praxis sind für mich (wenn konsequent und emanzipatorisch → 2.3.1.) zu Ende gedacht eigentlich das Gleiche. Die Binarität löst sich immer wieder auf. Deshalb sprechen ich von **TheoriePraxen**.

Oft wird gesagt Theorie und Praxis sind wie ‚zwei Seiten einer Medaille‘. Ich würde dem nicht zustimmen – höchstens, wenn die Medaille sich im Herabfliegen ganz schnell dreht und eins nicht mehr erkennen kann, welche Seite welche ist. Hier ist auch das Fallen ein passendes Bild, denn die Auflösung dieser Unterscheidungen macht (mir) auch ein bisschen Angst. Sie kann (und soll) verwirren und dabei muss eins/ich lernen, sich in die Bodenlosigkeit hinein zu entspannen. Die Bodenlosigkeit, die grundlegend mit unserer Existenz verbunden ist. Eine grundlegende Bodenlosigkeit, die wir/ich oft nicht so ganz annehmen können und versuchen Sicherheit/Kontrolle/Boden zu bekommen durch Sprache, Dualität, fixe Konzepte und derlei.

Aus den TheoriePraxen folgen weitere ‚Begriffsverbindungen‘, die das, was die dualistische Wissenschaft trennt (→ 2.1.1.), zusammen verstehen: DenkenHandlung, Erfahrungswissen, KörperGeist, DenkHandelnSein, seinwerden, ForschenLeben, und so weiter.

⁹⁴ Seminar bei Boka En: <https://ufind.univie.ac.at/de/course.html?lv=240051&semester=2021S>, [13.05.2023].

Dabei sage ich nicht, dass die Unterscheidung von Begriffen wie Theorie/Praxis nicht auch eine hilfreiche Gedankenstütze sein kann; oder dass eins die beiden nicht unterscheiden ‚darf‘. Problematisch sind die in der Trennung verfestigten Macht- und Herrschaftsverhältnisse – für wen wurde diese Unterteilung gemacht; wer verteidigt sie; wem nützt sie? Sich immer wieder zu fragen: Was bringt der *theory-practice-split* (hooks 1994:69)? Wer profitiert davon, dass wir *body*/Erfahrung/Praxis und *mind*/Denken/Theorie voneinander trennen und das eine dem anderen über-/unterordnen? Welche Formen von Macht und Herrschaft stecken dahinter?

Um mein Verständnis von Theorie=Praxis deutlich zu machen, habe ich mich für eine Wortverbindung entschieden: TheoriePraxen. Im Plural, denn es gibt viele Theorien und Praxen. Das erschien mir die offensichtlichste und einfachste Lösung. Ich bin jedoch bei weitem nicht die erste Person, die sich Gedanken gemacht hat, wie TheoriePraxis-Verhältnisse sprachlich fassbar sind. Eine Alternative zu TheoriePraxen wäre zum Beispiel gewesen, ‚Theorie‘ oder ‚Praxis‘ (neu) zu definieren. Sara Ahmed, zum Beispiel, beschreibt feministische Theorie als etwas, das immer lebens-/praxisnah ist (vgl. 2017). Der brasilianische Befreiungspädagoge Paulo Freire – an den sich hooks anlehnt – macht es nochmal etwas anders: Statt Theorie oder Praxis neu zu fassen, nimmt er ein semantisch angrenzendes Wort: ‚praxis‘. [Wichtige Anmerkung: Im Englischen ist Praxis ‚practice‘ und auf Portugiesisch, sagt mir leo⁹⁵, heißt Praxis: ‚prática, praxe‘.]. Freire definiert das so: „Praxis: reflection and action upon the world in order to transform it.“ (Freire 2005[1970]:51) Also: „Praxis ist Reflexion von und Handlung in der Welt, um sie zu verändern.“ (vgl. ebd., Übersetzung K.K.). Der Begriff ‚praxis‘ vereint also reflection/Reflexion (Theorie) und action/Handlung (Praxis). Freire inkludiert sogar eine Fußnote mit einer kleinen Graphik (vgl. Abbildung 3 → 6.5.), um seine Definition von ‚praxis‘ klarer zu machen. Das funktioniert leider im Deutschen nicht, weil hier praxis und Praxis sich wörtlich nicht voneinander unterscheiden.

2.3.4. Wissen und Sein: Autoethnographische TheoriePraxen

Durch Autoethnographie (→ 3.) bzw. autoethnographisches SchreibenDenkenForschenLeben kann sich ein dualistisches Theorie/Praxis Verhältnis aufheben. Alles, was ich lese und denke, formt mich und wie ich Dinge sehe und handle – genauso, wie was ich tue und mit wem ich interagiere, beeinflusst und formt, wie ich denke, sehe, und so weiter Wenn ich also Texte lese und sie hier ‚verarbeite‘ (sonst vielleicht ‚Theorie‘ genannt), dann werde ich im Moment des Lesens und in den Momenten des Verarbeitens schon anders. Das ist die ‚lebensverändernde Praxis‘ (→ 2.3.1.). Autoethnographie bringt Reflektieren, Lesen, Fühlen, Denken, Verstehen, und so weiter zusammen – und zwar nicht ‚für die später folgende Praxis‘ (in der Forschung oder im Leben), sondern *als* (selbstformende) Praxis. Ich wandle mich durch Lesen, Schreiben (→ 3.3.2.) und DenkHandeln. **Während ich diese Arbeit hervorbringe, bringt sie mich hervor.**

⁹⁵ <https://dict.leo.org/portugiesisch-deutsch/praxis>, [03.05.2023]

Chang sagt dazu: „[Autoethnographie] ist auch insofern konstruktiv, weil Du während des selbstanalytischen Prozesses verändert wirst.“ (vgl. Chang 2008:140, Übersetzung K.K.). Ich verändere mich durch die Autoethnographie – in allen Bereichen meines Fühlens, Denkens, Seins, Lebens, (Lohn-)Arbeitens, Handelns, und so weiter. Der Prozess dieser M.A.-Arbeit geht über die M.A.-Arbeit hinaus. Autoethnographie ist hier ein theoretischpraktischer, lebensumfassender Prozess.

In vielen M.A.-Arbeiten gibt es ein sogenanntes ‚Theoriekapitel‘, dann das ‚Methoden/Methodologie‘-Kapitel und dann erst die ‚wirkliche‘ Forschung. Diese Unterteilung macht in dieser M.A.-Arbeit, nach meiner Auffassung von TheoriePraxis Verhältnissen und in meiner Anwendung von Autoethnographie, keinen Sinn. Jedes meiner Kapitel ist Teil der (autoethnographischen) Forschung, weshalb in jedem Kapitel autoethnographische Notizen zu finden sind. Jedes Kapitel ist Theorie und Praxis.

Nach dem Schreiben der autoethnographischen Notiz in → 2.3.2., ist mir klar: Die TheoriePraxen dieser (sogenannt wissenschaftlichen) Arbeit sind immer Teil meines privaten und aktivistischen Wissens und Seins. Wobei die Spaltung zwischen privat/politisch/aktivistisch/wissenschaftlich auf Dualitäten beruht, deren klare Trennlinien ich nicht vertrete. Diese M.A.-Arbeit ist persönlichpolitischaktivistisch, weil ich durch sie aktiv(istisch) bin werde denkhandele. (→ 3.2.3., 3.3.1.). Weil das von mir (re-)produzierte Wissen (Epistemologie) nicht von meinem Sein (Ontologie) getrennt werden kann. Ich verstehe immer mehr, warum es diese Trennung so (nicht) gibt und warum ich Wissen und Sein nicht trennen will. Warum mein Wissen, Schreiben (→ 3.3.2.), Zitieren (→ 2.4.5.), Denken, Fühlen, Handeln, Sein nicht getrennt sind. WissenSchreibenZitierenDenkenFühlenHandelnSein.

Feminism is at stake in how we generate knowledge; in how we write, in who we cite. I think of feminism as a building project⁹⁶: if our texts are worlds, they need to be made out of feminist materials. Feminist theory is world making. This is why we need to resist positioning feminist theory as simply or only a tool, in the sense of something that can be used in theory, only then to be put down or put away. It should not be possible to do feminist theory without being a feminist, which requires an active and ongoing commitment to live one's life in a feminist way. [...]

This is not optional: it is what makes feminism feminist.

(Ahmed 2017:15, Hervorhebung K.K.)

Feminismus steht auf dem Spiel, wenn es darum geht, wie wir Wissen generieren; wie wir schreiben, wen wir zitieren. Ich betrachte den Feminismus als ein Bauprojekt. Wenn unsere Texte Welten sind, müssen sie aus feministischem Material gemacht sein. Feministische Theorie ist Welterzeugung. Deshalb müssen wir uns dagegen sträuben, feministische Theorie als einfaches oder reines Werkzeug zu betrachten, als etwas, das in der Theorie verwendet werden kann, um dann wieder abgelegt oder weggelegt zu werden. Es sollte nicht möglich sein, feministische Theorie zu betreiben, ohne Feminist_in zu sein, was eine aktive und kontinuierliche Verpflichtung erfordert, das eigene Leben auf feministische Weise zu leben. [...]

Das ist nicht optional: Es ist das, was Feminismus feministisch macht.

(vgl. Ahmed 2017:15, Hervorhebung und Übersetzung K.K.)

⁹⁶ Siehe hier die Metapher zum ‚Bauprojekt‘ in → 3.2.

2.4. Wissenschaftskritische Perspektiven: Meine Grundlagen

Because autoethnographic inquiry takes as a given the **connections** between rather than the separation of self and context, autoethnographic writing is theoretically more congruent with postmodern, feminist, queer, post-Colonial, and poststructural approaches to social science inquiry [...]
(Anderson/Glass-Coffin 2016:73, Zeilenumbrüche und Hervorhebung K.K.)

Da autoethnographische Untersuchungen die Verbindungen (und nicht die Trennung) von Selbst und Kontext als gegeben ansieht, ist autoethnographisches Schreiben theoretisch kongruenter mit postmodernen, feministischen, queeren, postkolonialen und poststrukturalistischen Ansätzen der sozialwissenschaftlichen Forschung [...]
(vgl. Anderson/Glass-Coffin 2016:73, Zeilenumbrüche und Übersetzung K.K.)

Habe ich im letzten Kapitel (→ 2.3.4.) nicht schon eine wunderbare Überleitung zum Kapitel drei (Autoethnographie) gelegt? Was kommt jetzt noch? Habe ich meine Grundlagen in vorherigen Kapiteln nicht schon ausgeführt? Ja, und ...

Kapitel zwei heißt ‚wissenschaftskritisch‘; ich beschreibe jedoch nirgends genauer, was ‚Wissenschaftskritik‘ in dieser M.A.-Arbeit bedeutet. Außerdem fehlen noch Erklärungen zu: Was heißt feministisch, antirassistisch und queer? Das kann ich nur beantworten, indem ich über meine Definitionen und theoriepraktischen ‚Übersetzungen‘ spreche. Die Verbindung zwischen ‚mir und dem Kontext‘ (vgl. Anderson/Glass-Coffin 2016) aufzeige. Über queer habe ich noch wenig geredet – warum?

Und dann gibt ja da eine sogenannte Theorie-Tradition, die oft das Wissen beeinflusst, das ich hier theoriepraktiziere: Poststrukturalismus. Und wie der Poststrukturalismus ‚Wahrheit‘ und ‚Sein‘ beeinflusst. Und eine Standpunkt-Beschreibung habe ich in dieser M.A.-Arbeit auch noch nicht drinnen. Bevor ich zur Autoethnographie (→ 3.) übergehe, mache ich also hier nochmal den Punkt und die Verbindungen mit mir. Und beantworte die Frage(n), die ich mir zu Beginn des Kapitels gestellt habe (→ 2.)

ÜBERBLICK: Kapitel 2.4.

In Kapitel 2.4.1. beschreibe ich, was Wissenschaftskritik für mich und (meine) Epistemologie bedeutet. Kapitel 2.4.2. handelt von meinen wissenschaftskritischen, theoriepraktischen Grundlagen und beschreibt, was ich unter ‚feministisch‘, ‚antirassistisch‘ und ‚queer‘ verstehe. In Kapitel 2.4.3 folgt eine ‚Fußnote‘ in Kapitelform zu Poststrukturalismus. Kapitel 2.4.4. beinhaltet die Verortung meiner verkörperten Standpunkte. Kapitel 2.4.5. ist ein Scharnier; das Verbindungsstück zwischen Kapitel zwei und drei – hier spreche ich über die wissenschaftskritischen, feministischen TheoriePraxen des Zitierens.

2.4.1. Wissenschaftskritik: Epistemologischer Ungehorsam

Was, hier mal kein einleitendes Zitat? Schade.

Das erste Wort im Titel meiner M.A.-Arbeit und von Kapitel zwei ist ‚wissenschaftskritisch‘. Ich möchte deshalb den Begriff Wissenschaftskritik genauer anschauen. Wissenschaftskritik wie ich sie verstehe ist emanzipatorisch, weil die Kritik an Wissenschaft, Wissenschaftlichkeit und Wissensschaffung (→ 2.1.) sowie Wissensreproduktion (→ 2.2.) dabei helfen kann/soll, neue Arten zu Handeln/Denken/Sehen/Fühlen zu eröffnen. (vgl. Hartmann → 2.2.2.) Zumindest war das bei mir so, als ich wissenschaftskritische Perspektiven kennenlernte. Ich habe jedoch eine bestimmte Form von (feministischer, dekolonialer, queerer) Wissenschaftskritik gelernt. Ich möchte deshalb etwas differenzieren, was Wissenschaftskritik heißen kann. Um zu verstehen, wie im allgemein zugänglichen Wissensreservoir⁹⁷ der Begriff ‚Wissenschaftskritik‘ verstanden wird, zitiere ich zuerst Wikipedia:

Wissenschaftskritik bezeichnet eine Form der kritischen Bewertung von Wissenschaft [...] Im ursprünglichen Sinn von Kritik (gr. krinein = trennen, unterscheiden) bewertet sie wissenschaftliche Methoden, Resultate, Aussagen und Geltungsansprüche hinsichtlich ihrer epistemischen Wahrheit, moralischen Richtigkeit und sozialen Nützlichkeit.⁹⁸ (Wikipedia, Hervorhebungen i.O.)

Der Wikipedia-Artikel dann kurz wissenschaftskritische Überlegungen von, beispielsweise, Platon, Kant oder Descartes – Denker, die ich wiederum aus meiner wissenschaftskritischen Perspektive beleuchte und kritisiere (→ 2.1.1.). Kritik an Wissenschaft heißt also nicht immer das Gleiche, weil sich unterscheidet, was wir als ‚Wissenschaft‘ verstehen und was wir (an diesem Verständnis von Wissenschaft) ‚kritisieren‘.

Ich habe Wissenschaftskritik gelernt: aus einer (queer)feministischen und postkolonialen Perspektive. Unter dem Schlagwort ‚feministische Wissenschaftskritik‘ wird oft Standpunkt-Epistemologie (→ 2.1.2.) nach Haraway, Harding und Hill Collins verstanden.⁹⁹ Patricia Hill Collins verbindet mit ihren Texten zu *Black Feminist Standpoint* (2000) feministische und postkoloniale Wissenschaftskritik. Saman A. Sarabi schreibt: „Feministische Standpunkttheorien problematisieren die Basisannahmen der klassischen Erkenntnistheorie und verstehen sich insofern als Epistemologiekritik.“ (Sarabi 2022:79) Wissenschaftskritik ist aus feministischer, queerer, antirassistischer Perspektive: **Epistemologiekritik**.

Hier noch eine kurze Überlegung zum Begriff Kritik. Das Wikipedia Zitat definiert Kritik als „trennen“ – im Sinne seines griechischen Ursprungs –, um zu ‚erkennen‘ und ‚bewerten‘, was ‚wahr‘, ‚richtig‘ und ‚nützlich‘ sei. Diese dualistischen Vorstellungen von Wissenschaftskritik als etwas Messbares, Rationales und ‚drüberstehend‘ Urteilendes teile ich nicht. Auch nicht, dass ich erkennen kann, was die ‚Wahrheit‘ ist (mehr zur Wahrheit → 2.4.3.). Dem Zitat aus

⁹⁷ Reservoir = größerer Behälter, Becken, vgl. <https://www.duden.de/rechtschreibung/Reservoir>, [11.05.2023]

⁹⁸ <https://de.wikipedia.org/wiki/Wissenschaftskritik>, 11.04.2023

⁹⁹ vgl. beispielsweise Singer (2008)

dem Wikipedia-Artikel stelle ich ein Zitat von Encarnación Guitérrez Rodríguez aus dem Text „Decolonizing Postcolonial Rhetorics“ (2012) gegenüber:

Ich werde hier ‚Rhetorik‘ im Verhältnis zu ‚Kritik‘ diskutieren. Kritik wird zur Rhetorik, wenn sie Ideen von Praxen abkoppelt und ihr Ziel in der Neuformulierung von Konzepten und nicht in der Veränderung der institutionellen Praxen sieht. (vgl. Guitérrez Rodríguez 2012:1, Übersetzung K.K.)

Wissenschaftskritik muss wissenschaftskritische, also epistemologiekritische TheoriePraxen (→ 2.3.) beinhalten. Wissenschaftskritik bedeutet Veränderungen im Wissen und Sein. Sonst verkommt Wissenschaftskritik zu Rhetorik. So ist theoriepraktische (feministische, queere, postkoloniale) Wissenschafts- und Epistemologiekritik auch **epistemologischer Ungehorsam** (vgl. Mignolo 2012). Wie epistemologischer Ungehorsam in meiner M.A.-Arbeit ausschauen kann? Das lässt sich nicht kurz beantworten. (Lies hier auch weiter in → 2.4.2., 3.2. und 3.3.)

Ich lese die deutsche Übersetzung von Walter D. Mignolos Buch „Epistemischer Ungehorsam: Rhetorik der Moderne, Logik der Kolonialität und Grammatik der Dekolonialität“ (Kastner/Waibel 2016). Das Original von Mignolo (2006) trägt den Titel „Descolonialidad del ser y saber“ (auf Deutsch: „Dekolonialität von Sein und Wissen“, Übersetzung K.K.), erschienen beim Verlag Ediciones del signo (Buenos Aires). Ich bin scheinbar auf der richtigen Fährte damit, dass es um Wissen UND Sein geht. Und auch bei der Verbindung von Theorie und Praxis scheine ich schon auf einen ‚Knackpunkt‘ gekommen zu sein. Saman A. Sarabi schreibt:

(Wie) lassen sich diese so unterschiedlichen Räume [Theater, Universität, Aktivismus, Anmerkung K.K.] verbinden, eine widerständige Praxis und verbindende Theorie und Praxis entwickeln, die den kolonialen Zustand nicht weiter verlängert, sondern ihn unterbricht, unterläuft und de-linkt? Dafür braucht es *im Theater, in der Akademie, und im Aktivismus* Formen des ‚epistemischen Ungehorsams‘ (Mignolo 2012:9) und präzisere und widerständigere Praktiken der sozialen Positionierung, die sich mit den Kämpfen außerhalb dieser elitären Räume verbinden. (Sarabi 2022:93, Hervorhebungen im Original)

Meine M.A.-Arbeit ist verbunden mit meiner (Lohn-)Arbeit und pädagogischem Aktivismus. Aber reicht das? Mit welchen weiteren TheoriePraxen könnte/müsste diese M.A.-Arbeit für/als Widerstand verbunden sein? Reicht es, dass ich anerkenne, dass ich ‚bin und fühle, von wo aus ich denke‘ („Man ist und fühlt, von wo aus man denkt“, vgl. Mignolo 2012:99), indem ich autoethnographisch schreibe? Indem ich standpunkt-epistemologisch schreibe/forsche/denke (→ 2.1.2.)? Indem ich „hegemoniale Vorstellungen von Erkennen und Begreifen“ (ebd. 80) in Frage stelle, zum Beispiel den body-mind-split (→ 2.1.1., 3.3.3.)? Oder dadurch, dass ich den universellen Wahrheitsanspruch von dualistischer Wissenschaft zurückweise (→ 2.4.3.)? Denn „[e]pistemischer Ungehorsam meint für Mignolo auch, den Begriff der Wahrheit neu zu verorten“ (ebd. 28). Was bedeutet Mignolos ‚de-linking‘, also die ‚Entkoppelung‘ (ebd. 80ff.) von herrschender, dualistischer Wissen_schaft für mich? Kann ich aus dieser Perspektive weiße (und in der dualistischen, eurozentrischen Tradition forschende) Wissenschaftler_innen zitieren?

(Mignolo sagt: Nein.)¹⁰⁰ Kann ich mit meinem weißen KörperSein (Ontologie) überhaupt den ‚epistemologischen Ungehorsam‘ leisten, wie Mignolo ihn versteht? Welche Bündnisse kann/soll/muss ich eingehen, damit Ungehorsam zu anhaltendem Widerstand wird? Was kann/soll/muss ich durch/aus/mit dieser M.A.-Arbeit schlussfolgern?

Ich versuche in dieser Arbeit institutionelle ‚wissenschaftliche Standards‘ und die sogenannte ‚gute wissenschaftliche Praxis‘ zu unterwandern, wo immer ich die Möglichkeit dazu sehe (auch wenn ich daran scheitere → 3.3.1.). Dabei hilft mir ein theoriepraktischer Unterbau.

2.4.2. Mein theoriepraktischer Unterbau: feministisch, antirassistisch, queer

Die TheoriePraxen, von denen aus ich Ungehorsam gelernt habe, sind: feministisch, de- und postkolonial, queer. Was genau das für mich heißt, beschreibe ich hier (eher grobmaschig). Vorab kann ich dazu sagen: Im Grunde bedeuten diese Perspektiven immer Wissenschafts- und Epistemologiekritik (→ 2.4.1.) – und inkludieren Kritik an Patriarchat, Heteronormativität, Kapitalismus und Weißer Vorherrschaft (wie diese Systeme verbunden sind → 2.2.5.).

Zuerst: **feministisch**. Es gibt viele verschiedene Arten von Feminismus. Mein feministisches Verständnis beinhaltet¹⁰¹: Feministische Standpunkt-Epistemologie und situiertes Wissen (→ 2.1.2.), intersektionaler Feminismus (→ 2.1.3.), post- und dekolonialer Feminismus (z.B. Ahmed, Castro Varela, Collins → 2.1.2., 2.2.3., 2.3., 3.2.2., 3.3.1.), *Black Feminism* (z.B. Collins, hooks, Kilomba, Sow, Reagon → 2.2.1., 2.2.6., 2.3., 3.3.4.) sowie Queer-feminismus (z.B. Ahmed, Brown/Nash, Halberstam, Barker → 3.2.1., 3.3.1., 3.3.3.). Kurz: Feministische Ansätze, die mir helfen antirassistisch, queer zu DenkenHandelnSeinWerden. Auch wenn ich in weiterer Folge ‚antirassistisch‘ und ‚queer‘ auseinander drösele: Sie gehen Hand in Hand; funktionieren in/aus meiner feministischen Perspektive nicht ohne einander.

Postkoloniale¹⁰² und dekoloniale Perspektiven übersetzen sich in meine Perspektive zu: **antirassistisch**. Da ich als *weiße* Person nicht ‚dekolonial‘/‚dekolonisierend‘ agieren kann. Was *nicht* heißt, dass ich mich nicht den Zielen dekolonialer TheoriePraxen verpflichte. Mein DenkHandelnSein auf der privilegierten Seite von Race ist ein ständiges Ver_lernen (→ 2.2.3.). Anti_Rassismus ist tägliche Arbeit des Dagegen_Haltens. Eine Haltung gegen die Strukturen *Weißer Vorherrschaft* in mir und um mich.¹⁰³ Weil antirassistische TheoriePraxen Klarheit brauchen ‚gegen‘ (‚anti‘) was sie denkhandeln, braucht es eine klare Definition von Rassismus:

¹⁰⁰ Hier besteht innerhalb (postkolonialer) Diskurse Uneinigkeit bzw. unterschiedliche Strategien. Shadi Kooroshy schreibt z.B. im Essay „Mit Kant gegen Kant“, dass eine ‚Re-Lektüre‘ von Texten der Aufklärung „gegen sich selbst“ und „entlang der Widersprüche in den Texten“ (2022:37) ermöglicht, Herrschaftsverhältnisse in Frage zu stellen.

¹⁰¹ Dies ist keine ausführliche Aufzählung; beispielsweise werden transnationale oder (post-)migrantische Feminismen hier nicht erwähnt. Die genannten Feminismen überschneiden sich – manche sehr, andere weniger.

¹⁰² „Postkolonialität verstehe ich nicht als Behauptung, einen zeitlichen oder gesellschaftlichen Zustand vorzufinden, der koloniale Verhältnisse bereits hinter sich gelassen habe, sondern als gegenwärtigen Prozess, die Folgen kolonialer Aktivitäten zu begreifen, zu verhandeln und zu lehren.“ (vgl. Sow 2014, Fußnote 1)

¹⁰³ Der Begriff ‚antirassistisch‘ und meine Gedanken dazu sind u.a. angelehnt an ein vielzitiertes Zitat von Angela Davis („In einer rassistischen Gesellschaft reicht es nicht aus, nicht rassistisch zu sein. Wir müssen anti-rassistisch sein.“, vgl. Jewell 2020) sowie an Worte von Shenja Vasanthi Kumari Danz: „Ich bin mir bewusst darüber, dass es

Racism is attended by three simultaneous features: first, the *construction of difference*; one is seen as ‚different‘ due to one's racial and/or religious belonging. Here, we have to ask: Who is ‚different‘ from whom? [...] One only becomes ‚different‘ because one ‚differs‘ from a group who has the power to define itself as the norm – the *white* norm. All those who are not white are constructed as ‚different,‘ and whiteness constructed as the reference point from which all racial ‚Others‘ ‚differ.‘ In this sense, one is not ‚different‘, one becomes ‚different‘ through the process of discrimination.

Second, these constructed differences are *inseparably linked to hierarchical values*. Not only is the individual seen as ‚different,‘ but also this difference is articulated through stigma, dishonor and inferiority. Such hierarchical values implicate a process of naturalization, as they are applied to all members of the same group who come to be seen as ‚the problematic,‘ ‚the difficult,‘ ‚the dangerous,‘ ‚the lazy,‘ ‚the exotic,‘ ‚the colorful‘ and ‚the unusual.‘ These two last processes – the construction of difference and its association with a hierarchy – form what is also called *prejudice*.

Finally, both processes are accompanied by *power* – historical, political, social and economical power. It is the combination of both prejudice and power that form racism. And in this sense, *racism is white supremacy*. Other racial groups can neither be racist nor perform racism, as they do not possess this power. The conflicts between them or between them and the *white* dominant group have to be organized under other definitions, such as prejudice. Racism instead includes the dimension of power and is revealed through global differences in the share of and access to valued resources such as political representation, policies, media, employment, education, housing, health, etc. [...]

(Kilomba 2010:42, Hervorhebungen im Original)

Ich fasse Kilombas Zitat auf Deutsch zusammen: Rassismus beinhaltet drei gleichzeitige Prozesse. Erstens, die **Herstellung von Unterschieden**, in denen alle, die nicht *weiß* sind, zu ‚Anderen‘ gemacht werden (Othering, Fußnote 64 → 2.2.4.). Zweitens, die Konstruktion von „Anderen“ ist mit einer **hierarchischen Bewertung** verbunden.¹⁰⁴ In dieser Hierarchisierung sind die, die als ‚anders‘ konstruiert werden, ‚minderwertiger‘ und zwar ‚von Natur aus‘ (Naturalisierung). Die Mitglieder der Gruppe(n) der sogenannten Anderen sind alle gleich – und werden gemeinsam als ‚die Schwierigen‘, ‚die Gefährlichen‘, ‚die Faulen‘, ‚die Exotischen‘, ‚die Bunten‘ oder ‚die Ungewöhnlichen‘ (vgl. Kilomba 2010:42) angesehen. Die Konstruktion von Differenz und ihre Verbindung mit einer Hierarchie kann man laut Kilomba auch nennen: Vorurteil. Drittens sind diese Prozesse von Othering und Abwertung mit **Macht und Herrschaft** verbunden – historisch, politisch, sozial und wirtschaftlich. Das zeigt sich in globalen Unterschieden, zum Beispiel wer den meisten Anteil an und Zugang zu Ressourcen wie politische Vertretung und Ämter, Medien, Arbeit, Bildung, Wohnraum oder Gesundheit hat. *Weiß*en Personen werden diese Formen von Macht zugesprochen: In dem Sinne ist, so Kilomba, **Rassismus gleichbedeutend mit Weißer Vorherrschaft**. Es ist die *Kombination* von Vorurteilen mit Macht und Herrschaft, die Rassismus ausmacht. (vgl. Kilomba 2010:42)¹⁰⁵

Kritik an dem Begriff Antirassismus gibt und der Begriff Rassismuskritik, vor allem im bildungspolitischen Kontext, bevorzugt wird. Die Kritik begründet sich zum einen dadurch, dass ‚antirassistisch handeln‘ suggerieren kann, dass man frei von Rassismus sei. Zum anderen wird kritisiert, dass der Begriff Antirassismus die Gefahr birgt, eine Binarität zwischen *weißen* Personen als Täter_innen und rassifizierten Personen als Opfer, denen häufig eine Handlungsfähigkeit abgesprochen wird, zu kreieren (vgl. Mecheril & Melter 2010: 177-179).“ (Danz 2022:25)

¹⁰⁴ Erinnert an: Logiken dualistischer Wissenschaft und Denkweisen → 2.1.1.

¹⁰⁵ Kilomba beschreibt, wie alltagssprachliche Begriffe wie ‚Ausländerfeindlichkeit‘ oder ‚Fremdenfeindlichkeit‘, diese Dimension von Macht/Herrschaft nicht fassen und verkennen. ‚Ausländerfeindlichkeit‘ und ‚Fremdenfeindlichkeit‘ verwässern, dass es bei rassistischen Strukturen nicht primär um Antipathie oder Nationalität geht

An dieser Stelle möchte ich auf die Verknüpfungen von Weißer Vorherrschaft mit den herrschenden Systemen/Strukturen von Hetero-Patriarchat und Neoliberalismus hinweisen. Für mehr dazu, lies gerne die *Vertiefung* in Kapitel → 2.2.5.

Die sog. ‚Anderen‘ werden im Patriarchat u.a. durch folgende Diskriminierungsformen klein gehalten: Sexismus, Heterosexismus, Cis-Sexismus (auch genannt: Transfeindlichkeit) und Endo-Sexismus (auch genannt: Inter*feindlichkeit). Diskriminierung, Abwertung und Othering von Hetero-, Cis- und Endo-Sexismus können unter dem Begriff Queerfeindlichkeit gesammelt werden. Wenn du dir nicht mehr sicher bist, was diese Diskriminierungsformen genau heißen, kannst du die unterstrichenen Begriffe vorne im → Glossar nachschauen. Als queere, oft weiblich ‚gelesene‘ Person bin ich von verschiedenen Formen von Sexismus und Queerfeindlichkeit betroffen. Aber was heißt denn ‚queer‘?

Antirassistische Perspektiven und Analysen sind in Kapitel zwei präsenter als explizit queere Perspektiven. Ich habe bisher noch weniger über Sexismus und Queerfeindlichkeit gesprochen. Das liegt auch daran, dass ich (durch meine Positionierung → 2.4.4.) für ‚antirassistisch‘ und ‚queer‘ unterschiedlich ‚arbeiten‘ muss und möchte (→ 3.3.1.). Als queere Person ist durch mein Lernen anhand eigener (Diskriminierungs-)Erfahrung, eine queere Perspektive manchmal eh(er) ‚mit dabei‘ (vgl. Erfahrungswissen → 2.2.3.). Auch wenn ich sexistische, binäre, queerfeindliche Sichtweisen (in mir) verlernen muss(te); mein queer-Sein gibt mir ab und an eine Art ‚Lernvorsprung‘. Bei rassistischen Strukturen bin ich erst mal im ‚Wissensnachteil‘, weil ich erst lernen muss(te), diese Strukturen (in mir) zu erkennen. Antirassismus habe ich nie ‚ausgelernt‘. Ich finde zudem, dass sich meine Verantwortung für Ver_lernen und Ankämpfen verschieden ausgestaltet. Bei ‚queer‘ liegt die Arbeit meiner Meinung nach bei der cis-heteronormativen und sexistischen Gesellschaft, cis Männern sowie cis/hetero Personen, sich zu bilden, verändern und nicht schweigsam zu bleiben.¹⁰⁶ Bei ‚antirassistisch‘, finde ich, ist es meine weiße Verantwortung rassistische Strukturen anzusprechen, nicht kompliz_innenhaft mit-zu-schweigen¹⁰⁷ und etwas (in mir/um mich herum) zu verändern.¹⁰⁸ Deswegen setze ich Wissen zu kolonialen Kontinuitäten und rassistischen Strukturen weniger ‚voraus‘: Sondern ‚mache die Arbeit‘ sie ausführlich zu kontextualisieren. Hier bewege ich mich im Spannungsfeld, nicht in ein ‚white saviour‘ oder ‚white guilt‘ Fahrwasser zu gelangen; nicht aus Schuld/Scham heraus zu handeln.

und auch Leute, die z.B. nicht ‚aus dem Ausland kommen‘ von Rassismus betroffen sind (vgl. Kilomba 2010:43). Ferner beschreibt Kilomba unterschiedliche Ebenen von Rassismus: strukturellen Rassismus, institutionellen Rassismus und Alltagsrassismus sowie die verschiedenen ‚alltäglichen‘ Formen von Othering. (vgl. ebd. 43-44)

¹⁰⁶ Auch wenn ich versuche durch ehrenamtliche, aktivistische und entlohnte Arbeit in queerer Bildung meinen Teil zu dieser Veränderung beizutragen: Ich habe in Summe eine recht privilegierte Position und ich finde, dass die Verantwortung dann doch wieder bei mir liegt, diese Privilegien zu nutzen. Ich denke mir hierzu auch: Vielleicht habe ich auch weniger das Bedürfnis nach Erklärungen zu ‚queer‘, weil ich schon in anderen Aspekten meines Lebens hier recht viel ‚Aufklärungsarbeit‘ leiste.

¹⁰⁷ Siehe ‚trianguläre Konstellation‘ von Rassismus (vgl. Kilomba 2010:105) in der weiße, ‚stille‘ Zuschauer_innen maßgeblicher Teil der Reproduktion rassistischer Gewalt sind.

¹⁰⁸ Auch wenn das gesamtgesellschaftlich anders gesehen wird: Da sind oft die von Diskriminierung ‚Betroffenen‘ verantwortlich dafür, etwas an den Herrschaftsstrukturen zu ändern. (vgl. Kazeem-Kaminski → 2.2.4.)

Queer kurz zu erklären ist schwer, weil queer ein Begriff ist, der eben genau *nicht* definiert werden möchte; der sich einer Definition sozusagen ‚quer legt‘. Ich versuche es trotzdem. Mir hilft der Comic „Queer – eine illustrierte Geschichte“ (Barker/Scheele 2018):

Was ist ‚queer‘?

Das Wort ‚queer‘ hat und hatte zu verschiedenen Zeiten an verschiedenen Orten unterschiedliche Bedeutungen. Im Englischen bezog es sich ursprünglich auf etwas Merkwürdiges, Fremdartiges, Abweichendes und wurde als Schimpfwort benutzt [...]. Inzwischen ist es aber zu einem positiven Wort geworden, indem sich Menschen selbst so bezeichnen.

Das Wort ist heute ein Überbegriff für Menschen, die nicht der heterosexuellen Norm¹⁰⁹ entsprechen. Es bezeichnet zudem eine politische Haltung [...]. Es geht also darum, Normen rund um Geschlecht und Sexualität herauszufordern und alternative Wege des Denkens und Handelns einzuschlagen.

(Barker/Scheele 2018:11, Hervorhebung im Original)

Die Benutzung von queer als Überbegriff (also um lesbische, schwule, bisexuelle, asexuelle und aromantische sowie trans, nicht-binäre und/oder inter* Personen zu bezeichnen) ist jedoch nicht unproblematisch: Denn diese Verwendung von queer macht wieder eine sich gegenseitig-ausschließende Zweiteilung (Binarität → 2.1.1.) auf: Entweder queer oder nicht-queer. Entweder queer oder (cis)hetero. Queer stellt sich gegen diese entweder/oder-Einteilung (und die starren Identitätskategorien dahinter) (→ 3.2.1., 3.3.3.). Insofern muss auch ‚queer als Überbegriff‘ hinterfragt bzw. ‚gequeert‘ werden (vgl. ebd. 15-20).

Der Comic kommt zum Fazit:

Es erscheint uns sinnvoll, die vielen – und manchmal widersprüchlichen – Bedeutungen von ‚queer‘ im Kopf zu behalten.

{ ‚Queer‘ funktioniert (im Englischen) als:

- Nomen: ‚ein Haufen Queers‘.
- Adjektiv ‚Queere Community‘, ‚Meine Beziehung ist ziemlich queer‘.
- Verb: ‚Etwas queeren‘.}¹¹⁰

Queer-Theory versteht ‚queer‘ generell als Verb – als etwas, das wir tun, statt etwas, das wir sind (oder nicht sind).

{Wir ‚queeren‘ etwas, wenn wir uns ‚Regimen des Normalen‘ widersetzen: also den ‚normativen‘ Idealen, danach zu streben, in unserer Identität, unserem Verhalten, unserem Aussehen, unseren Beziehungen, etc. normal zu sein.}

- Zitat in einer Sprechblase von Michael Warner, Autor von *The Trouble with Normal* (1999).

(Baker/Scheele 2018:18)

Queer ist also etwas, das ich in dieser M.A.-Arbeit *tue*: Ich stelle in Frage, was ‚als normal‘ (vgl. Normativität → Glossar) gesehen wird. Ich stelle in Frage, in sich ausschließenden Binaritäten zu denken (→ 2.1.1.). Ich versuche der Lüge des Getrennt-Seins nicht auf den Leim zu gehen. Ich denke größere Strukturen mit. Ich übe mich in einem flexiblen, fluiden Blick. Ich versuche (scheinbare) Widersprüche nebeneinander zu stellen oder auszuhalten. (→ 3.3.3., 3.3.4.)

¹⁰⁹ Vgl. Heteronormativität → Glossar.

¹¹⁰ {} Klammern, weil der Comic-Text in Gedankenblasen steht. Siehe Seite 201 in Anhang → 6.5.

Queer is whatever is at odds with the norm. Queer is about [...] exploring alternatives, and as such it has an inherently political motivation [...]. In a very real sense, it isn't possible to give a queer agenda as such because queer is about exploration and invention. (Kemp 2009:12)

Queer ist alles, was sich in den Widerspruch zur Norm stellt. Queer bedeutet, [...] Alternativen zu erkunden, und als solches hat es eine inhärent politische Motivation [...]. In einem sehr realen Sinn ist es nicht möglich, eine queere Agenda als solche vorzugeben, weil es bei queer um Exploration und Erfindung geht.
(vgl. Kemp 2009:12, Übersetzung K.K.)

[...] since ,queering is an ongoing process' that requires ,an attitude of unceasing disruptiveness'.
(Ghanziani/Brim 2019:16)

[...] queeren ist ein ,fortlaufender Prozess', der ,eine Haltung der unaufhörlichen Störung/Zersetzung/Brüchigkeit' erfordert.
(vgl. Ghanziani/Brim 2019:16, Übersetzung K.K.)

To make things queer is certainly to disturb the order of things.
(Ahmed 2006:161)

Die Dinge queer zu machen, bedeutet sicherlich, die Ordnung der Dinge zu stören. (vgl. Ahmed 2006:161, Übersetzung K.K.)

[...] the relationally lived experience of queer as fluid and unfinished, playful and political.
(Holman Jones/Harris 2019:3)

[...] die relational gelebte Erfahrung von queer als fließend und unabgeschlossen, spielerisch und politisch.
(vgl. Holman Jones/Harris 2019:3, Übersetzung K.K.)

*Ich spreche in der vorherigen Autoethnographischen Notiz von ich **bin** queer, also **ist** meine M.A.-Arbeit queer. Dann zitiere ich Barker/Scheele, die sagen: Queer ist nicht etwas, das eins ist, sondern etwas das eins **tut**. Das ist nur ein augenscheinlicher Widerspruch. Denn dieses SEIN ist eher ein WERDEN. Sein ist nicht ,einfach so', sondern Sein ist immer **geworden sein**. Sein entsteht im Kontext. Sein entsteht in den Verstrickungen. Ich bin, meine Arbeit ist, wir sind queer, weil wir queer geworden sind und durch unser DenkHandelnSprechenTun immer wieder werden.*

Essenzialistisch: Unsere Identitäten sind starr in unseren Wesen fixiert. (Baker/Scheele 2018:115)

Queer ist ... was im Widerspruch zum Normalen, Legitimen, Dominanten steht. *Es gibt nichts Bestimmtes, auf das es sich notwendigerweise bezieht.* Es ist eine Identität ohne Essenz.
(vgl. Halperin 1995:62, Hervorhebungen im Original, Übersetzung K.K.)

Wie A. in einem Parkgespräch zu mir sagt: „Ich kann sein, ohne eine Essenz zu sein. Es ist Teil meiner Erfahrung, dass ich bin; das Problem ist eher, dass wir uns nicht als GEWORDEN sehen.“ SeinWerden ist eine Momentaufnahme, die nie alles abbildet.

*SeinWerden ist die epistemologische und ontologische (→ 2.) Voraussetzung für mein ,autoethnographisch forschen'. Das heißt, meine ,onto-epistemologische Position' ist: Die Welt gibt es, ich kann sie erfahren, ich bin durch sie. Diese Position ist **anti-essenzialistisch**. Das heißt auch: **anti-biologistisch**. Beispiel: Menschen werden als sogenannte Männer/Frauen oder als Schwarz/weiß/of Colour ständig hervorgebracht. Menschen ,sind nicht so' auf Grund ,biologischer' Merkmale oder ihrem ,inneren Kern' (Essenz), sondern weil die (herrschenden Strukturen der) Welt in ihren Verstrickungen und durch Menschen dieses Sein ständig werden.
(vgl. Identitätsverständnis im/durch Poststrukturalismus → 2.4.3.)*

Wie feministisch, antirassistisch und queer zueinanderstehen, darüber haben Menschen ganze Bücher geschrieben. Sie sind sowohl in konflikthaftem Spannungsverhältnis als auch gehen sie Seite an Seite (siehe zum Beispiel Audre Lorde oder Sara Ahmed). Ich lasse die skizzierten Definitionsvorschläge der drei Begriffe hier stehen und werde sie in den kommenden Kapiteln weiter ausführen und mit Autoethnographie (→ 3.2., 3.3.) verflechten.

Der Zusammenhang zwischen Queer Studies und Postcolonial Studies ergibt sich daraus, dass Vertreter_innen sowohl queerer als auch postkolonialer Ansätze darauf abzielen, binäre Oppositionsstrukturen zu unterlaufen und zu entkräften [→ 3.3.3.], für Offenheit und Hybridität plädieren und Räume eröffnen, in denen vielfältige, prozesshafte Identitätskonzepte denkbar und lesbar werden. Dieses konstitutive Merkmal liegt darin begründet, dass beide Ansätze aus der **poststrukturalistischen** Theoriebildung heraus entstanden sind [...].
(Babka 2019:39, Hervorhebung K.K.)

2.4.3. Fußnote: Poststrukturalismus

Ich hatte gar nicht vor, dieses Unterkapitel zu schreiben. Es hat sich mir quasi aufgedrängt. Denn ich merke ständig den Einfluss poststrukturalistischer Denker_innen auf mein Wissen, Denken und Sein und Werden (und auf das Wissen, das ich in dieser Arbeit rezipiere). Hier stellen sich mir die Fragen: Sollte ich nicht doch zeigen, wo poststrukturalistische Perspektiven ‚drinstecken‘ und durchscheinen? Ist das nicht auch ‚Teil‘ meiner wissenschaftskritischen Beobachtung? Muss ich Poststrukturalismus und seinen Einfluss auf mich und mein Wissen erklären? Soll ich davon erzählen, wie Michel Foucaults Diskursanalyse bei weitem das Spannendste in meinen B.A.-Studium war; und ich quasi aus dieser Richtung denke(n gelernt habe)? Oder wie Judith Butler notgedrungen mein Verständnis von Geschlecht und der Welt prägt? Oder wie viel von Wissen in den sogenannte Gender und Queer Studies irgendwie auf Butler und Foucault zurück gehen? Oder mag ich die beiden einfach auslassen – weil sie im wissenschaftlichen Raum eh genug Platz bekommen? Meine Antwort hier ist: Ja, ich will sie (Butler, Foucault und Co.) auslassen. Beziehungsweise, ich hatte es vor (siehe erster Satz). Deswegen schreibe ich hier einen ‚Exkurs‘¹¹¹ in Form einer ‚Fußnote‘. Eine Fußnote in Kapitelform, weil warum nicht. Gar nicht über post-strukturalistische Traditionen zu sprechen, wäre als würde ich versuchen, meine Beziehungen zu manchen meiner wissenschaftlich-persönlichen Ahn_innen zu verleugnen. Kommt mir vor. Und so ein beziehungsloses Verhalten (Wissensproduktion passiert in Beziehungen → 2.1.2.) kann ich mir (von mir selbst) nicht vorwerfen lassen.

Ich kann in dieser Fußnote keine ganze Denkrichtung erklären. Bitte dazu ein Einführungswerk (oder wahlweise einen Wikipedia-Artikel) lesen. Deswegen zeige ich hier auf, wie *meine* Sicht auf Sein und Wissen eine von poststrukturalistischen Perspektiven beeinflusste Sicht auf Sein und Wissen ist. Hierzu zitiere ich Seiten aus dem Comic „Queer – eine illustrierte Geschichte“:

Poststrukturalismus – Einführung

Poststrukturalistisches Denken erachtet Wissen als immer *unvollständig* und *kontextuell*. Wir kennen nur einen Teil des Bildes. Unser Wissen beruht darauf, wer wo und wann wir sind – auf unserer

¹¹¹ Abweichung, Ausschweifung, vgl. <https://www.duden.de/rechtschreibung/Exkurs> , [22.05.2023].

Perspektive. Es kann nicht neutral oder objektiv sein. Es ist von Machtsystemen bedingt und es prägt die *Machtverhältnisse* zwischen Menschen. [...]

In Anlehnung an Derrida *dekonstruieren* Poststrukturalist*innen oft Texte. Das heißt, sie analysieren literarische, künstlerische, mediale oder wissenschaftliche Texte, um aufzudecken, welche binären Gegensatzpaare darin bevorzugt werden (z.B. rational oder emotional, Mann oder Frau, gesund oder verrückt). Poststrukturalistische Herangehensweisen bieten oft mehrere, sogar widersprüchliche Lesarten von Texten, da es keine einzig wahre Bedeutung geben kann.

(Barker/Scheele 2018:60, Hervorhebungen kursiv i.O.)

Der erste Absatz vom Einführungszitat beschreibt Standpunkt-Epistemologie (→ 2.1.2.). Der zweite Absatz definiert ‚Dekonstruktion‘: Analysieren von Texten bzw. Strukturen „um aufzudecken, welche binären Gegensatzpaare darin bevorzugt werden“: eine Analyse, die ich gerne und oft mache (zum Beispiel in → 2.1.1.). Weiter geht’s mit:

Poststrukturalistisches Denken [...] ist kritisch gegenüber Denksystemen, die beanspruchen, Wahrheiten aufzudecken, wie meist Naturwissenschaften oder Religionen. Es kritisiert auch Theorien, die auf *Großen Erzählungen* beruhen, die versuchen, die gesamte menschliche Erfahrung in Begriffen einer einzelnen *Struktur* zu erklären, wie die Theorie von Freud (die innere Struktur des Unbewussten) oder Marx (die Gesellschaftsstruktur der Klassensysteme). (Barker/Scheele 2018:59)

Wir erinnern uns: Platon oder Descartes, haben viele Jahre damit verbracht, verstehen zu wollen, was denn nun ‚die Wahrheit‘ ist (siehe z.B. Seite 28 → 2.1.1.), die wir erkennen und wissen können. Die ‚klassische‘ dualistische Wissenschaft und Forschung möchte unbedingt möglichst ‚wahres‘ und ‚objektives‘ Wissen produzieren. Poststrukturalismus sagt, dass es nicht möglich ist, ‚die Wahrheit‘ in etwas aufzudecken, weil in den Dingen nicht die Wahrheit ‚drinnen steckt‘. Es gibt immer nur eine Wahrheit (oder mehrere **Wahrheiten**), die Forschende darin erkennen, also Wahrheiten quasi selbst produzieren (und dann für wahr halten bzw. so lange für wahr halten, bis sie widerlegt sind). Mir scheint, dass aus poststrukturalistischer Perspektive die großen Fragen, die die ‚klassische‘, dualistische Wissenschaft (bis heute) beschäftigen – in Summe: Was ist *wahr* und *wirklich*, unabhängig von ‚uns‘? –, sich als die ‚falschen Fragen‘ herausstellen. Im Poststrukturalismus sind die Fragen eher: Wie produzieren wir Wahrheit(en) und Wirklichkeit(en)? Wie und wovon werden wir (historisch und aktuell) in dieser Produktion von Wissen und Wahrheiten beeinflusst? Warum produzieren wir dieses Wissen/Wahrheiten?

Poststrukturalismus kritisiert „Theorien, die auf *Großen Erzählungen* beruhen, die versuchen, die gesamte menschliche Erfahrung in Begriffen einer einzelnen *Struktur* zu erklären [...]“ (vgl. ebd. 59). Hier zeigen sich Parallelen zu Intersektionalität (→ 2.1.3.), weil aus intersektionaler Perspektive immer mehrere (Macht-)Strukturen miteinander verbunden sind. Also zum Beispiel Weißer Vorherrschaft mit dem Patriarchat und Kapitalismus (→ 2.2.5.).

Poststrukturalismus hat nicht allein mich beeinflusst, sondern wahrscheinlich die meisten Schreibenden, die ich zitiere. Ich beziehe mich vor allem auf queeres und postkoloniales SchreibenDenkenHandeln. Wie stehen Poststrukturalismus und queere Traditionen zueinander? Im Comic „Queer – eine illustrierte Geschichte“ steht hierzu: „Queer-Theorie beruht philosophisch auf der akademischen Wende zum Poststrukturalismus in den 1970er und 80er

Jahren.“ (Barker/Scheele 2018:59) Wie schaut die Beziehung zwischen poststrukturalistischen und postkolonialen Traditionen aus? Ich tippe die Schlagworte ‚Poststrukturalismus‘ und ‚Postkolonialismus‘ in die Suchmaschine – und finde:

In der postkolonialen Theoriedebatte ist der Poststrukturalismus ein etablierter Ansatz (vgl. Dhawan/Castro Varela 2005: 25, 119), für den Derrida und Deleuze/Guattari (sowie Foucault) als zentrale Vertreter gelten. Ihre Rezeption im Feld postkolonialer Theorie fällt jedoch unterschiedlich aus, was maßgeblich den Arbeiten Gayatri C. Spivaks geschuldet ist. (Angermüller/Bellina 2012:28, Hervorhebung K.K.)

Ich folge der Quellenangabe von Nikita Dhawan und Maria do Mar Castro Varela (2005), weil ich die Namen der beiden kenne und ihre Texte sehr schätze – und finde die angegebene Quelle in der zehn Jahre später erschienen zweiten Auflage. In der Einleitung steht:

Theoretisch zeigt sich der Postkolonialismus vor allem stark durch marxistische¹¹² und poststrukturalistische Ansätze beeinflusst. Während poststrukturalistische Herangehensweisen zur Kritik an westlichen Epistemologien und zur Theoretisierung einer eurozentrischen Gewalt beigetragen haben, schafft die marxistische Perspektive eine Basis für eine Kritik, welche die internationale Arbeitsteilung und die aktuellen Prozesse des Neokolonialismus und der Rekolonisierung in den Blick nimmt. Postkoloniale Theorie gilt als die kontinuierliche Verhandlung dieser beiden scheinbar gegensätzlichen Erkenntnismodi. (Castro Varela/Dhawan 2015:12, Unterstreichungen K.K.)

Sowohl queere als auch postkoloniale Perspektiven (→ 2.4.2.) stehen also unter anderem auf den Schultern des Poststrukturalismus. So viel zu meinem historischem Schulterblick. Richten wir den Blick auf das nächste Kapitel. Hierzu fasse ich noch einmal die macht- und herrschaftskritische Perspektive von poststrukturalistischen Perspektiven zusammen:

Für postmoderne Theoretikerinnen sind die ‚großen Erzählungen‘ des Fortschritts, der Vernunft und der Wahrheit obsolet geworden. Radikal in Frage gestellt wird, dass Wissenschaft, Fortschritt und Emanzipation gleichsam selbstverständliche Verbündete sind. Dagegen wird gesetzt, dass die eigentlichen Verbündeten nicht Erkenntnis und Wahrheit, sondern Wissen und Macht sind. Grob zusammengefasst wird von folgenden Voraussetzungen ausgegangen: Alles, was wir haben können, sind Konstruktionen; jedes wissenschaftliche Wissen ist eine Konstruktion; Fakten sind ideologisch geladene Tatsachen (im buchstäblichen Sinn); wissenschaftliche Erkenntnis ist prinzipiell mit Macht verbunden und nicht mit Wahrheit. (Singer 2008:289)

Das gilt auch für Identität: Es gibt keinen ‚wahren Kern‘ in uns, den es freizulegen gilt. Es gibt nur unterschiedliches Wissen und Wahrheiten, die wir/andere über uns/sich produzieren. Innerhalb von komplexen, historisch-aktuellen Macht- und Herrschaftsverhältnissen, die mitbestimmen, welche Wissensproduktion ‚zulässig‘ ist, und welche nicht.

Unsere Identitäten bewohnen

Auf persönlicher Ebene bedeutet Poststrukturalismus für uns, dass es keine einzige Wahrheit darüber gibt, wer wir sind. Wir können immer verschiedene Geschichten über uns selbst erzählen, und keine davon ist die Wahrheit. (Barker/Scheele 2018:61)

¹¹² Keine Angst, über Marxismus schreibe ich kein Unterkapitel als Fußnote. Ja, nicht einmal eine gescheite Fußnote. Dafür habe ich einfach zu wenig persönliche Beziehung (→ 2.1.2.) zu marxistisch-feministischer Theorie. Oder?

2.4.4. Standortbeschreibung: Meine verkörperten Standpunkte

Bei Standpunkterläuterungen in wissenschaftlichen Arbeiten muss ich daran denken, wie (ehemalige) Lehrpersonen von mir Sätze sagen wie: „ (...) und dann machen die Leute eine Standortbeschreibung von sich und denken, damit wäre die kritische Arbeit getan“. Da meine ganze Arbeit quasi eine Standortbeschreibung ist¹¹³, habe ich kurz überlegt keine ‚klassische‘ Standortbeschreibung zu inkludieren. Ohne diese würde jedoch hier auch etwas fehlen. Ich frage mich: Wie werden meine verschiedenen situated knowledges (→ 2.1.2.) sichtbar, wenn ich so eine Selbstpositionierung vornehme? Was bedeutet es für mich, Wahrheiten/Wissen über mich zu produzieren? Wie interagieren privilegierte und marginalisierte Standpunkte in mir und in dieser M.A.-Arbeit (vgl. unausgeglichene onto-epistemologische Standbeine → 3.3.1.)?

Ich schreibe von dort, wo ich stehe. Von der Erfahrung meines Körpers aus. Von meiner sozialen Position aus. Von meiner politischen Positionierung aus. Ich schreibe als queere, weiße, luxemburgisch(-österreichische?) Person, deren Körper und Sein einige (normative) gesellschaftliche Vorstellungen von ‚schön‘, ‚able‘ und ‚kompetent‘¹¹⁴ erfüllt. Ich bin feministisch gebildet (→ 2.4.2.) und auch sonst ‚gebildet‘ – mit Matura, B.A.-Abschluss (B.A. Transkulturelle Kommunikation¹¹⁵) und bald einem M.A.-Abschluss. Ich bin die erste Person in meiner Familie, die studiert. Ich bin die erste Person meiner Familie, soweit ich weiß, die Matura gemacht hat. Meine Herkunftsfamilie und der Staat haben mich finanziell beim Studieren unterstützt. Ich begegne manchmal Menschen, die denken, dass ich zum Beispiel qua Alter und Geschlecht keine Ahnung habe. Durch Mittelklasseprivilegien, Weißsein und einem ‚gut gebildeten‘ Mund, mache ich das manchmal wett. Auch Älterwerden hilft (ich werde dieses Jahr 30). Ich arbeite seit 2017 in einem Bereich, den ich nenne: diskriminierungskritische, sexuelle Bildung. Ich habe 2019 einen sexualpädagogischen Lehrgang gemacht. Ich arbeite in der queeren Jugend- und Erwachsenenarbeit. Das habe ich in ehrenamtlich-aktivistischer Arbeit gelernt – und 2019 in einen subventionierten Lehrgang (→ 1.1.) vertieft. Ich arbeite in der Schule und im Jugendzentrum, mit Studierenden und anderen Erwachsenen. Viele dieser Erwachsenen arbeiten dann wieder/weiter mit Menschen (als Lehrpersonen, Therapeut_innen, in der Sozialen Arbeit, etc.). Manchmal sind die Jugendlichen (und die Erwachsenen), mit denen ich arbeite, oder denen ich im Alltag begegne, verwirrt darüber, welches Geschlecht sie denken sollen, dass ich ‚habe‘. Manchmal ist (mir und vor allem den Anderen) nicht ganz klar, ob Leute mir gegenüber sexistisch, queerfeindlich oder eine Mischung davon sind. Manchmal beäugen mich Leute (wer?) unangenehm in der Bim, wenn ich alleine oder mit einer Beziehungsperson unterwegs bin. Ich lebe in einem kleinen Beziehungsnetz. Ich lerne von und mit den Menschen, die mir nahestehen. Ich lerne gerne

¹¹³ paraphrasiertes Zitat von A.

¹¹⁴ „Marginalisierte Menschen werden oftmals nicht als Individuen wahrgenommen, sondern als Teil einer homogenen Gruppe. Aus mehrheitsgesellschaftlicher Sicht [...] erfahren marginalisierte Menschen direkt oder indirekt ein Glaubensdefizit [...]. Zusammenfassend bedeutet das, dass marginalisierte Menschen als weniger vertrauenswürdig, weniger kompetent und weniger wissend erachtet werden [...].“ (Boga 2022:35)

¹¹⁵ Vorne auf dem Deckblatt steht B.A. B.A., weil ich zwei Abschlüsse in dem gleichen Fach gemacht habe (grob gesagt: Übersetzen und Dolmetschen) mit unterschiedlichen Sprachkombinationen.

„allein“: mit Hilfe von Büchern, Blogs, Posts und Podcasts. Ich produziere seit einigen Jahren einen sexualpädagogischen Podcast in einer lustigen Sprache (luxemburgisch).

Ich schreibe von dort, wo ich gerade bin. Die Person Kelly Kosel, die diese Arbeit schreibt ist eine andere, und wird eine andere sein, und war eine andere als die Kelly Kosel, die vor oder in 5 Jahren/Monaten/Tagen diese Arbeit schreiben würde oder geschrieben hat. Es gibt nicht ‚die Wahrheit‘ über mich (oder die Inhalte, über die ich schreibe). Die Antworten auf die gleichen Fragen entwickeln und verändern sich immerzu. Die Fragen an sich auch (→ 3.3.4.).

Hier eröffnet sich das Spannungsfeld: Verantwortung für (mein) heutiges Handeln/Denken/Fühlen/Wissen zu übernehmen und zu wissen, dass (mein) Handeln/Denken/Fühlen sich täglich ein wenig ändert und ‚wird‘. Ehrlich zu sein, was ich gelernt habe und aufrichtig zu sein, was ich zu ver_lernen habe. Die Balance, zu sich (und den unterschiedlichen Aspekten von Sich – auch denen, die mir nicht so lieb sind) zu stehen und sich nicht auf dieses Ich zu versteifen.

Auf S. 32 frage ich mich (→ 2.1.2.) ob meine Gedanken, eigentlich wirklich ‚meine‘ sind. Sind sie nicht immer auch die Gedanken von anderen, mit denen ich über Themen gesprochen habe oder von denen ich etwas gelesen habe, und so weiter? Wie ich bin, geht über mich hinaus – denn wir sind nie allein (→ 3.3.2.). Was ich bin, ist immer auch was andere aus mir gemacht haben. Diese ‚Anderen‘ sind in dieser M.A.-Arbeit manchmal sehr konkret, wie etwa Autor_innen, die ich zitiere. Manchmal sind sie verborgener, wie etwa in meiner Danksagung. Oft kaum nachvollziehbar für Dich, z.B. Texte und Menschen, die ich nicht nenne. Und manchmal sind sie nicht einmal von mir ‚identifizierbar‘ – wie etwa flüchtige Eindrücke, die ich in der Außenwelt aufschnappe; TV-Sendungen und Personen, mit denen ich in meiner Kindheit Kontakt hatte; Wissen, das schon so tief in mir drin ist, dass ich nicht mehr verstehe, woher es kommt; oder auch unterbewusst Mechanismen in mir, geprägt von der sogenannten ‚Gesellschaft‘, meinen Vorfahr_innen, und so weiter. Gesellschaftliches Wissen, verstrickt in historische Macht- und Herrschaftsverhältnisse – (ver)sickert in mir. bell hooks fasst das durch das Bild der ‚colonization of the mind‘ (Kolonisierung im Kopf) zusammen und meint damit

[...] einen Prozess der Sozialisierung, in dem wir diskriminierende Vorstellungen übernehmen, in unser Weltbild integrieren und ausleben. Diese Vorstellungen, oftmals als traditionelle Werte getarnt, zeigen, wenn wir sie kritisch hinterfragen, ihren politischen Charakter bzw. in welcher Weise sie hegemonialen Mächten dienen. (Kazeem-Kamiński 2016:104)

Wissen reproduziert sich durch mich und in mir, sucht in meinem Körper eine Echokammer. Einen Widerhall, eine Wiederholung, eine Fortsetzung. Hakt sich fest, verrinnt und gerinselt, wird Teil meiner Anteile, die ich dann versuche, auseinander zu klamüsern, (um) zu verteilen. Nachvollziehen nachziehen vollziehen von den großen Strukturen in mir. (Autoethnographie erlaubt mir Verantwortung für meinen ‚kolonisierten Kopf‘ zu übernehmen?)

Ich frage mich zu Standpunkterläuterungen und Selbst-positionierungen noch: Woher weiß ich denn, wer ich bin? Was alle meine Standpunkte sind? Ich (ver)kenne, dass wir uns nie selbst zu 100% (er)kennen können. Manches in uns bleibt auch vor uns ‚selbst‘ verborgen. Manches bleibt unklar oder (noch/wieder) unbestimmbar. Manche Teile von mir werde ich auch

erst noch kennenlernen. Selbstpositionierung ist eine Geschichte. Ich positioniere mich selbst, stelle die Figuren meiner Selbsts hin. Die Illusion von Kohärenz und der Trugschluss von Selbstwahrnehmung (→ 3.3.3.). Ein Fehlschluss, zu denken mit DenkenSprache alles zu er-fassen.

[...] listening to and for the silences and stories we can't tell
– not fully, not clearly, not yet;
returning, again and again, to the river of story
accepting what you can never fully,
never unquestionably
know.
(Adams/Holman Jones, 2011:111f., Zeilenumbrüche K.K.)

[...] Hören auf und für die Stille und die Erzählungen, die wir nicht erzählen können
– nicht vollständig, nicht klar, noch nicht;
immer wieder an den Fluss der Erzählung zurückkehren
zu akzeptieren, was man nie ganz,
nie fraglos
wissen kann.
(vgl. Adams und Holman Jones, 2011:111f., Zeilenumbrüche und Übersetzung K.K.)

2.4.5. Weggabelungen: Zitate und Zitieren

And this is what autoethnography is for, to get into and articulate the strange dialogues we have and strange places we inhabit with each other. To go where other methods do not go. To reflexively narrate the pain and joy for purposes of sociocultural hope, to ,listen[ing],’ as Adams and Jones intuit, ,to and for the silences and stories we can’t tell—not fully, not clearly, not yet; returning, again and again, to the river of story accepting what you can never fully, never unquestionably know’.
(Spry 2016:57, Hervorhebung kursiv im Original)

Und dafür ist Autoethnographie da, um die seltsamen Dialoge, die wir führen, und die seltsamen Orte, die wir miteinander bewohnen, zu ergründen und zu artikulieren. Dorthin zu gehen, wo andere Methoden nicht hingehen. Das reflexive Erzählen von Schmerz und Freude zwecks soziokultureller Hoffnung, das ‚Hören‘, wie Adams und Jones es nennen, ‚auf und für die Stille und die Erzählungen, die wir nicht erzählen können – nicht vollständig, nicht klar, noch nicht; immer wieder an den Fluss der Erzählung zurückkehren zu akzeptieren, was man nie ganz, nie fraglos, *wissen kann.*‘
(vgl. Spry 2016:57, Hervorhebung kursiv i.O., Übersetzung K.K.)

*konstrukt forschungsfeld (empirische forschung > wie ist dein forschungsfeld ,abgesteckt‘)
Trennung Theorie-Methode funktioniert nicht, wenn wir uns mit kritischer
Wissensproduktion auseinandersetzen.*

(handschriftliche Notizen K.K., Seminar Theorien I „Dekolonisierung von Wissen: post- und dekoloniale feministische Perspektiven auf Wissensproduktion“, Wintersemester 2019)

[...] when things fell apart. As they did. As they sometimes do
in field work and in life
as borders between the two
are necessarily and intentionally porous in autoethnographic [...] work.
(Spry 2016:56, Zeilenumbrüche K.K.)

[...] als die Dinge auseinanderfielen. Wie sie es taten. So wie sie es manchmal tun
in der ‚Feldforschung‘ und im Leben
weil die Grenzen zwischen diesen beiden
in der autoethnographischen [...] Arbeit, notwendigerweise und absichtlich, durchlässig sind.
(vgl. Spry 2016:56, Übersetzung und Zeilenumbrüche K.K.)

Dieses Kapitel ist ein Scharnier: Die ‚beweglichen Verbindung‘¹¹⁶ zwischen Kapitel zwei und drei. Die Zitate verweisen sowohl auf Inhalte vom zweiten als auch vom dritten Kapitel. Wie ein kleiner Aussichtspunkt, von dem aus Wege der beiden Kapitel sichtbar werden.

Die Zitate verweisen auf die folgenden Wege:

- Das erste Zitat von Spry (vgl. 2016) ist ein Echo des vorangegangenen Unterkapitels (→ 2.4.4.), indem Spry die Worte von Adams/Holman Jones aufgreift. Außerdem spricht Spry von den *strange places we inhabit with each other*, was mich an ‚Identitäten bewohnen‘ (vgl. Barker/Scheele 2018) denken lässt (→ 2.4.3.). Das Zitat von Spry zeigt auch zur Autoethnographie (→ 3.) als Dialog (vgl. Hill Collins → 2.1.2., 3.2.2.).
- Das zweite Zitat besteht aus ‚meinen‘ Notizen – also eigentlich aus Worten, die wahrscheinlich die Lehrperson im Dialog mit uns Studierenden gesagt hat. Es geht um ‚Theorie‘ als Trennung und wie kritische Wissensproduktion mit Theorie-Praxis-Verhältnissen zusammenhängt (→ 2.3.). Es beinhaltet den Blick auf Wissenschaftskritik (→ 2.4.1.) in diesem Kapitel und der ganzen M.A.-Arbeit. Das Konstrukt (→ 2.4.3.) ‚Forschungsfeld‘ umfasst: Koloniale Kontinuitäten (→ 2.2.1.) von ‚Beforschung‘. Umfasst ein Verständnis von Forschung innerhalb rationalistischer, dualistischer ‚Absteckungslogiken‘ (→ 2.1.1.), die den Körper-Geist-Dualismus (→ 3.3.3.) reproduzieren. Außerdem zeigt das Zitat nach vorn in Kapitel 3, wo es auch um’s Verhältnis von theorie-methode-methodologie-forschen-leben (→ 3.2.3.) gehen wird. Die Notizen sind auch ein kritischer Kommentar und eine Überleitung zum dritten Zitat, wo Spry von ‚Feldforschung‘ spricht.
- Das letzte Zitat, von Spry zeigt auf: Forschen und Leben sind porös; durchlässig, nicht voneinander getrennt. Das ist eine der grundlegenden Erkenntnisse und Überzeugungen dieser M.A.-Arbeit (sichtbar schon im Titel). Es geht um Wissen und Sein (→ 2.1.4., 2.4.1.). Wir nähern uns der Erklärung von „Wissenschaftskritisch autoethnographisch Forschen Lernen und Leben“ – im nächsten Kapitel, zum Beispiel durch die Fragen, was denn Autoethnographie ist (Methode, Schreibform, Lebensweise? → 3.1.). Und wie sie mit ‚meinen‘ Grundsätzen (→ 2.4.2.) zusammengeht (→ 3.2.).

Nicht zufällig besteht dieses Kapitel aus Zitaten. Zitieren ist, wie ich im Laufe des Schreibens merke, ein Thema, um das ich immer wieder kreise. Durch die einführenden, rechtsbündigen Zitate, die oft zu Beginn eines Unterkapitels stehen. Bei Überlegungen, warum ich viele direkte Zitate (eingerückt, im Blocksatz, Schriftgröße 10) übernehme, statt die Worte der Autor_innen zu paraphrasieren (in meinen eigenen Worten wiederzugeben) (→ 2.2.2.). Schon zu Beginn von Kapitel zwei (→ 2.) schreibe ich:

Ich bin mir manchmal schmerzlich bewusst, wie ich und andere Wissenschaft ‚machen‘.

*Bei Entscheidungen wie: Wie beginne ich dieses Kapitel? Wen **zitiere** ich? [...] Welche Personen werden im Laufe der Kapitel **sichtbar** als direktes Zitat, als Paraphrase oder Randnotiz?*

(K.K. 2023, Hervorhebungen K.K.)

*Das ‚Thema‘ Zitate war von Anfang an dabei. Ich ‚umkreise‘ es weiter in Kapitel 3.1. Genauso das Thema **Übersetzungen** (siehe Fußnote 9 → 1.5.2.). Was heißt es, andere durch meine Übersetzung zu zitieren? Wie übersetze ich? Warum übersetze ich manches direkt im Text (da finden sich die Zitate in Originalsprache in → 6.2.)? Manches indirekt, indem ich meine deutsche Übersetzung klein darunterschreibe; und manches nicht im Fließtext (da sind dann meine Übersetzungen in → 6.3.)? Wie beeinflussen Übersetzungszeitpunkt im M.A.-Arbeitsprozess,*

¹¹⁶ Vgl. Duden, <https://www.duden.de/rechtschreibung/Scharnier>, [17.05.2023]

zitierte Autor_in, Thema und Sprachlichkeit des Zitats diese Entscheidungen? Werden meine Entscheidungen nachvollziehbar; auch ohne, dass ich sie erkläre? Reichen die Erklärungen, die ich Leser_innen durch die Autoethnographischen Notizen und den Kontext gebe? Wie sind Zitate mit Macht und Herrschaft verstrickt? Zitieren als wissenschaftskritische, feministische TheoriePraxis.

I cite those who have contributed to the intellectual genealogy of feminism and antiracism, including work that has been too quickly (in my view) cast aside or left behind, work that lays out other paths, paths we can call desire lines, created by not following the official paths laid out by disciplines. [...]

My citation policy has given me more room to attend to those feminists who came before me. **Citation is feminist memory.** Citation is how we acknowledge our debt to those who came before; those who helped us find our way when the way was obscured because we deviated from the paths we were told to follow. [...]

Citations can be feminist bricks: they are the materials through which, from which, we create our dwellings. My citation policy has affected the kind of house I have built.

(Ahmed 2017:15-16, Hervorhebungen K.K.)

Ich zitiere diejenigen, die zur intellektuellen Genealogie von Feminismus und Antirassismus beigetragen haben, einschließlich Arbeiten, die (meiner Meinung nach) zu schnell beiseite geräumt oder zurückgelassen wurden, Arbeiten, die andere Wege aufzeigen, Wege, die wir als Sehnsuchtslinien bezeichnen können, die dadurch entstehen, dass man nicht den offiziellen, von den Disziplinen vorgegebenen Wegen folgt. [...]

Meine Zitierpolitik hat mir mehr Raum gegeben, mich mit den Feministinnen zu beschäftigen, die vor mir kamen. **Zitieren ist feministisches Gedächtnis.** Durch das Zitieren erkennen wir unsere Dankesschuld gegenüber denjenigen an, die vor uns da waren, die uns geholfen haben, unseren Weg zu finden, als dieser noch undeutlich war, weil wir von den Pfaden abgewichen sind, die uns vorgegeben wurden.

[...]

Zitate können feministische Ziegelsteine sein: Sie sind das Material, aus dem wir unsere Behausungen bauen. Meine Zitierpraxis hat die Art von Haus beeinflusst, das ich gebaut habe.

(vgl. Ahmed 2017:15-16, Übersetzung und Hervorhebungen K.K.)

Bin ich ‚wenig begangene Wege‘ gegangen? Ich habe das Gefühl, dass viele der Texte, die mich begleitet (vgl. „companion texts“ → 2.) und geführt haben, von Autor_innen sind, die in der feministischen, post- und dekolonialen sowie queeren Wissenschaft recht ‚bekannt‘ sind. Aber vielleicht kommt mir das nur aus meinen Standpunkten heraus so vor.

*Ich schreibe in der Einleitung zu Kapitel zwei: „Ich bin gespannt, wer ich am Ende des Kapitels bin und wo meine Wege mich hinführen.“ Ich wusste zum Beispiel zu Beginn des Kapitels nicht, dass es um Wissen **und** Sein gehen wird in dieser M.A.-Arbeit (ich dachte, es dreht sich vor allem um epistemologische Fragen). Ich habe gelernt, was Epistemologie und Ontologie bedeuten; so wirklich gelernt und vielschichtig verstanden, worum es hier alles geht – statt jährlich zu googeln um sicherzugehen, dass ich es weiß. Ich wusste außerdem nicht, wie Zitieren und Übersetzen ein wichtiger, onto-epistemologie-kritischer Teil meiner feministischen, antirassistischen, queeren Perspektive und Arbeit werden. Ich wusste nicht, wie ich ‚mein Haus baue‘. (vgl. Ahmed 2017; Metapher in → 3.2.). Ich wusste nicht, dass das Kapitel doppelt so viele Seiten haben wird wie geplant, weil ich meinen ‚expansiven Impulsen‘ (vgl. ‚expansives Lernen‘ → 2.2.3.) folgen möchte/muss. Ich wusste nicht, dass diese M.A.-Arbeit ein Netzwerk wird. Ich wusste nicht, dass die Arbeit, die Texte und die Sprache mich hervorbringen; und nicht nur ich sie. Ich wusste nicht, wie sehr Sprachen, Worte, Worddokumente, und so weiter mich nicht nur ‚begleiten‘, sondern bei ‚meinen‘ Entscheidungen mitsprechen. (Klingt komisch? Lies weiter bei → 3.3.2.)*

TL;DR: Kapitel 2

- Epistemologie = „Lehre des Wissens“, Ontologie = „Lehre des Seins“.
- Wissen_schaft ist etwas, das gemacht wird. Wissenschaft entsteht in Beziehungen
- Dualistische Wissenschaft nimmt zwei Dinge und macht aus ihnen sich gegenseitig ausschließende Gegensätze = Dualismen, Binarität.
- Grundlegender Dualismus: Körper-Geist-Trennung (Gefühle vs. Ratio, objektiv vs. subjektiv, wissenschaftlich vs. unwissenschaftlich, usw.).
- Dualistische Wissenschaft ist: patriarchal/sexistisch und kolonial/rassistisch.
- Deswegen ist auch dualistische Wissenschaft nicht ‚objektiv‘.
- Alternative zum dualistischen Denken: Feministische-Standpunkt Epistemologie.
- Feministische Objektivität bedeutet: anerkennen, dass alle aus ‚subjektiven‘, Standpunkten bzw. ihren Körpern heraus schreiben/forschen/sprechen.
- Standpunkte sind nicht ‚unschuldig‘, sondern mit Macht und Herrschaft verbunden.
- Objektivität durch die Verbindung unterschiedlicher Standpunkte entstehen. Dabei ist es wichtig, sogenannte marginalisierte Standpunkte zu beachten.
- Wissen und Sein voneinander zu trennen ist ein Herrschaftsinstrument.
- Wissen und Sein müssen deshalb miteinander verbunden werden/bleiben/sein. Verbunden sind die: Onto-Epistemologie.
- Wissenschaft und Bildung sind verstrickt.
- Der innere Widerspruch von Bildung: Bildung ist ein Herrschaftsinstrument. Bildung kann aber auch Macht- und Herrschaftsverhältnisse verändern.
- Herrschaftskritische Bildung heißt: Expansiv Lernen und Verlernen.
- Herrschaftssysteme (Weißer Vorherrschaft, Hetero-Patriarchat, Kapitalismus) sind miteinander verbunden.
- Wo es Herrschaft gibt, gibt es Widerstand.
- Theorie und Praxis voneinander zu trennen ist ein Herrschaftsinstrument (der dualistischen Wissenschaft/Bildung).
- Wenn Theorie zu Lebensverbesserung aller beiträgt, dann ist Theorie eine „befreiende Praxis“ (bell hooks).
- Sogenannte Theorie kann heilsam sein: Indem sie gewaltvolle Strukturen benennt und befühlt und sie so besprechbar und veränderbar macht.
- Theorie als Praxis ist alltagstauglich.
- Theorie und Praxis sind (emanzipatorisch gedacht) das gleiche: TheoriePraxen
- Autoethnographie ist eine TheoriePraxis.
- Wissenschaftskritik = Epistemologiekritik = epistemologischer Ungehorsam.
- Meine Wissenschaftskritik ist: feministisch, antirassistisch, queer.
- Zitieren ist Teil meiner wissenschaftskritischen TheoriePraxen.
- Es gibt nicht *die eine* Wahrheit.
- Sein heißt: Geworden Sein.

3. Autoethnographie: wissenschaftskritisch Forschen/Lernen/Leben

Autoethnographie begleitet mich seit vielen Jahren. Meine erste Berührung ist eine damals befreundete Person gewesen, die zum Gender Studies M.A.-Abschluss eine autoethnographische Arbeit geschrieben hat. Das war noch bevor ich den gleichen Studiengang angefangen habe. Im Laufe vieler wissenschaftskritischer Kurse wurde mir klar: Autoethnographie ist ein guter Weg wissenschaftskritisch zu forschen. Dann habe ich mich über die letzten drei Jahre in unterschiedliche autoethnographische Texte eingelesen und schon recht von Beginn an war mir klar, dass ich autoethnographisch Forschen will. Ich war mir der wissenschaftskritischen (sowie politisierten, feministischen, queeren, postkolonialen) Anknüpfungspunkte und Stoßrichtungen dieser Methode schon recht sicher.

(Notizen K.K., 28. Juni 2022)

Was ist Autoethnographie? Je mehr ich gelesen habe, desto weniger ist mir vorgekommen, diese Frage klar beantworten zu können, oder anders formuliert: desto relationaler wurde die Antwort. (und länger lol – jetzt hat die Antwort schon ca. 25 Seiten). Jedenfalls, Kontext braucht's. Kontext bieten dieses Kapitel, wo die Beziehungen innerhalb der autoethnographischen Traditionen als auch die Beziehungen zu mir und ‚meinen‘ Perspektiven [→ 2.4.] besprochen werden. Die Antworten stehen auch immer in Beziehung und in Spannung zu anderen Forschungstraditionen/Textarten/...

(Notizen K.K., 28. Juni 2022)

Ich habe im Frühjahr 2022 „The Ethnographic I. A Methodological Novel about Autoethnography“ (Ellis 2004) gelesen. Allein den vermeintlichen Widerspruch zwischen methodologischem Werk und Roman lasse erfreut und erfüllt mich. Der Roman erzählt von einem Semesterkurs an der Uni, der Studierenden autoethnographische Methodologie innerhalb einer autoethnographisch verdichteten Erzählung beibringt: Die Autorin und Professorin erzählt von Studierenden, Unterhaltungen und Beziehungen aus ihrem Leben. Jedoch hat dieser Kurs, der Leser_innen in 10 Einheiten autoethnographische Zugänge näherbringt, so nie stattgefunden. Der semi-fiktionale Kurs wurde aus verschiedenen realen Kursen zusammengebaut. Von den acht Studierenden haben sechs einmal mit Ellis zusammengearbeitet; zwei der Studierenden sind gänzlich ‚erfunden‘, zusammengefügt aus unterschiedlichen Seminarteilnehmenden. (Ist das schon autofiktional?) Diese Lektüre (und einige weitere) haben meinen Blick geschärft dafür, wie ich autoethnographisch schreiben könnte.

(Notizen K.K., 28. Juni 2022)

Dieses Kapitel ist nicht Beiwerk, nicht mühsamer Erklärteil, um noch methodologisch zu unterfüttern, was ich tue. Das schreiben/denken/lesen dieses Kapitels ist ein Kern dieser autoethnographischen Arbeit. Ohne ihn, kann ich nicht beginnen zu versuchen, feministisch, queer und antirassistisch zu ‚forschen‘.

(Notizen K.K., 17.11.2022)

Ich blicke auf die Notizen, die ich mir im Laufe der Zeit zu diesem Kapitelanfang gemacht habe. Ich muss ein wenig schmunzeln: In der ersten Notiz spreche ich (noch) von Forschung, dann geht es ums Schreiben und dann schreibe ich ‚forschen‘ schon (als Verb) in Anführungszeichen. Hier deutet sich mein Weg an – vom Forschen zum Schreiben zum Lernen und Leben. Von der Methodologie zum Sein. Dieses Kapitel ist, zusammengefasst, meine Antwort auf die Frage: Wie, ja WIE (und warum) mache ich überhaupt Autoethnographie?

Noch eine Anmerkung, bevor es losgeht: Auch wenn dieses Kapitel nach Kapitel 2 kommt, habe ich manche Teile von Kapitel drei schon vor Kapitel zwei geschrieben; um zu verstehen, wie ich autoethnographisch diese M.A.-Arbeit schreiben kann. Manches was ich in Kapitel drei

schreibe, habe ich in Kapitel zwei schon thematisiert. Manchmal ist es ein Weiterdenken von Kapitel zwei. Manchmal ist es ein ‚Davordenken‘, weil ich z.B. 3.1., 3.2.1., 3.2.3. schon vor Kapitel zwei entstanden sind. Einige der Wiederholungen habe ich gekürzt. Die meisten habe ich drin gelassen, weil sie Teil des Prozesses sind, den ich ja hier sichtbar machen möchte – weil es darum geht, wie sogenannte Forschung gemacht wird. Außerdem finde ich, dass ich im Sinne der Unruhe (vgl. Ungehorsam → 2.4. oder ‚trouble‘ → 3.3.) ruhig ein wenig potenzielle Störfaktoren drin lassen mag. Zudem kommt es einem ja nur wie eine Wiederholung vor, wenn eins diesen Text als (ganzes) lineares Dokument liest. Also von der ersten bis zur letzten Seite – während es ja eher ein Netzwerk ist (→ 3.3.2.). Außerdem verweisen die Wiederholungen auf zirkuläres Denken (denken in Spiralen) – dass wir das, was uns beschäftigt, immer (nur) umkreisen können. Auch weil Sprache Realitäten nie ganz fassen kann (→ 4.). Nicht zuletzt finde ich Wiederholung inhaltlich ‚sinnvoll‘ (auch wenn sie nicht sinnvoll sein muss). Hier denke ich an:

I’m aware that, as often happens when I write a lot in a limited space of time, there are points that recur in more than one essay. Some of these repetitions I revised again. But others I kept, on the hope that, as the context in which these points reappear changes, the effect will be not redundancy but something more akin to those notes and chords that, in music, make up the motif that returns at various points across a composition to provide structure, the patterns without which music would be mere noise.

(Phillips 2022:3)

Ich bin mir bewusst, dass, wie es oft der Fall ist, wenn ich viel in begrenzter Zeit schreibe, einige Punkte in mehr als einem Text wiederkehren. Einige dieser Wiederholungen habe ich noch einmal überarbeitet. Andere habe ich jedoch beibehalten, in der Hoffnung, dass sie, da sich der Kontext, in dem sie wieder auftauchen, ändert, nicht redundant wirken, sondern verwandt sind mit den Noten und Akkorden, die in der Musik das Motiv bilden, das an verschiedenen Stellen einer Komposition wiederkehrt, um für Struktur zu sorgen; die Muster, ohne die Musik Lärm wäre.

(vgl. Phillips 2022:3, Übersetzung K.K.)

ÜBERBLICK: KAPITEL 3

In Kapitel 3.1. zeichne ich die Entstehungs- und Beziehungsgeschichte der Autoethnographie nach: Eine Skizze der autoethnographischen Genealogie¹¹⁷. Außerdem geht es um: Autoethnographie als *blurred genre* (unscharf abgegrenztes Genre), sozialwissenschaftliche Kämpfe, autoethnographische Varianten und die Frage nach den Paradigmen.

In Kapitel 3.2. spreche ich über die Verbindungen zwischen Ontologie, Epistemologie und Methode, Methodologie anhand der Frage: Was *ist* Autoethnographie? Ich bespreche, wie Autoethnographie queer, dekolonial und antirassistisch sein kann – und beantworte die Frage, ob Autoethnographie nun Methode, Methodologie, Forschungsweise, Prozess, Schreibart oder Lebensweise ist.

Kapitel 3.3. dreht sich um ‚meine Autoethnographie‘: Wie ich durch Autoethnographie (feministische, queere, antirassistische) Unruhe stifte und scheitere. Wie ich schreibe – und wie es mich schreibt. Ich trete zum Duell mit dem Geist-Körper-Dualismus und dem Selbst an. Am Ende sind Wissen und Sein fragmentiert und ich lebe ‚gegen die Welt der fertigen Dinge‘ in den Fragen, Spannungsfeldern und utopischen Momenten.

¹¹⁷ Heißt so viel wie: Abstammungs-, Ursprungs- oder Verwandtschaftsgeschichte.

3.1. An Autoethnographie herantasten: Anfänge, Entwicklungen, Varianten

No
comprehensive history
of autoethnography
has been written
yet,
though the origin of the term
has been acknowledged in many publications.
(Bochner/Ellis 2016:46, Zeilenumbrüche K.K.)

[...] we have come to see
that autoethnographic inquiry
is
shaped
not just by scholarly traditions, but also
by life and career trajectories of
individual
scholars.

A key feature [...] is that autoethnographic inquiry
takes
shape
in the lives of scholars
who have been trained in specific forms of inquiry
within
and because of
the context of our own life experiences.
(Anderson/Glass-Coffin 2016:58, Zeilenumbrüche K.K.)

[...] differential positioning has caused worry
about whose or what traditions we're working in,
which methods of analysis and aesthetic practice we're using (or ignoring)
and whether we can coexist peacefully
while at the same time generating positive movement (and change)
in our multiplicity.
(Adams/Holman Jones 2010b:199, Zeilenumbrüche K.K.)¹¹⁸

Als Einleitung zu diesem Kapitel habe ich drei Textstellen aus unterschiedlichen Texten herauszitiert und ihre Form durch Zeilenumbrüche verändert. Davor sind sie Prosa: Sätze in einem Fließtext. Durch Zeilenumbrüche werden sie: Gedichte? Die lyrische Form ermöglicht: ein neues Tempo. Die fragmentierten Satzteile können genauer angeschaut werden. Sie bekommen zusätzliche Bedeutungen. Eine neue Melodie. Ein neues Gefühl. Werden gefühlt fühlbarer. Vielleicht verstehbarer auf mehr Ebenen.

¹¹⁸ Übersetzungen auf Deutsch, siehe Seite 193f → 6.3.

Diese drei Eingangszitate stehen für Texte oder Textstellen, die maßgeblich mein Interesse für dieses und an diesem Kapitel geweckt haben. Das erste Zitat ist von Ellis und Bochner. Die beiden haben viel Arbeit geleistet, um die Entwicklungen der Autoethnographie seit den 1970er Jahren zu dokumentieren und zu kontextualisieren. Eine umfassende ‚Geschichte der Autoethnographie‘ gibt es jedoch nicht: Ursprünge und Ausbreitung der Autoethnographie sind verstreut dokumentiert (vgl. Reed-Danahay 1997, Ellis/Bochner 2000; Ellis 2004; Chang 2008; Ellis/Adams 2014; Bochner/Ellis 2016; Holman Jones/Adams/Ellis 2016; Adams/Holman Jones/Ellis 2022). Zu verstehen, wie sich Autoethnographie entwickelt hat, hat sich ab und an wie investigative oder archäologische Arbeit angefühlt. Kapitel 3.1. ist das Ergebnis davon; das Nachvollziehen der historischen, kontextualen und zwischenmenschlichen Entwicklungen und Zusammenhänge rund um Autoethnographie. Es ist die Geschichte der Autoethnographie wie sie für mich Sinn ergibt. Es ist meine Geschichte, die auch eine Nacherzählung und Deutung der Geschichten anderer ist. Apropos Geschichten: Das zweite Zitat verweist darauf, wie die Weiterentwicklung der Autoethnographie eng mit einzelnen Forschenden zusammenhängt, zum Beispiel mit Carolyn Ellis und Art Bochner. Außerdem erinnert es an Kapitel 2.1.: Wissenschaft wird gemacht. Wie Forschende Wissen/ Methoden/Forschung hervorbringen, hängt von ihren Erfahrungen und Lebensumständen ab (→ 2.1.2.).

Das dritte Zitat hat mich neugierig gemacht, welchen „Traditionen“, „Analysemethoden und ästhetischen Praxen“ (vgl. Adams/Holman Jones 2010b) die Autoethnographie folgt – und somit welchen Traditionen ich folge, indem ich autoethnographisch forsche. Zu wissen, wessen Traditionen ich folge(n kann), hilft mir auch aktiver entscheiden zu können, ob ich ihnen folgen möchte (→ 3.3.). Außerdem hat es meine Neugierde geweckt, wer nicht „friedlich ko-existieren“ (vgl. Adams/Holman Jones) kann. Welche Grabenkämpfe gibt es in der Autoethnographie und warum? Zudem hat mich an dem Absatz angesprochen, wie unterschiedliche Traditionen und Herangehensweisen (*multiplicity*) nicht in Gegner_innenschaft sondern in Bewegung (*positive movement*) und Veränderungen enden können. (vgl. Braver Spaces → 3.3.4.).

Aus den Zitaten ergeben sich folgende Fragen, die das Kapitel formen:

ÜBERBLICK: KAPITEL 3.1.

- Was ist die ‚Geschichte der Autoethnographie‘? Woher kommt sie und in welchen Beziehungen lebt sie? Wer hat die Entwicklung der Autoethnographie geprägt? (3.1.1.)
- Wie und warum wurde die ‚heutige‘ Autoethnographie zu einem (*blurred*) Genre? Ist es wichtig, einen gemeinsamen Begriff für diese/s Genre/Schreibform zu finden? (3.1.2.)
- Warum hat die Autoethnographie (historisch) Zuspruch gefunden? In welche (sozial-) wissenschaftliche Kontexte und Veränderungen bettet sich Autoethnographie ein? (3.1.3.)
- Welche Trennlinien und Grabenkämpfe gibt es in der Autoethnographie? Welche verschiedenen Traditionen, Herangehensweisen und Varianten haben sich daraus entwickelt? Auf welche größeren Kontexte fußen diese Auseinandersetzungen? (3.1.4.)
- Wie hat sich Autoethnographie bis heute weiterentwickelt? Gibt es ein ‚autoethnographisches Paradigma‘? Was ist ein Paradigma? (3.1.5)

3.1.1. Autoethnographische Ursprünge

Begriffsursprünge: Hayano und Heider

Die Ersten, die den Begriff ‚Autoethnographie‘ verwendet haben, sind laut meinen Quellen (vgl. Chang 2008:24f., Ellis 2004:38, Bochner/Ellis 2016:46ff., Reed-Danahay 1997:4-9) die beiden Ethnographen Karl G. Heider (1975) und David M. Hayano (1979). Nachdem die beiden Autoren recht oft zitiert werden, lese ich sie im Original und stelle Folgendes fest: Heider (1975) ist sehr ‚klassisch ethnographisch‘ in dem Sinne, dass er eine ‚andere Kultur‘ untersucht und die Antworten, die er bekommt in einer Tabelle klassifiziert. Heider hat Schulkinder der Indigenen Bevölkerung Dani befragt, wie diese beschreiben würden was Dani tun („What Do [Dani] Do?“, ebd. 3) und nannte es im Untertitel „Dani Auto-Ethnography“. Mit dem ‚Auto‘ in Autoethnographie meinte Heider (ebd. 3) hier die Selbst-Beschreibung von Dani über Dani („autochthonous, since it is the Dani’s own account“, ebd. 3) – auch wenn Heider diese Antworten filtert und interpretiert: Heider kommt selbst nicht in dem Text vor. Seine Perspektive, seine Rolle und seine Forschungsposition werden nicht thematisiert.

Hayano „wird gewöhnlich als Urheber des Begriffs [Autoethnographie] bezeichnet“ (vgl. Ellis 2004:38, Übersetzung K.K.). In Hayanos Text „Auto-Ethnography: Paradigms, Problems, and Prospects“ (1979) erklärt er, den Begriff Auto-Ethnographie zuerst in einem Seminar 1966 in London gehört zu haben. Hayano grenzt sich (in einer Fußnote, vgl. ebd. Fußnote 1) von Heiders Definition ab: Im Gegensatz zu Heider definiert Hayano Autoethnographie so, dass die forschende Person zu der Gruppe gehört, die ‚erforscht‘ wird. Autoethnographien werden laut Hayano von Ethnograph_innen geschrieben, die ihre eigene kulturelle, soziale, ethnische, rassifizierte, religiöse, wohnortbezogene oder geschlechtliche Zugehörigkeitsgruppe – oder eine Kombination aus einer oder mehreren dieser Kategorien – untersucht haben (vgl. ebd. 1979:100). Hayano nennt das „Ethnographien über die eigenen Leute“ (*ethnographies of their own people*‘, ebd. 99). Hayano reflektiert außerdem kritisch, was es bedeutet zu einer Gruppe dazuzugehören oder nicht, was Identität und Zugehörigkeit ausmacht. Von Beginn an ist in Hayanos Text eine Kritik an Kolonialismus und Eurozentrismus herauszulesen. Hayano inkludiert die Form der *self-ethnographies* (ebd. 103, Fußnote 2) nicht in seine Überlegungen. Autoethnographien, wo Forschende sich selbst thematisieren sind für Hayano keine Autoethnographien. Diese Form ist in meiner Einschätzung heutzutage jedoch die häufigste und geläufigste Herangehensweise und Definition von Autoethnographie. Wie kommt es dazu, dass diese Art der Autoethnographie vorherrscht? Warum hat sich diese Herangehensweise durchgesetzt? Dies ist gut zu beantworten mit Ellis und Bochner, die maßgeblich zur Verbreitung der Autoethnographien als Forschung, wo Forschende (unter anderem) sich selbst in den Blick der Forschung nehmen, beigetragen haben.

Die ‚Elternfiguren‘ der heutigen Autoethnographie: Ellis und Bochner

Die Personen, welche die autoethnographische Geschichtsschreibung seit den 1990er Jahren maßgeblich geprägt und vorangetrieben haben, sind: Carolyn Ellis und Art Bochner. Das Leben der beiden (Co-)Autor_innen ist stark mit der Geschichte der Entwicklung der Autoethno-

graphie verbunden. Sie sind quasi die ‚Elternfiguren‘¹¹⁹ der Autoethnographie. Wie Ellis und Bochner zur Autoethnographie gekommen sind bzw. die Autoethnographie zu ihnen, habe ich in „The Autoethnographic I“ (Ellis 2004) und „Evocative Autoethnography“ (Bochner/Ellis 2016) nachgelesen. Die Bücher sind (autoethnographische) Workshop-Nacherzählungen über Autoethnographie. Aus den beiden Werken werde ich die kommenden Seiten erzählen.

Obwohl Heider (1975) und Hayano (1979) gebührt, den Begriff ‚Autoethnographie‘ erstmals in Umlauf gebracht zu haben, war ihre Definition und Verwendung der Autoethnographie weit von dem entfernt, was Carolyn und ich im Sinn hatten, als wir in den 1990er Jahren unsere Konzeptualisierung und Vision der Autoethnographie entwickelten. (vgl. Bochner/Ellis 2016:47, Übersetzung K.K.)

Wie das Zitat beschreibt, hat das autoethnographische Projekt von Ellis und Bochner einen anderen Fokus als die ‚konventionelle‘ Ethnographie, wie etwa die ethnographischen Texte von Heider und auch Hayano (auch wenn Hayano um einiges kritischer ist als Heider). Ellis und Bochners Projekt impliziert: Eine widerständige und grenzerweiternde Forschungspraxis, die Normen und Schreibpraktiken in Frage stellt. Eine Antwort auf die Nachfrage und Notwendigkeit, dass die Position der Forschenden reflektiert wird. Eine kritische Antwort auf beunruhigende Bedenken hinsichtlich ‚stiller‘ Autor_innenschaft. Autoethnographie ist für die beiden eine humanisierende, moralische, ästhetische, emotionszentrierte, politische und persönliche Form der Darstellung (vgl. Bochner/Ellis 2016:47f.).

Die Soziologin Ellis und der Kommunikationswissenschaftler Bochner haben sich 1990 auf einer Konferenz kennengelernt. Dort sprach Ellis über „systematische soziologische Introspektion“ (vgl. Bochner/Ellis 2016:37). Nach einem kurzen Schlagabtausch in der Frageunde nach Ellis Vortrag verabreden sich die beiden einige Zeit später bei Ellis zuhause um weiter (stundenlang) über ihre wissenschaftlichen Gemeinsamkeiten zu sprechen – und „haben seither nicht aufgehört zu sprechen“, wie Bochner es formuliert (vgl. Bochner/Ellis 2016:39). Die beiden haben ein gemeinsames Ziel: neue Forschungswege zu gehen; so wagen sie mit der Autoethnographie ein „Experiment“ (vgl. Bochner/Ellis 2016:50):

Rückblickend erscheint die Veränderung, die wir vornehmen wollten, gar nicht so radikal. Wir haben einfach anerkannt, dass auch Forscher_innen in dieser Welt leben. Die Probleme, am Leben zu sein und mit ernsthaften existenziellen und moralischen Fragen bezüglich Sterblichkeit, Verlust, Zugehörigkeit, Einsamkeit, Liebe, Widrigkeiten, Gewalt, Rassismus, Diskriminierung und komplizierten Gefühlen konfrontiert zu sein, betreffen alle Menschen – Forscher_innen ebenso wie Nicht-Forscher_innen. (vgl. Bochner/Ellis 2016:50, Übersetzung und Unterstreichung K.K.)

Ellis und Bochner erkennen an, dass Forschende ein Teil der Welt sind; mit Gefühlen und Körpern (verkörpertes Wissen → 3.3.3.), die strukturell eingebettet sind. Forschende als fühlende, lebende, komplizierte, vielleicht auch widersprüchliche Menschen zu sehen, hinterfragt die Dualismen (→ 2.1.1.) Körper/Geist, objektiv/subjektiv, wissenschaftlich/un-

¹¹⁹ Elternfiguren ist meine Interpretation ihrer Rollen. Ellis nutzt auch die Metapher der Co-Elternschaft: „Die Fortsetzung des autoethnographischen Projekts wäre viel schwieriger, hätte ich keine romantische und intellektuelle Bindung zu Art. Zusammen können wir Co-Eltern sein; allein hätte ich die Verantwortung einer alleinerziehenden Mutter. Art ist die Person, bei der ich Trost und Kraft finde.“ (vgl. Ellis 2004:53, Übersetz. K.K.)

wissenschaftlich, Wissen/Gefühle, und so weiter. Statt dass von Wissenschaftler_innen erwartet wird, eine körper-lose, gott-ähnliche, ‚neutrale‘ Vogelperspektive (Gott-Trick → 2.1.2.) über alles einzunehmen, wird deutlich, wie wir *alle* in der Welt verortet sind und aus bestimmten Standpunkten sprechen.

Begriffsfindungen bei Ellis und Bochner

Ellis und Bochner lehren und forschen nicht von Anfang an unter dem Begriff ‚Autoethnographie‘. Ellis nutzte die Schlagworte ‚soziologische Introspektion‘ und ‚emotionale Soziologie‘ sowie, nachdem sie Bochner kennenlernt, auch ‚persönliche Erzählung‘ (*personal narrative*, vgl. Bochner/Ellis 2016:51). Der Kommunikationswissenschaftler Bochner stellt das Schlagwort ‚Narrative‘, also das Erzählerische in den Vordergrund. Er hält beispielsweise 1990 an der University of South Florida (USF) einen Kurs mit dem Titel „Narrative Inquiry“. Zur gleichen Zeit unterrichtete Carolyn persönliches Geschichtenerzählen in Kursen wie „Communicating Emotions“, „Writing Lives“ und „Qualitative Methods“ und beginnt dann, „Autoethnography“ zu unterrichten, die mit Bochners ‚Narrative Inquiry‘ Hand in Hand geht (vgl. ebd. 11).

Zu Beginn nennen Bochner und Ellis ihr gemeinsames Projekt „ethnographische Alternativen“ (vgl. ebd. 50, Übersetzung K.K.) sowie „evokative Erzählungen“ oder „Schilderungen in der Ich-Form“ (vgl. ebd. 41, Übersetzung K.K.). Es hätte viele Begriffsalternativen gegeben wie etwa „persönlicher Essay, Sozioautobiographie, Bekenntniserzählung, ethnographische Autobiographie, Selbstethnographie oder persönliche Ethnographie“ (vgl. ebd. 51, Übersetzung K.K.). Der Begriff Autoethnographie wird Mitte der 90er bei Ellis und Bochner sichtbar: 1995 steht in Ellis Buch „Final Negotiations“ Autoethnographie zum ersten Mal als Schlagwort (vgl. Ellis 1995). Im Jahr 1996 steht Autoethnographie in einer Kapitelüberschrift im gemeinsam publizierten Buch „Composing ethnography: Alternative forms of qualitative writing“ (Ellis/Bochner 1996)¹²⁰ und im Titel von Ellis Essay „Evocative autoethnography“ (Ellis 1997). Nachdem Reed-Danahay 1997 das Buch „Auto/Ethnography“ publiziert hat, nutzen auch Ellis und Bochner den Begriff öfter (vgl. Bochner/Ellis 2016:41f.).

Ellis und Bochner sind natürlich nicht allein. Sie haben Unterstützung in ihrem Projekt und sind in eine spezifische ‚Forschungslandschaft‘ eingebettet. Diese Unterstützung scheint manchmal eher indirekt zu sein, etwa durch Buchtitelveröffentlichungen wie von Reed-Danahay (1997). Manchmal gibt es auch Personen in wissenschaftlichen Machtpositionen, die ihnen und dem ‚Projekt Autoethnographie‘ Gehör und Raum verschaffen; so etwa Norman Denzin. Denzin lädt Ellis und Bochner ein, in einem Handbuch über Qualitative Forschungsmethoden (2000) einen Artikel zu publizieren. Ellis und Bochner nennen es den „ersten Versuch die Autoethnographie an ein breites wissenschaftliches Publikum zu führen“ (vgl. Bochner/Ellis 2016:64, Übersetzung K.K.). Ein schönes Beispiel dafür, wie sogenannte wissenschaftliche Arbeit auch und eigentlich Arbeit in Beziehung (vgl. Collins → 2.1.2.) und durch Beziehungen ist. Sowie Arbeit innerhalb der darin verteilten Machtverhältnisse; Arbeit rund um Prestige, Anerkennung, Reichweite, Hierarchien, und so weiter. Diesbezüglich ist auch zu sagen, dass sowohl Ellis als auch Bochner

¹²⁰ Übersetzung K.K.: „Ethnographie entwerfen: Alternative Formen des qualitativen Schreibens“

durch ihre Position als (weiße) Professor_innen eine bestimmte Reichweite und Anerkennung erreicht haben. Andere Wissenschaftende, die von den aufklärerischen Normen frustriert sind und diese in Frage stellen möchten, schaffen es nicht so leicht ein ganzes ‚Genre‘ in einen wissenschaftlichen Kanon¹²¹ einzuführen. Nichtsdestotrotz sind die beiden mir sympathisch. Sowohl persönlich (in ihren Erzählungen, in ihrer Kennenlerngeschichte, ihrer Leidenschaft und Nahbarkeit) als auch inhaltlich (in ihren Überzeugungen, Werten, Analysen, TheoriePraxen). Diese Einteilung in persönlich und inhaltliche Sympathie; mein Versuch, die emotional-persönliche und die inhaltliche Ebene zu trennen, stellt eigentlich eine Trennung her, die es so nicht gibt. Alles, was ich in den Klammern aufzähle (Kennenlerngeschichte, Leidenschaft, Nahbarkeit, Werte, TheoriePraxen) steht in direkter Verbindung zueinander und könnte auch genauso gut in der jeweils anderen Klammer stehen.

3.1.2. Autoethnographie als *blurred genre*

Nicht jeder Text, der als Autoethnographie verstanden werden kann, beschreibt sich auch als ‚Autoethnographie‘. Ellis sagt dazu: Ob eine sozialwissenschaftliche Arbeit als Autoethnographie bezeichnet wird, hängt in vielen Fällen von den Behauptungen der Autor_innen ab sowie von denjenigen, die über die Autor_innen und ihre Texte schreiben (vgl. Ellis 2004:39). Zudem sind schon bevor Ellis und Bochner den Begriff und das Genre ‚Autoethnographie‘ eingeführt haben ‚autoethnographische Texte‘ geschrieben. Das heißt Autor_innen haben in Wissenschaften und Literatur das getan, was heute unter ‚Autoethnographie‘ gefasst wird.¹²²

Obwohl wir erkannt haben, dass die **Autoethnographie ein unscharfes Genre [*blurred genre*] ist, das viele verschiedene Formen von Ich-Erzählungen und Erzählungen persönlicher Erfahrungen umfasst**, haben wir uns entschlossen, in unserem Buchkapitel die Autoethnographie als eine Gattung oder ein Genre des Schreibens oder Aufführens von Forschungsgeschichten zu behandeln, unter die viele Arten von autobiographischen Erzählungen und Selbstethnographien fallen können. Im Grunde genommen haben wir uns auf einen rhetorischen Prozess der Bildung einer narrativen Identität für eine lose verbundene Gemeinschaft von Wissenschaftler_innen eingelassen.
(vgl. Bochner/Ellis 2016:53, Übersetzung und Hervorhebungen K.K.)

In dem Zitat steckt folgende Frage: Ist es also wichtig, einen gemeinsamen Begriff zu finden für die unterschiedlichen Formen von (autoethnographischer) Arbeit – und wenn ja, warum? Die von Ellis und Bochner genannte Antwort: Damit Wissenschaftler_innen sich lose verbunden fühlen. Es geht um Gemeinschaft, um eine gemeinsame Identität, um’s nicht-alleine-sein. Vielleicht auch: Um’s nicht allein kämpfen. Bochner und Ellis wollen durch die Namensgebung zur Formung einer (wissenschaftlichen) Identität und *Community* beitragen. Außerdem hat dem Ganzen einen Namen zu geben (*naming*) etwas mit (Handlungs-)Macht zu

¹²¹ Vgl. Fußnote 41 → 2.1.4.

¹²² Für Beispiele von Texten, die vor der Begriffs-/Genreeinführung autoethnographisch geschrieben haben vgl. Ellis (2004:12). Außerdem habe ich in letzter Zeit einige ‚literarische‘ Bücher gelesen, die sich Autoethnographien nennen könnten, wie etwa Machado (2020) oder Tepest (2022).

tun (*naming the hurt* → 2.3.2.). Indem wir sprechen und benennen, *tun* wir etwas; wir Sprachhandeln¹²³. So ist Sprache ein Machtinstrument:

Ihr müsst wissen, Art [Bochner] ist einer dieser Sprachmenschen [...] Seine Antennen sind ständig darauf eingestellt, wie Sprache benutzt und/oder missbraucht wird und für welche Absichten. [...] Wie Sprache enthüllt und verbirgt; wie wir Dinge mit Worten tun; und die Dinge, die Worte mit uns machen und in uns hervorrufen. Als Kommunikationsprofessor_in weiß ich zu schätzen, wie Benennungen symbolische Kraft erzeugen können. Durch die Benennung werden Dinge und Ideen ins Leben gerufen und damit real und dauerhaft. (vgl. Bochner/Ellis 2016:54, Übersetzung K.K.)

Ellis und Bochner sagen auch, dass das Projekt Autoethnographie zu benennen (*naming*) allein nicht reicht, sondern der Begriff mit Bedeutung (*meaning*) befüllt werden muss. Ellis/Bochner nennen das auch: einem Begriff symbolisches Potential geben (vgl. ebd. 54). Die beiden füllen den schon existierenden Begriff Autoethnographie mit *meaning*, indem sie ihm Bedeutungen hinzufügen – um die entstehende Wirklichkeit ihres ‚autoethnographischen Projekts‘ zu erfassen, zu verstehen und zu bestimmen. Das symbolische Potential dieses Projekts wird sich in den kommenden Jahren und Jahrzehnten entfalten, indem viele unterschiedliche Forschende sich zur autoethnographischen Forschungsweise hingezogen fühlen.

Fazit: Warum ist es also wichtig, dass wir uns auf einen Begriff einigen? („Is it important to agree to a term?“, Ellis 2004:40). Eine Gemeinschaft hilft dabei sichtbar zu werden; sichtbar für einzelne Wissenschaftler_innen die autoethnographisch forschen (wollen) und auch sichtbar in (wissenschaftlichen) Diskursen. Einen gemeinsamen Begriff haben ist politisch, weil durch die Sichtbarkeit einer größeren Zahl von autoethnographisch Forschenden sich der Einfluss und das Gewicht von Autoethnographie vergrößert (ebd. 40). Autoethnographie gewinnt an Legitimität, kann als soziale Bewegung auftreten. Dies soll jedoch nicht einschränkend wirken – weshalb es wichtig ist, dass die Autoethnographie ein *blurred genre* bleibt: „[...] I want to keep the lines blurry and inclusive. I don’t want to play the game of ‚this fits, that doesn’t‘.“ (Ellis 2004:39)¹²⁴

Indem wir eine Rubrik für die Autoethnographie vorschlugen, die verschiedene Genres des Schreibens in der ersten Person, innerhalb ihrer fließenden und expansiven Grenzen, umfasste, ermutigten wir andere aktiv, sich als eine_r von uns zu sehen und sich den Werten einer autoethnographischen Lebens- und Arbeitsweise anzuschließen. Wir wussten, dass wir nicht die einzigen Sozialwissenschaftler_innen waren, die sich angezogen fühlten, von dem fruchtbaren Boden, den auch Schriftsteller_innen, Künstler_innen und Performer_innen beschritten, die mit genreüberschreitenden und uneinheitlichen (*messy*) Darstellungs- und Textformen experimentierten, welche sich von der ‚stillen Autor_innenschaft‘ der dritten Person entfernten. (vgl. Bochner/Ellis 2016:55, Übersetzung K.K.)

Autoethnographie als *blurred genre*, also unscharf abgegrenztes Genre, verwischt die Grenzen zwischen literarischem (Sprach-)Gebrauch und sozialwissenschaftlichem (Sprach-)Gebrauch. So lädt das *blurred* Genre unterschiedliche Herangehensweisen, Schreibweisen, Perspektiven

¹²³ Den Begriff ‚Sprachhandeln‘ habe ich aus dieser Broschüre (2015): http://feministisch-sprachhandeln.org/wp-content/uploads/2015/10/sprachleitfaden_zweite_auflage_281015.pdf, [20.05.2023]

¹²⁴ „[...] Ich möchte die Grenzen unscharf und offen halten. Ich will nicht das Spiel ‚das passt, das passt nicht‘ spielen.“ (vgl. Ellis 2004:39, Übersetzung K.K.)

und Berufsgruppen ein autoethnographisch zu schreiben/forschen/leben. Das hat wahrscheinlich auch dazu beigetragen, dass sich Autoethnographie in unterschiedlichsten wissenschaftlichen ‚Disziplinen‘ (→ 3.1.5.) und über (Sozial-)Wissenschaft hinaus verbreitet hat. In Ellis Nacherzählung fragt eine semi-fiktionale Kursteilnehmer_in: „Ist die lockere Verwendung des Begriffs Autoethnographie eine gute oder eine schlechte Sache?“ (vgl. Ellis 2004:40, Übersetzung K.K.) Andere Teilnehmende antworten, dass die lose, freie Anwendung des Begriffs Autoethnographie eine größere Flexibilität gegenüber den unterschiedlichen Zielen von Forschenden sowie ein besseres Verständnis für die Fehlbarkeit und Unbestimmtheit von Sprache (→ 3.3.2., 4.), Begriffen und Konzepten fördert.

Ich schreibe über naming, also die Namenswahl für das ‚autoethnographische Projekt‘. Ein Name ist wichtig, weil er zeigt, welche Aspekte im Fokus stehen (Auto/ethno/graphie) und welche dahinterliegenden Annahmen, Werte, Traditionen oder ‚Disziplinen‘ sichtbar werden. Das wiederum hat einen Einfluss darauf, wie ein ‚Projekt‘ anschlussfähig sein möchte/kann. Am Beispiel von Ellis: Anfangs überlegt Ellis „systematic sociological introspection“ (Ellis 2004:42) als Überbegriff zu nutzen, um an einer positivistischen¹²⁵, dualistischen Sicht auf Wissenschaft durch ‚systematische Introspektion‘ anzuknüpfen – und so als ‚wissenschaftlich‘ angesehen zu werden. Auch das Schlagwort „emotional sociology“ (Ellis 2004:42) zeugt von Ellis’ Bedürfnis an eine Disziplin, die Soziologie, anknüpfbar zu sein – und Lebensnähe, Subjektivität und Affekte Teil der Soziologie werden zu lassen (vgl. affective turn → 3.1.3.). Ich denke, dass neben der Namensgebung wichtig sind: Wer unter dem ‚Projektnamen‘ was publiziert; welche Haltungen, Ziele, Werte und Perspektiven und welches Verständnis von Wissenschaft, Wissen und Welt dahinterstehen. Das wiederum zeigt sich, zum Beispiel, bei Autoethnographie an und in den Trennlinien zwischen ‚evokativer‘ und ‚analytischer‘ Autoethnographie (mehr → 3.1.3.). Diese ‚Grabenkämpfe‘ rund um onto-epistemologische Fragen reihen sich wiederum in noch größere (sozial-)wissenschaftliche Kontexte und Veränderungen ein.

3.1.3. Sozialwissenschaftliche Kontexte: Zwischen den Wendungen

Ellis und Bochner beginnen in den 1990er Jahren ihr autoethnographisches Projekt. Dabei sind sie ‚Kinder ihrer Zeit‘ und betten sich in größere wissenschaftliche Wenden ein: sogenannte Turns (Wendungen, Drehungen). Der Begriff des ‚Turns‘ wurde von Doris Bachmann-Medick (2006) konzeptualisiert. Ein Turn beschreibt größere Veränderungen, vor allem innerhalb der sogenannten Geistes- und Sozialwissenschaften. Wikipedia sagt:

Unter dem Schlagwort ‚Cultural turn‘ werden gelegentlich sehr unterschiedliche und widersprüchliche Phänomene zusammengefasst, die vereint, dass sie alle den Aufbau neuer Erkenntnismethoden in der Kulturwissenschaft zum Ziel haben. Von ihnen wird daher auch in der Mehrzahl von ‚Cultural turns‘ gesprochen.¹²⁶

¹²⁵ Positivismus „fordert, dass Erkenntnisse, die den Charakter von Wissen beanspruchen, auf die Interpretation von ‚positiven‘, d. h. von tatsächlichen, sinnlich wahrnehmbaren und überprüfbaren Befunden beschränkt“ sind. <https://de.wikipedia.org/wiki/Positivismus>, [20.03.2023] (vs. mein Verständnis von ‚wahrem Wissen‘ → 2.4.)

¹²⁶ https://de.wikipedia.org/wiki/Cultural_turn, [15.02.2023] (Warum ich Wikipedia zitiere → 3.1.5.)

Ohne an dieser Stelle auf die Unterscheidung von Kultur-, Geistes- und Sozialwissenschaften einzugehen oder welche Perspektiven auf Wissenschaft(lichkeit) hinter diesen Unterteilungen liegen, stelle ich fest: Ein Turn kommt selten allein. Ellis und Bochner reihen in ihrer Erzählung über den ‚Aufstieg der Autoethnographie‘ (*The Rise of Autoethnography* vgl. Bochner/Ellis 2016:43ff.) die Autoethnographie in einige Turns ein.

Art nickt und fährt fort, während Carolyn sich setzt: „Seit Mitte der 1990er Jahre ordneten wir unsere Arbeit in die narrative Wende ein [...]. Der narrative Turn [...] konzentrierte sich auf die *Funktionen* von Geschichten und Geschichtenerzählens, um Identität zu erzeugen und zu bewältigen, auf die *Formen* des Geschichtenerzählens, die Individuen nutzen, um gelebte Erfahrungen zu verstehen und sie anderen mitzuteilen, auf die *relationalen* Verflechtungen, die das Leben und unsere Erzählungen durchdringen, und auf die *reflexiven* Dimensionen der Beziehung zwischen Erzählenden und Zuhörenden. (vgl. Bochner/Ellis 2016:51-52, kursiv im Original, Übersetzung K.K.)

Das Zitat beschreibt Autoethnographie als Teil des narrativen Turns – also der Bewegung, der „Wiederentdeckung des Erzählens als Medium der Wissensgenerierung und des Wissenstransfers“ (vgl. Fahrenwald 2011:82f.) Es wäre möglich Autoethnographie weiteren (zum Teil damit verbundenen) Turns (vgl. Bachmann-Medick 2006) zuzuordnen, wie: interpretative turn, linguistic turn, performative turn, reflexive turn, relational turn oder postcolonial turn (→ 3.2.2.) sowie dem ‚affective/emotional turn‘ (vgl. Mesner/Mesquita 2018). Es geht mir nicht darum, die Turns zu erklären oder zu evaluieren wie ‚stichhaltig‘ oder ‚sinnvoll‘ ich ihre Beschreibungen und Unterscheidungen finde. Ich möchte hier auf die Meta-Ebene hinweisen: Wissenschaftliche Veränderungen und ihre Beschreibungen sind umkämpft (→ Machtverhältnisse) und werden ge_macht. Sie passieren in Beziehung(en) und in Kontext(en):

Wie alle ‚turns‘, die die Sozial- und Geisteswissenschaften in den letzten Jahrzehnten genommen haben, bedeutet auch der ‚emotionale‘ bzw. der ‚affektive turn‘ (Clough/Halley 2007) keinen Neuanfang, sondern hat zahlreiche Vorgänger_innen [...]. (Mesner/ Mesquita 2018:9)

Ich möchte zudem darauf hinweisen, wie die (mögliche) Einbettung von Autoethnographie in Turns dem ‚Erfolg‘ und der Verbreitung von Autoethnographie zuträglich gewesen ist (→ 3.1.5.).

Autoethnographie hat in kriselnden (vgl. *crisis of representation* → 3.2.2.) Zeiten einen „Nerv getroffen“ (vgl. Bochner/Ellis 2016:45, Übersetzung K.K.); Autoethnographie erlaubt einen Umgang mit aufgeworfenen Fragen. Dieser ‚Nerv‘ zeigt sich im Positiven wie im Negativen:

Die Autoethnographie hat die Aufmerksamkeit auf menschliches Leiden, Ungerechtigkeit, Trauma, Subjektivität, Gefühle und Verlust gelenkt; sie hat die Entwicklung reflexiver und kreativer Methoden gefördert, um sich in der Landschaft der gelebten Erfahrung zurechtzufinden; und sie hat unkonventionelle Formen der Dokumentation und des Ausdrucks persönlicher Erfahrungen auf literarische, lyrische, poetische und performative Weise gefördert. Das ist das Positive. Aber der Wechsel zu einem autoethnographischen Paradigma hat auch jene traditionellen, analytischen Sozialwissenschaftler_innen verunsichert, die an Objektivität, Distanz, Theoriebildung und Verallgemeinerung als Endziele wissenschaftlicher Forschung festhielten. Sie haben in der Autoethnographie eine Bedrohung für die Vorherrschaft ihrer kulturellen Praktiken gesehen, nämlich ihren unstillbaren

Appetit auf Analysen und Abstraktionen, die auf objektivistischem Empirismus, Wertneutralität und dem rationalistischen Ideal der Vorhersage und Kontrolle beruhen. In dem Gefühl, sich gegen eine Welle pulsierender Energie, unterschiedlicher Werte und neuer Darstellungs- und Aufführungspraktiken verteidigen zu müssen, haben manche frühe Kritiken an der Autoethnographie einige Sozialwissenschaftler_innen [die autoethnographisch forschen, Anm. K.K.] dazu gedrängt, an den älteren Idealen wissenschaftlichen Wissens festzuhalten, wie etwas das es zu besitzen, zu analysieren und in Systemen der Beherrschung und Kontrolle zu organisieren gilt (Atkinson 1997; Anderson 2006).
(vgl. Bochner/Ellis 2016:45, Übersetzung K.K.)

Autoethnographie ist Teil von onto-epistemologischen Kämpfen um Macht und Herrschaft. Autoethnographie schreibt sich in (sozial-)wissenschaftlichen Trennlinien ein, die sich entlang der Fragen nach ‚Objektivität‘ und ‚Wissenschaftlichkeit‘ (→ 2.1.) entfalten. Heewon Chang nennt es: „the existing tug of war between two positions – objectivity vs. subjectivity – in social science.“¹²⁷ (Chang 2008:45) Es geht also wieder um die Wahrheit, das ‚wahre‘ Wissen (→ 2.4.4.) und wer es wissenschaftlich für sich beanspruchen darf. Dieses ‚Tauziehen‘ zeigt sich auch darin, welche Varianten in der Autoethnographie erzeugt/unterschieden werden.

3.1.4. Varianten: Evokativ VS. Analytisch?

Ellis/Bochner beschreiben in „Evocative Autoethnography“ (2016) einen semi-fiktionalen Workshop, in dem Teilnehmende zu Autoethnographie lernen und sich austauschen. Semi-fiktional deshalb, weil der Workshop, seine Inhalte und Teilnehmenden auf tatsächlich Erlebtem basieren. Einer dieser fiktionalisierten Workshopteilnehmenden, sein Name ist Tom, spricht von seinem ‚Malaise‘ oder auch seinem Unbehagen, das Tom ‚Kategorienverwirrung‘ nennt (*category confusion*, Bochner/Ellis 2016:59), in Bezug auf die verschiedenen Varianten von Autoethnographien. Tom ist verwirrt darüber, was der Unterschied zwischen evokativer, kritischer, analytischer, queerer und performativer Autoethnographie ist:

„Mein Name ist Tom“, sagt der Mann und wendet sich erst an die Leute hinter ihm, dann wieder an Art [Bochner]. „Meine Frage bezieht sich auf die Kategorien der evokativen Autoethnographie. Das Wort *evokativ* taucht immer wieder auf. Es taucht in jeder eurer Autobiographien auf. [...] Letztes Jahr habe ich an meiner Universität einen Kurs über Autoethnographie belegt. Die evokative Autoethnographie war das Hauptthema, aber es wurden auch andere Arten der Autoethnographie behandelt.“

„Ich bin neugierig. Welche anderen Arten wurden in diesem Kurs behandelt?“ fragt Carolyn [Ellis] von ihrem Platz aus.

„Lassen Sie mich überlegen. Die, an die ich mich spontan erinnere, waren *kritische Autoethnographie*, *analytische Autoethnographie*, *queere Autoethnographie* und *performative Autoethnographie*. Aber das ist genau mein Punkt. Ich habe in diesem Kurs viel gelernt, aber ich hatte das Gefühl, dass ich ein Malaise hatte, die man als ‚Kategorienverwirrung‘ bezeichnen könnte. Sind das gleichwertige Arten von Autoethnographie oder sind es verschiedene Arten von evokativer Autoethnographie?“

(vgl. Bochner/Ellis 2016:59, Übersetzung K.K.)

Auf die Fragen, ob diese Kategorien alle ‚eigene‘ Arten von Autoethnographien seien oder ‚Unterkategorien‘ von evokativer Autoethnographie, antwortet der fiktionalisierte Bochner,

¹²⁷ „[...] das bestehende Tauziehen zwischen zwei Positionen – Objektivität vs. Subjektivität – in den Sozialwissenschaften.“ (vgl. Chang 2008:45, Übersetzung K.K.)

dass sich diese Bezeichnungen und Einteilungen gegenseitig nicht ausschließen (*mutually non-exclusive classifications*, Bochner/Ellis 2016:59). Um jedoch diese Unterschiede besser zu verstehen, braucht es laut Bochner – und das sehe ich auch so – eine historische Perspektive. Wenn wir die historische Entwicklung betrachten, sind die Anfänge der Autoethnographie in gewisser Weise immer kritisch und transgressiv:

Lass uns eine Minute darüber nachdenken, was wir beide [Ellis und Bochner] vertraten. Wir billigten das Schreiben in der Ich-Form; wir befürworteten Forschungen, bei denen Forschende zum eigentlichen Forschungsobjekt wurden; wir riefen zu Geschichten auf, die Personengruppen eine Stimme geben, welche traditionell von sozialwissenschaftlichen Forschungen ausgeschlossen waren; wir gaben die Erlaubnis, sich auf einen einzigen Fall zu konzentrieren; wir ermutigten Forschende, sich als Schriftsteller_innen zu betrachten und Geschichten so zu erzählen, wie es Romanautor_innen tun; wir förderten emotionales, verletzendes und gefühlsvolles Schreiben; wir rieten von Wissenschaftsjargon ab und feierten erotische und lebensnahe Prosa, in der Wissen durch emotionale Anregung, Identifikation und Selbstuntersuchung vermittelt wird, statt durch Abstraktion und Erklärung. „Lasst die Geschichte die Arbeit machen“, forderten wir. „Seid evokativ. Bringt eure Leser_innen dazu, etwas zu fühlen; aktiviert ihre Subjektivität; bringt sie dazu, mit ihrem Gefühl zu reagieren.“ Was für uns am wichtigsten war, waren intime Details, keine abstrakten Fakten. Wir waren darauf vorbereitet, verspottet, belächelt und als abgedreht abgetan zu werden. Aber wir glaubten an das, was wir taten, und waren der Meinung, dass andere das auch tun würden, wenn man ihnen die Möglichkeit dazu gäbe.
(vgl. Bochner/Ellis 2016:60, Übersetzung K.K.)

Autoethnographie stellt den wissenschaftlichen *Status quo*¹²⁸ in Frage (vgl. Wissenschaftskritik → 2.4.) und so sind alle Autoethnographien, die sich in diese Tradition einreihen, **kritische Autoethnographien**: „Wir verstehen jede Autoethnographie als eine potenzielle Form der Kritik, und in Zukunft müssen Autoethnograph_innen vielleicht weniger subtil mit dem kritischen Charakter ihrer Arbeit umgehen.“ (vgl. Bochner/Ellis 2016:61, Übersetzung K.K.) *Gehe ich subtil mit meiner Kritik um? (Nein → 3.3.1.).*

In Kapitel 2 (→ 2.2.1.) erkläre ich bereits, warum ich oft recht lange, direkte Zitate (eingerückt und in kleinerer Schrift) in meinem Text habe. Es gibt weitere Gründe für mich, Quellen im Original (lang) zu zitieren, statt in eigenen Worten zu paraphrasieren: Das Erfahren der Form; das Lesen und Fühlen der Schreib- und Herangehensweise, zum Beispiel, von Ellis und Bochner trägt zu zusätzlichen Verständnisebenen bei. Das Aufnehmen des Workshopformats, der dialogischen Form und der Sprache vermittelt Wissen über Autoethnographie, das über die geschriebenen Inhalte hinausgeht. Auch wenn die Absätze kurze Ausschnitte sind und zusätzlich (oft) gefiltert durch meine Übersetzungen – das Lesen vom ‚Originaltext‘ ermöglicht Lernen über Autoethno-graphie, das ich nicht nur meine Worte oder Zusammenfassung vermitteln kann. Das deckt sich auch mit meinen epistemologiekritischen (→ 2.4.) und ‚pädagogischen‘ (→ 2.2.) Grundsätzen (zum Beispiel Personen für sich selbst sprechen lassen, Wissen und Lernen auf mehr wie nur der Kopf-Ebene, gemeinsam mit anderen Stimmen das Narrativ dieser Arbeit ko-konstruieren). Ich finde diese Art des Erfahrens und Lernens, durch den Dialog zwischen meinem Text und den zitierten Quellen, wichtiger als durch Paraphrase zu ‚beweisen‘, dass ich den Text

¹²⁸ „Gegenwärtiger Zustand“, vgl. https://www.duden.de/rechtschreibung/Status_quo, [17.05.2023]

verstanden habe. Zwecks gelebter Erfahrung nehme ich in Kauf, dass ‚viel Text‘ entsteht. Kürze und Prägnanz sind manchmal wichtig und hilfreich – manchmal verhindern sie aber auch, dass Gefühle sich in der Auseinandersetzung mit Texten entfalten. Das Lernen am ko-konstruierten Text ermöglicht so Lernen, das dem evokativen Ansatz der Autoethnographie gerecht wird; durch Geschichtenerzählen in Leser_innen etwas auslösen (vgl. aktive Leser_innen → 1.5.2.).

Von Anfang an, noch bevor wir uns auf den Begriff ‚Autoethnographie‘ einigten, sahen wir die Evokation als Ziel. Das tun auch viele Autor_innen, die queere, kritische und performative Autoethnographie nutzen, um das Publikum emotional zu berühren und sich mit Fragen von Identität, Vielfalt, Rassismus, Sexismus, Ungerechtigkeit und menschlichem Leid auseinanderzusetzen.
(vgl. Bochner/Ellis 2016:61, Übersetzung K.K.)

Ellis und Bochners Herangehensweise ist also in ihren Wurzeln nicht nur kritisch, sondern auch immer **evokativ**. Ich fasse es so zusammen: Evokation versucht durch das Geschichtenerzählen Gefühle hervorzurufen und durch diese „emotionale Berührung“ weitere Gedanken, Gefühle, Handlungen – quasi TheoriePraxen (→ 2.3.) – in Bewegung zu bringen:

In diesem Workshop konzentrieren wir uns jedoch auf evokative Formen der Autoethnographie, die darauf abzielen, Menschen tief in ihrem Inneren und in ihren Knochen fühlen zu lassen, indem wir verschiedene Formen der literarischen Kunstfertigkeit und des Geschichtenerzählens nutzen, um den Leser_innen in die Handlung zu versetzen. *The ‘story-likeness’ of evocative autoethnography is what produces its lifelikeness, making it feel true and real. [...]*

Was passiert, wenn du beginnst, dich selbst als Schriftsteller_in zu betrachten? Inwiefern ist Schreiben eine Methode? Wie funktioniert das Geschichtenerzählen, damit Lesende Wahrheit spüren?
(vgl. Bochner/Ellis 2016:63, Übersetzung und kursiv K.K.) (→ 3.3.2.)

Manche Bewegungen in uns können wir nicht genau beeinflussen. Manche Bewegungen in mir werden, ohne dass ich genau sagen kann, warum sie die Richtungen eingeschlagen, in der sie dann für mich sichtbar, fühlbar, denkbar, anders, verändert sind. What happens when you begin thinking of yourself as a writer? John O’Donohue schreibt „There are huge gestations and fermentations going on in us that we are not even aware of; and then sometimes, when we come to a threshold, crossing over, which we need to become different, that we’ll be able to be different, because secret work has been done in us of which we’ve had no inkling.“¹²⁹. Dieses Zitat lese ich heute [15.02.23] in einem Subtrack-Beitrag (→ 2.2.3.). Ich bin durch diese M.A.-Arbeit anders geworden (→ 2.3.4.), es hat sich in mir bewegt. Manche dieser Bewegungen kann ich nachvollziehen, weil sie auf ‚bewussten‘ Entscheidungen von mir fußen – mehr Zeit und Priorität fürs Schreiben, dadurch mehr Zeit allein mit mir, mehr Zeit für die TheoriePraxen des Denkens, Lesens, Schreibens, Fühlens, Zuhörens. Manche Bewegungen nehme ich wahr und verstehe wie (meine) Entscheidungen sie angestoßen haben; oder, wie das, was ich gehört, gelesen, besprochen, gedacht, aufgenommen habe in mir weitergearbeitet hat – wie etwa neue Arbeitsroutinen oder Gedanken zu meiner Selbstwahrnehmung als schreibende Person. Und andere Bewegungen kommen zu mir; füllen etwas in mir aus; überraschen mich – die Geduld und das Einlassen auf gesprochene Sprache von ‚fremden‘ Stimmen (ich höre zum ersten Mal in

¹²⁹ <https://onbeing.org/programs/john-odonohue-the-inner-landscape-of-beauty/>, [20.05.2023]

meinem Leben Hörbücher und Podcasts – obwohl ich seit 5 Jahren einen Podcast produziere lol); die unbewusste Suche nach Texten, Stimmen, Gedanken von anderen Schreibenden (über das Schreiben) durch Romane, Podcasts, Hörbücher, Artikel, Blogbeiträge, Newsletter; neue Intimitäten mit mir selbst; neue Gefühle und Sortierungen zu dem was ich Schreibe; Ruhe und Gelassenheit in mir. Ah, das sind die emotionalen Bewegungen? Vielleicht ist es das, was mit ‚evozieren‘ gemeint ist. Nicht nur die direkten, am Text entstandenen Gefühle, sondern die langfristigeren. Die affektiv-psychologisch-kognitiven Shifts und Veränderungen in uns.

Kommen wir zurück zur Kategorienverwirrung. Tom fasst zusammen: „What you’re saying [...] is there’s a lot of overlap among the different kinds of autoethnography, but virtually all of them seek to evoke and arouse audiences or readers.“ (Bochner/Ellis 2016:61)¹³⁰ Es gibt unterschiedliche, sich-nicht-gegenseitig-ausschließende, überlappende Arten von Autoethnographie – und fast alle *seek to evoke and arouse*. Hier finde ich die möglichen Übersetzungen von *evoke* und *arouse* spannend. Autoethnographien (ver)suchen: anzuregen, auszulösen, zu wecken, aufzurufen, zu erregen, zu stimulieren, aufzuwühlen, zu begeistern, heraufzubeschwören, anzusprechen.¹³¹

Ich wundere mich heute gar nicht, dass ich Forschung so mache. Das, was ich sonst mache und gemacht habe; wie ich bin und womit ich mich beschäftige, findet sich darin wieder: Meine Lohnarbeit als Sexualpädagog_in, beispielsweise, in der ich mich auch mit Intimität, Verletzlichkeit und Erotik (arouse) als zentrale Themen und ‚Lernfelder‘ auseinandersetze. Oder meine beiden B.A.-Studien (Transkulturelle Kommunikation), in denen ich mich Jahre mit Übersetzen und der Wirkung und Macht von Sprache(n) – und dem Transfer zwischen Texten/Sprachen/Wissen beschäftigt habe. Wahrscheinlich bin ich one of those language people.

Es stimmt jedoch nicht, dass alle Formen der Autoethnographie diesen evokativ-emotionalen Zugang haben. Es gibt eine ‚Gegentradition‘, eine andere Strömung an autoethnographisch Forschenden, die auch oft als gegensätzlich zu der Tradition der evokativen Autoethnographie konstruiert wird (siehe zum Beispiel AEDIL 2020): Die **analytische Autoethnographie**.

Wie und wann habe ich verstanden, dass es diesen Grabenkampf zwischen der analytischen und evokativen Autoethnographie gibt? Liegt die Grenze zwischen der ‚Tradition‘ von Carolyn Ellis und Art Bochner und ihren autoethnographischen Kritiker_innen Leon Anderson und Paul Atkinson? Bei Chang (vgl. 2008:45f.), habe ich zum ersten Mal verstanden, wie sich die größeren diskursiven Trennlinien rund um die Debatte zur Dualität Objektiv/Subjektiv in der Autoethnographie zeigen. In weiterer Folge habe ich dann bei Ellis und Bochner (2016) nachgelesen, wie diese Uneinigkeiten zwischen evokativer und analytischer Herangehensweise aus ihrer beider Perspektive aussehen. Durch den persönlich-intimen Ansatz von Bochner und Ellis konnte ich

¹³⁰ „Was Sie damit sagen wollen“, so Tom weiter, „ist, dass es viele Überschneidungen zwischen den verschiedenen Arten von Autoethnographie gibt, aber praktisch alle versuchen, bei Publikum oder Lesende etwas zu evozieren oder zu entfachen.“ (vgl. ebd., Übersetzung K.K.)

¹³¹ Vorschläge aus dem Wörterbuch dict.cc und der Übersetzungsplattform deepl.com, [16.2.2023]

hier recht gut nachvollziehen, wie Anfang der 2000er die Trennlinien zu Anderson entstehen. Dann habe ich Andersons Paper (Anderson 2006, Anderson/Glass-Coffin 2016) gelesen und fand es schön, wieder wahrzunehmen wie Wissenschaft in Beziehung entsteht – wenn auch einer kritischen Form von Beziehung zwischen Bochner/Ellis und Anderson. Und wie sich diese Beziehung im Laufe der Jahrzehnte verändert. Das diskursive ‚Tauziehen‘ (wie Chang es nennt, vgl. ebd.) zwischen evokativer und analytischer Autoethnographie endet schneller als gedacht.

Ich komme noch ein letztes Mal zurück zu Tom: Er fragt dann weiter, warum Bochner die analytische Autoethnographie *nicht* in seiner Antwort inkludiert hätte, woraufhin Bochner witzelt: „Du bist ein guter Zuhörer, Tom. Ich hatte gehofft, der Frage ausweichen zu können, wo oder ob die analytische Autoethnographie ins autoethnographische Paradigma passt.“ (vgl. Bochner/Ellis 2016:61, Übersetzung K.K.) Tom referiert zu *der* Analytischen Autoethnographie nach Leon Anderson. Anderson veröffentlicht 2006 einen Text, der dafür plädiert, die Autoethnographie nicht der evokativen Herangehensweise nach Ellis, Bochner und Co. zu überlassen (Anderson 2006:373ff.). Andersons autoethnographische Herangehensweise basiert auf Analyse und theoretische Abstraktion. Anderson plädiert dafür, dass Autoethnographie nicht nur mit traditionellen Forschungsweisen brechen muss, sondern sich durchaus in manche traditionellen ethnographischen und soziologischen Traditionen gut einfügen und diese bereichern kann. Anderson sieht sich in der Tradition Hayanos von Autoethnographie als ethnographische Forschung „der eigenen Gruppe“ (ebd. 375). Anderson ruft dann das analytische autoethnographische Paradigma aus (ebd. 374). Mehr dazu, ob Autoethnographie als Paradigma verstanden werden kann, folgt später (→ 3.1.3.).

Bochner sieht diesen Versuch, die Autoethnographie in einen ‚wissenschaftlichen Mainstream‘ einfließen zu lassen, kritisch und reagiert abweisend (vgl. Bochner/Ellis 2016:62). Bochner beschreibt, dass er und Ellis klare Vorstellungen davon hatten, was Autoethnographie sein und leisten soll. Sie stellen sich autoethnographisches Schreiben als intim und verletzlich vor. Eine Form des Schreibens und Forschens, die Menschen dazu bringen kann, sich zu kümmern, zu fühlen, mitzufühlen und sich für soziale Gerechtigkeit einzusetzen. Andersons analytische Orientierung ist Bochner wie eine Umkehrung dessen erschienen, was die evokative Autoethnographie versucht. Bochner sagt dazu: „[Anderson] will das Widerspenstige, Verletzliche, Rebellische und Kreative der Autoethnographie unter die Kontrolle von Vernunft und Analyse zurückstellen. Ist es verwunderlich, dass ich misstrauisch und defensiv reagiert habe?“ (vgl. ebd. 62, Übersetzung K.K.). Für Bochner passe die analytische Autoethnographie also nicht zur evokativen (vgl. ebd. 62-63), da analytische Autoethnograph_innen versuchen, Geschichten zu ‚analysieren‘ und wenig Interesse daran zeigen würden, wie evozierte, emotionale Reaktionen zu Verständnis, (Selbst)Reflexion und Taten führen können: Weshalb Bochner die analytische Autoethnographie nicht in seine anfängliche Aufzählung aufnimmt (vgl. ebd. 62-63). Bochner fügt hinzu: „Habe ich zu heftig reagiert? Vielleicht schon. Carolyn hat übrigens nicht so verhalten auf Leons Artikel reagiert wie ich [...]. Art schaut zu Carolyn, die nickt.“ (vgl. ebd. 62, Übersetzung K.K.). Das finde ich wichtig zu erwähnen, um Ellis und Bochner, die viel gemeinsam schreiben/forschen/leben, auch als zwei unterschiedliche Personen mit verschiedenen Beziehungen wahrzunehmen.

Ellis spricht später (vgl. ebd. 201ff.) davon, wie Forschende der analytischen Herangehensweise im Laufe der Zeit Texte produzieren, die evokativen Schreibweisen recht ähnlich sind. Die Zeit zeigt: Die Gräben sind nicht so tief, wie sie scheinen. Anderson revidiert 2013 einige seiner Aussagen von 2006 in einem Beitrag im „Handbuch für Autoethnographie“ (Holman Jones/Adams/Ellis 2016). Im Handbuch schreiben Autor_innen verschiedener ‚Traditionen‘ (z.B. Ellis, Bochner, Anderson, Denzin oder Chang) Seite an Seite. Anderson sagt in seinem Beitrag beispielsweise:

Es wäre ein Leichtes für uns, eine allzu **intellektualisierte und vereinfachte Karte der verschiedenen sozialwissenschaftlichen Traditionen und ihrer präskriptiven Annahmen für die Durchführung von ‚Autoethnographie‘ innerhalb verschiedener disziplinärer Paradigmen zu präsentieren**. In der Tat sieht der Ich-Autor seine Bemühungen, einen Raum für die ‚analytische Autoethnographie‘ (Anderson, 2006) zu schaffen, zum Teil als Opfer eines solchen **Fehltritts** an. [...] Autoethnographie wird weiterhin die Grenzen der ‚akzeptablen‘ oder ‚respektablen‘ Sozialwissenschaft auf eine Art und Weise erweitern, die sowohl die Arbeit, die wir als Sozialwissenschaftler_innen tun, als auch die Ausdrucksformen von Menschlichkeit und Verbundenheit, die wir sind, bereichern und stärken. Unsere Arbeit als Autoethnograph_innen stellt wissenschaftliche Untersuchungsansätze in Frage, die Beobachter_in und Beobachtete absichtlich trennen. **Indem wir diese überlieferte Weisheit, dass ‚Wissenschaft‘ gleichbedeutend mit ‚getrennt‘ ist, in Frage stellen, gestalten wir die Grenzen und Beziehungen zwischen dem Selbst und dem/den Anderen, zwischen Akteur_in und Behandelten neu.** (vgl. Anderson/Glass-Coffin 2016:58-59, Übersetzung und Hervorhebungen K.K.)

Ich bin froh Anderson im Original gelesen zu haben, weil er so nicht der ‚unbeliebte Gegner‘ – so das Bild, das sich bei mir geformt hat, nachdem ich seinen Text von 2006 und die Reaktionen und Rezeption davon bei Ellis/Bochner/Co. gelesen habe – der evokativen Autoethnographie bleibt. Im Gegenteil, Anderson schreibt: „Autoethnographisches Schreiben ist am erfolgreichsten, wenn es evokativ und emotional fesselnd ist und wenn Lesende spüren, dass ihr Leben durch die Geschichten, die sie lesen, berührt wird.“ (vgl. Bochner/Ellis 2016:75, Übersetzung K.K.) Ich finde es schön anhand von Anderson, Bochner und Ellis nachzuvollziehen, wie forschende Personen sich über die Jahre verändern in ihren Ansichten und Herangehensweisen. Die Inklusion von Andersons Beitrag im Handbuch zeigt, wie manche diskursiven und forschungsbezogenen Kämpfe und kritische Beiträge nicht in endgültiger Gegner_innenschaft enden müssen (vgl. Braver Spaces → 3.3.4.).

Die beiden Varianten, auch wenn sie sich entlang historischer Trennlinien bewegen, schließen sich keineswegs aus: Evokativ bis analytisch ist ein **Kontinuum**. Oder wie Anderson (2016:64) es ausdrückt: „[...] ich bin zu der Überzeugung gelangt, dass die Modalitäten und Hauptmerkmale der autoethnographischen Untersuchung ähnlich sind, unabhängig davon, wo im Spektrum zwischen ‚evokativ‘ (zum Beispiel Ellis, 1997) und ‚analytisch‘ (zum Beispiel Anderson, 2006) man sich befindet.“ (vgl. Anderson/Glass-Coffin 2016:64, Übersetzung K.K.) Ich würde sagen: Sogenannte analytische und sogenannte evokative Ansprüche können Hand in Hand gehen und sich ergänzen, wenn die (wissenschafts-)kritischen Grundannahmen hinter den Ansprüchen die gleichen sind (wie ich das mache → 3.3.1., 3.3.2.).

Außerdem finde ich, dass die ständige Reproduktion dieser ‚tiefen Gräben‘ das Denken in Dualitäten weiterträgt. Das finde ich nicht zielführend im Sinne einer wissenschaftskritischen,

anti-dualistischen Wissenschaft, die versucht, in Alternativen zu binären Denkstrukturen zu leben (→ 3.3.3.). Andere Autoethnograph_innen sehen das ähnlich. Zum Beispiel Colyar (2013), Hayler (2013), Tedlock (2013), Tullis (2013), Winkler (2018) und Sparkes (2020) – wie dieser Abschnitt der zweiten Auflage vom „Handbook of Autoethnography“ (2022) beschreibt:

Die Sichtweise, in der man entweder analytische Autoethnographie oder evokative und performative Autoethnographie betreibt, und zwar in Übereinstimmung mit spezifischen Kriterienlisten für jedes Genre, ist höchst problematisch. [...]

Die analytische Autoethnographie kann also Evokationen und emotionsgeladene Texte beinhalten, und dies ist nicht unvereinbar mit der Analyse. Dementsprechend weisen Hayler (2013), Sparkes (2020) und Winkler (2018) die Vorstellung zurück, dass sich evokative und analytische Autoethnographie gegenseitig ausschließen müssen, und stellen fest, dass eine fruchtbare Kombination das Spektrum der autoethnographischen Forschung erweitern und weitere Entwicklungsmöglichkeiten eröffnen kann.

In Bezug auf diese Möglichkeiten zeigt Colyar (2013), wie sie durch die Kombination von expressivem Schreiben (bei dem Energie und Emotionen im Vordergrund stehen) mit transaktionalem Schreiben (bei dem Analyse und Theoretisieren im Vordergrund stehen) und poetischem Schreiben (bei dem literarische Texte entstehen) einen evokativen analytischen Text produzieren kann.

All dies veranlasst Tedlock (2013:361) dazu, dazu aufzurufen, die evokative mit der analytischen Autoethnographie zu verbinden, um ein „kraftvolles Schreiben über das Selbst in der Welt zu produzieren, um die Welt zu verändern“.

Tedlocks (2013) Begriff der Verflechtung wird noch wichtiger, wenn verschiedene Formen der Autoethnographie als Kontinuum und nicht als diskrete Boxen betrachtet werden. Für Tullis (2013:245) existiert die Autoethnographie „auf einem Kontinuum von sehr flüssig und künstlerisch bis hin zu formelhaft und sehr analytisch“.

(vgl. Sparkes 2022:268f., Übersetzung K.K.)

Ich mag die Metapher der **Verflechtung** (Tedlock 2013); auch wenn einzelnen ‚Stränge‘ des Geflechts (noch) ‚getrennt bleiben‘ – sie fügen sich zu einem Ganzen zusammen. Außerdem impliziert ‚Flechten‘ mehr als zwei Stränge: Wenn ich daran denke, wie ich als Kind gelernt habe, einen Haarzopf zu flechten, braucht es dafür mindestens drei Stränge. Sparkes schreibt: „Für Ellis/Adams/Bochner (2011) ist die Autoethnographie als Methode daher notwendigerweise ein Aufbrechen binärer Oppositionen und kann sowohl rigoros, theoretisch und analytisch als auch emotional, therapeutisch und inklusiv [...]“ (vgl. Sparks 2022:268, Übersetzung K.K.). Diese Binaritäten-aufbrechende Herangehensweise deckt sich mit meinen queeren, dekolonialen Ansprüchen an ForschungLeben (→ 2.4.3., 3.2., 3.3.).

Nachdem Autoethnographie die letzten Jahrzehnte an Sichtbarkeit gewonnen und somit an Umsetzung zugenommen hat, gibt es viele unterschiedliche Herangehensweisen und Arten von Autoethnographien – sowie Versuche diese in ‚Typen‘ und ‚Varianten‘ zu kategorisieren. Im Sinne (m)einer wissenschaftskritischen Forschungstheoriepraxen finde ich es nicht notwendig, diese vielen Kategorien hier alle aufzulisten. Auch ohne diese Form von Wissens-(re)produktion sehe ich mein Ziel (mir und Leser_innen Autoethnographie näher zu bringen; sich an sie ‚heranzutasten‘ und ein Gefühl/Verständnis für sie zu entwickeln) erfüllt.

3.1.5. Ein autoethnographisches Paradigma?

Ursprünglich haben wir keine unterschiedlichen Arten von Autoethnographie bestimmt. Wie ich bereits sagte, hatten wir nicht damit gerechnet, dass sich weltweit ein **autoethnographisches Paradigma** verbreiten würde. (vgl. Bochner/Ellis 2016:60, Übersetzung und Hervorhebung K.K.)

Der Begriff **Paradigma** wurde vom Wissenschaftsphilosophen Thomas Kuhn (1973) eingeführt. Paradigma heißt, so Wikipedia, übersetzt aus dem Griechischen: ‚Vorbild, Muster, Abgrenzung, Erklärungsmodell, Vorurteil, Weltsicht oder Weltanschauung‘. Ein Paradigma beschreibt also eine ‚grundsätzliche Denkweise‘. Wikipedia sagt:

[Kuhn] bezeichnet damit die Gesamtheit von Grundauffassungen, die in einer historischen Zeit eine wissenschaftliche Disziplin ausmachen. [...] Diese Grundauffassungen zeichnen vor, welche Fragestellungen wissenschaftlich zulässig sind und was als wissenschaftlich befriedigende Lösung angesehen werden kann. Wissenschaftliche Revolutionen in den Naturwissenschaften sind nach Kuhn verbunden mit Wechseln der Paradigmen.¹³²

Ich zitiere Wikipedia, um zu zeigen, was die gesamtgesellschaftlich ‚zugänglichste‘ deutschsprachige Quelle zu Paradigmen sagt. Die Formulierung „welche Fragestellungen wissenschaftlich zulässig sind und was als wissenschaftlich befriedigende Lösung angesehen werden kann“ verweist auf den Dualismus Wissenschaft(-lich)/Nicht-Wissenschaft(-lich) und wie dieser ‚gemacht‘ und veränderbar ist. Die Veränderungen beziehungsweise großen Umbrüche oder auch ‚Revolutionen‘ können Paradigmenwechsel genannt werden. Hier stelle ich fest: Es geht um epistemologische Fragen (→ 2.) – Fragen wie ‚Was ist Wissen(schaft)? Was ist wahr?‘

In Kapitel → 2.1.3. sage ich: Paradigmen sind als grundsätzliche Sichtweise wie eine ‚Brille‘; durch die wir Fragen und Antworten sehen. Das geht allerdings nicht tief genug. Denn Paradigmen sind nicht nur die Brille, sondern auch der ganze Sehapparat, das ganze Sein: Es geht um Onto-epistemologie (→ 2.1.4.). Das bringt Paul B. Preciado (2019) auf den Punkt:

Ein Paradigma bestimmt eine **Ordnung des Sichtbaren und des Unsichtbaren** und bringt als solches eine **Ontologie** und eine **politische Ordnung** mit sich, d.h. es legt den Unterschied zwischen dem fest, was sozial und politisch existiert und was nicht [...]. Es etabliert ein spezifisches **Mittel, um die Realität durch Sprache zu erfahren**, eine Sammlung von Institutionen, die die Rituale der sozialen Produktion und Reproduktion regeln. [...] ein Paradigma ist keine visuelle Metapher. **Ein Paradigma ist keine einfache Weltanschauung.** Es ist keine Interpretation, geschweige denn eine einfache subjektive Darstellung. „Es ist die Praxis“, erklärt Latour, „der modus operandi, der neue Fakten entstehen lässt. Es ist eher wie eine Straße, die den Zugang zu einem Versuchsfeld ermöglicht, als ein Filter, der die Daten dauerhaft färbt. **Ein Paradigma funktioniert eher wie die Landebahn eines Flughafens. Es ermöglicht gewissermaßen die ‚Landung‘ bestimmter Fakten.**“ [...] Wenn wir uns auf die materiellen Aspekte konzentrieren, die es den Fakten ermöglichen, zu ‚landen‘, so Kuhn, würden wir **verstehen, warum der Fortschritt in den Wissenschaften so konservativ, so langsam, so zähflüssig ist. So wie ein Wasserflugzeug nicht auf dem Flughafen Orly landen kann, so kann ein Quantum nicht in der Newtonschen Physik ‚landen‘.** (vgl. Preciado 2019:32, Übersetzung und Hervorhebungen K.K.)

¹³² <https://de.wikipedia.org/wiki/Paradigma>, [15.02.2023]

Epistemologische und ontologische Fragen sind umkämpft – weshalb auch Definitionen von ‚Turns‘ (→ 3.1.3.) und Paradigmen (also die Beschreibungen und Festschreibungen davon, was als Turn oder Paradigma ‚zählt‘) umkämpft sind.

Ich habe in Kapitel → 2.1.3. gesagt, dass Intersektionalität ein Paradigma ist. Hier beziehe ich mich auf Walgenbach (2012, 2013). Und ich finde das – auch nachdem ich Preciado gelesen habe – schlüssig und ‚wahr‘; denn Intersektionalität hat ‚eine neue Landebahn‘ am Flughafen gebaut (beispielsweise die rechtswissenschaftlichen Analysen von Kimberlé Crenshaw). Es gibt derzeit keine Einigkeit darüber, was Intersektionalität ‚wirklich‘ ist: Paradigma, Theorie, Konzept, Analyseperspektive, und so weiter (vgl. Walgenbach 2013) können nebeneinander stehen. Intersektionalität braucht keine ‚einheitliche‘ Definition, um auf dringende Fragen zu antworten und vielfach anschlussfähig zu sein (vgl. ebd.). Ähnlich ist es bei Autoethnographie. Denn auch hier frage ich mich: Ist Autoethnographie eine Forschungsweise, Schreibform, Lebensart (→ 3.2.3.)? Oder eben: Ist Autoethnographie ein Paradigma?

Insbesondere [das Buch von 1996] „Composing Ethnography“ veranlasste zahlreiche junge Wissenschaftler_innen dazu, uns zu schreiben und sowohl ihre Begeisterung darüber zum Ausdruck zu bringen, die Geschichten erzählen zu können, die sie bewegten, als auch die vielen Hürden, auf die sie gestoßen waren, als sie vorschlugen, in ihren Dissertationen oder bei Veröffentlichungen in der Ich-Form zu schreiben. (vgl. Bochner/Ellis 2016:53, Übersetzung K.K.)

Eines der Merkmale von Autoethnographie ist die Ich-Form. Ellis und Bochner erzählen davon, dass es in den 1990er Jahren schwierig war, diese ‚unwissenschaftliche‘ Form in Forschungsprojekten und -publikationen zu nutzen. Die Hindernisse waren damals (und sind auch heute) das dualistische Verständnis von ‚neutraler, objektiver Wissenschaft‘ (→ 2.1.1., 2.1.2.). Ich sage: Forschung, die diese dualistische, → positivistische Norm in Frage stellt, steht vor großen ‚Hindernissen‘ – denn solche ‚herausfordernde‘ Forschung stellt ein ganzes wissenschaftliches Paradigma in Frage. **Autoethnographie fordert das dualistische Paradigma heraus.**

Allen Hürden zum Trotz, hat sich die Autoethnographie und die Ich-Form rasch ausgebreitet. Ist hier ein Paradigmenwechsel passiert? Woran mache ich so eine paradigmatische Veränderung fest? Wie bestimme ich, ob es eine etablierte, ‚neue Landebahn‘ gibt? An der Anzahl autoethnographischer Publikationen? An vielfältigen Herangehensweisen und breiter (inter-)disziplinären Streuung von Autoethnographie? An der Zahl der Veröffentlichungen, die behaupten oder zustimmen, Autoethnographie sei ein Paradigma?

Ich beginne bei der **Anzahl an wissenschaftlichen Publikationen**. Autoethnographie hat sich seit den 2000er Jahren schnell ausgebreitet: „Im Jahr 1999, als wir das erste Handbuchkapitel schrieben, fanden wir weniger als 40 wissenschaftliche Artikel oder Kapitel, die sich explizit mit Autoethnographie befassten. Als wir uns auf diesen Workshop vorbereiteten, suchten wir bei Google Scholar und fanden mehr als 21.000!“ (vgl. Bochner/Ellis 2016:54-55, Übersetzung K.K.) Ich habe am 16. Februar 2023 eine ‚Google Scholar‘ Suche zum Vergleich gemacht. Ich habe in der erweiterten Suchfunktion im Wortfeld ‚in der genauen Wortgruppe‘ den Begriff ‚Autoethnography‘ eingegeben – und ausgewählt, dass der Begriff irgendwo im Text vor-

kommen kann (im Gegensatz zu ‚nur im Titel‘). Herausgekommen sind 82.200 Ergebnisse. Die gleiche Suche mit dem Begriff ‚Autoethnographie‘ ergibt 1.160 Ergebnisse von deutsch- und französischsprachigen Publikationen. Um den Anstieg zu messen, gebe ich beim Begriff ‚Autoethnography‘ mit Publikationszeitraum ein: 2000 bis 2010 sind es 8.570 Ergebnisse, 2010 bis 2020 sind es 29.100 Ergebnisse und 2020 bis 2023 sind es 22.000 Ergebnisse. Die starke Zunahme innerhalb von gut zwei Jahren (2020 bis Mitte Februar 2023) erstaunt mich dann doch. Ich denke mir: Das ist fast so viel wie die Ergebnisse einer Dekade (2010 bis 2020) davor! Als ich 2019 anfang, mich mit Autoethnographie zu beschäftigen, war der Forschungsstand schon nicht klein, jetzt lässt er sich auf keinen Fall mehr ‚überblicken‘.

Weiter zur **(trans-)disziplinären Streuung**: Autoethnographie hat einen interdisziplinären Ursprung (mit Ellis aus der Soziologie und Bochner aus den Kommunikationswissenschaften), und auch darüber hinaus einen multidisziplinären Zugang durch den Anspruch von Bochner und Ellis in ihrer Konzeption des *blurred genres* (→ 3.1.2.) und durch die Schnittstelle zwischen Wissenschaften und Kunst (→ 3.3.2.).

Autoethnographie hat sich zu einer Methodologie entwickelt, die für qualitativ Forschende in **Bereichen wie den Kommunikationswissenschaften, den Bildungswissenschaften, den Performancestudies, des kreativen Schreibens, der Psychologie, der Soziologie, der sozialen Arbeit, den Politikwissenschaften, der Anthropologie, den Kulturwissenschaften** und anderen von Interesse ist. Dieses vielfältige und anhaltende Engagement für die Autoethnographie ist vor allem auf ihre Fähigkeit zurückzuführen, das konkrete Detail des Persönlichen mit der Kraft theoretischer Bezugsrahmen zu verbinden, die uns helfen zu verstehen, wie Geschichten die Welt beleben und zu den Veränderungen werden, die wir erreichen wollen.

(vgl. Harris/Holman Jones 2019:1-2, Übersetzung K.K.)

Ich gehe in Kapitel 3.1. auf die ‚historischen und kulturellen Bedingungen, die zur Autoethnographie geführt haben‘ ein (vgl. Bochner/Ellis 2016:44, Übersetzung K.K.) (→ 3.1.3.) ein. In erster Linie tue ich das *nicht*, um zu verstehen, warum Autoethnographie so beliebt geworden ist – auch wenn ich mich über diese Entwicklungen freue und sie dieser M.A.-Arbeit ‚Legitimation‘ geben. Mich interessiert es hier zu zeigen, wie Wissenschaft gemacht wird (→ 2.1.). Wissenschafts- und Forschungspraxen sind „kulturelle Phänomene, die sich über die Zeit verändern“ (vgl. Bochner/Ellis 2016:44, Übersetzung K.K.). Dadurch, dass Forschung ein gemachtes, zwischen-menschliches Phänomen ist, bedeutet das für die Frage nach dem ‚autoethnographischen Paradigma‘: Ob sich etwas ‚Paradigma‘ nennt oder auch nennen darf, wird davon bestimmt, wer das sagt, wie viele zustimmen und wer es übernimmt und was es verändert.

Kurzgegriffen: Wenn genug Personen (in Machtpositionen) ein Paradigma ‚claimen‘ und genug Andere zustimmen (aus verschiedenen Gründen) und sich so etwas im/am ‚Flughafen‘ ändert, dann wird die ‚Landebahn‘ geteert. Meine Einschätzung: Ich denke, je nachdem wo, was, wie, von wem publiziert wird, kann sich ein ‚autoethnographisches Paradigma‘ durchsetzen. Je nachdem, welche und wie viele Personen, die autoethnographisch schreiben (ohne es dann ‚Autoethnographie‘ zu nennen), sich dem autoethnographischen Ansatz zusprechen. Aber wer bin ich, das einzuschätzen? Mir scheint: Für eine ‚Revolutionswelle‘ ist die Publikationsanzahl der Autoethnographien (noch) etwas niedrig – und die ‚Wellen‘ zu wenig tief ‚hineingeschwappt‘

in dualistische Forschungsansätze, um verkrustete Binaritäten loszulösen (→ 3.3.3.). Derweil fühlt es sich für mich eher nach einem ‚Turn‘ an; einer Wendung? Vorangegangen von und ‚verbündet‘ mit weiteren Turns (→ 3.1.3.). Ich könnte beginnen vom ‚autoethnographischen Turn‘ zu sprechen; mal schauen, wer die Formulierung übernehmen würde.

„Ich möchte Dich daran erinnern, dass dies meine Version [der Geschichte der Autoethnographie] ist. Andere Leute würden sie vielleicht anders erzählen.“ (vgl. Bochner/Ellis 2016:46, Übersetzung K.K.) Die Geschichts- und Wissenschaftsgeschichtsschreibung wie ich sie hier in Kapitel → 3.1. zur Autoethnographie erzähle, ist auch ‚nur‘ meine Geschichte und Sicht – die wiederum die Sichtweisen (vgl. Standpunkte → 2.1.2.) von Ellis, Bochner, Anderson, und anderen widerspiegelt. Diese Geschichte hätte ich zu anderen Zeitpunkten mit den gleichen oder auch mit anderen Quellen anders erzählt. Es gibt nicht *die Wahrheit* (→ 2.4.3.) über den autoethnographischen Turn.

Beim Schreiben von Kapitel 3.1. merke ich, wie arbiträr/willkürlich und zielgerichtet/machtvoll Wissenschaft ist – gleichzeitig. Besonders stark spüre ich es in der Kapiteleinteilung: Ich mache die Einteilung, so wie sie mir sinnvoll erscheint und habe damit in der Interpretation der Inhalte viel ‚Macht‘. Ich treffe diese Entscheidungen willentlich. Gleichzeitig ist das Ganze willkürlich; an einem anderen Tag, in einem anderen Jahr, mit anderen Quellen, die es zu mir spült, usw. würde die Strukturierung und dadurch Sinnggebung vermutlich recht anders ausfallen. Oft kommt die Kapitelstruktur ‚intuitiv‘ zu mir. Ich spüre, ja fühle (→ 3.3.3.) die Struktur: Welche Inhalte passen wo zusammen, wie funktionieren die Überleitungen, was sind die Hauptaussagen, die unterteilt werden, usw.). Die Kapiteleinteilung fühlt sich manchmal an wie ‚von Geisterhand‘. (Machen hier nicht auch die Texte, Word-Dokumente und Sprache etwas? → 3.3.2.) Gleichzeitig sind es viele Micro-Entscheidungen, die ich fast im Sekundentakt ständig beim Schreiben und Überarbeiten treffe. Jedes Wort und jedes Satzzeichen ist eine Entscheidung. Oder im größeren Rahmen: Welche Texte ich lese, hier aufnehme, wie beschreibe, wie lang, wie interpretiere, wie in Verbindung setze; alles auf eine Art zufällig und zielgerichtet. Wissenschaftliches Arbeiten ist so machtvoll. Und gleichzeitig auch wieder nicht (unbedingt), wenn wir an Reichweite, Prestige, usw. (einer M.A.-Arbeit) denken. Ich unterhalte mich nach meinem Schreibtage mit einer anderen auch M.A.-Arbeit schreibenden Person und sage kurz, wie mir beim Schreiben dieses Kapitels heute auffällt, wie die Kapitelstrukturen ‚random & Entscheidungen‘ sind, die so unterschiedlich ausfallen könnten. Diese Person sagt im Laufe des Gesprächs, ein wenig scherzhaft und doch ernst, zu mir: „Ja, wir sind Gott.“ Ich muss grinsen und denke an Haraway (Gott-Trick → 2.1.2.).

3.2. Methodologie: Autoethnographie ist ...

Ich frage mich: Was heißt es Autoethnographie ‚methodologisch‘ und ‚methodisch‘ innerhalb meiner Perspektiven umzusetzen? Am Ende von Kapitel 2 beschreibe ich diese Perspektiven: feministisch, antirassistisch und queer (→ 2.4.2.). Bevor es losgeht ein paar Worte zu: Was sind sogenannte Methoden und Methodologien?

Eine **Methode** ist, was ich beim Forschen ‚tue‘; also ‚Techniken‘, die sogenannte Daten entstehen lassen – beispielsweise durch Interviews, Fragebögen, Fokusgruppen, Fotos, Videos, Beobachtungen (vgl. Browne/Nash 2010:10), oder: Indem ich Texte lese, miteinander und mit mir in Verbindung setze und dazu Gedanken, Gefühle und Positionen entwickle. Dabei sind Methoden keine ‚neutralen‘ Werkzeuge, die Wissen und die ‚Realität‘ (→ 2.4.) abbilden. Wie John Law im Buch „After Method: Mess in Social Science Research“¹³³ bespricht:

John Law argumentiert, dass Methoden nicht nur soziale Realitäten beschreiben, sondern auch dazu beitragen, sie zu **erschaffen**. Die Implikationen dieses Arguments sind von großer Bedeutung. Wenn dies der Fall ist, sind Methoden immer **politisch**, und das wirft die Frage auf, welche Art von sozialen Realitäten wir schaffen wollen.

Die meisten aktuellen Methoden streben nach Klarheit und Präzision. **Gewöhnlich wird gesagt, dass unklare Ergebnisse [messy findings] ein Produkt schlechter Forschung sind.** Die Vorstellung, dass die Dinge in der Welt fließend, schwer fassbar oder vielfältig sein könnten, ist undenkbar. Laws verblüffendes Argument ist, dass dies falsch ist und es Zeit für einen neuen Ansatz wird. **Viele Realitäten, sagt Law, sind vage und flüchtig. Wenn Methoden die Welt kennen und mitgestalten wollen, dann müssen sie ihre Praktiken und ihre Strategien neu erfinden, um mit dem Chaos [mess] fertig zu werden.** (vgl. Law 2004:i, Übersetzung und Hervorhebungen K.K.)

Der Text beschreibt einige ‚klassische‘ Grundannahmen über Methoden (also: ‚nur beschreibend‘, ‚Klarheit und Präzision erzeugend‘) und was an ihnen nicht ganz stimmig ist: Methoden schaffen Realitäten, und zwar indem sie Realitäten zu Klarheit ‚verzerren‘. Das ungünstige daran ist: Oft trägt der Versuch, auf diese Art ‚Klarheit‘ zu schaffen dazu bei, dass sich das Chaos noch vergrößert (vgl. Law 2004:3). Ich sehe, wie die autoethnographische Herangehensweise versucht dieser ‚Verzerrung‘ zu entgehen, indem sie sich der *messiness* (Unordnung, Vielschichtigkeit, Widersprüchlichkeit, Verbandelungen) aussetzt. Nicht klare ‚Ergebnisse‘ sind das Ziel, sondern zu versucht die Nuancen, Unklarheiten und Veränderungen zu erforschen.

Es gibt unterschiedliche Arten von ‚Klarheit‘. Ich würde behaupten, dass diese M.A.-Arbeit und meine autoethnographische ‚Methodologie‘ Formen von Klarheit entstehen lassen über die messiness der Welt; in mir, innerhalb und außerhalb dieser Seiten. Das ist eine andere Form von Klarheit, als die, welche dualistische Formen von Wissenschaft herzustellen versuchen.

¹³³ „Nach der Methode: Chaos in sozialwissenschaftlicher Forschung“ (vgl. Law 2004, Übersetzung K.K.). Für ‚mess‘ und ‚messiness‘ gibt es im Deutschen kein einzelnes Wort, das alle Dimensionen erfasst: *Chaos, Durcheinander, Schlamassel, Gemurkse, Sauerei, Unordnung, Kleckerei* (vgl. <https://www.dict.cc/?s=mess>, [01.05.2023]). Es geht (für mich) um die Verstrickungen und das Durcheinander von Welt/Wissen/Sein. Darum, dass wir uns aus den Verbandelungen, die Leben sind, nicht herauslösen können – und deshalb die Ärmel ein wenig hochkrempeln und im Matsch herumtun.

Methodologie ist das, was ‚unter der Methode liegt‘: Das Fundament dazu, wie und warum ich etwas tue. Browne und Nash sagen dazu, es sind die Regeln und Abläufe, die die Forschung leiten (vgl. Brown/Nash 2010:10). Sandra Harding sagt, es sind die Analysen und Theorien darüber, wie Forschung ablaufen soll (vgl. Harding 1988:2). Ein Teil von Methodologie ist, sich (basierend auf ihren ‚Regeln‘ und TheoriePraxen) für eine Methode und ihre ‚Anwendung‘ und ‚Umsetzung‘ (immer wieder) zu entscheiden. Methodologie ist das, was die Methode mit der **Epistemologie** und der **Ontologie** (vgl. Einleitung → 2.) verbindet (vgl. Browne/Nash 2010:10-11). Um mit einer **Metapher** zu sprechen: *Die Methode ist das Haus bzw. das Bauen. Die Methodologie das Fundament und der Bauplan. Die Epistemologie ist der Untergrund. Ontologie ist in dieser Metapher der weitläufige Boden bzw. die gesamte Umwelt.*¹³⁴

Das Schöne an Metaphern: Dass sie eine Form von Klarheit schaffen, indem Konzepte, Zustände oder Beziehungen durch sie bildlicher, greifbarer und leichter erfassbar werden. Gleichzeitig sind Metaphern immer auch ein wenig unklar, messy und fließend. Das, was sie beschreiben, können Metaphern nie ganz präzise und akkurat erfassen. Selbst wenn die Metapher nicht ‚hinkt‘, kann sie die Nuancen der Komplexität nie vollständig wiedergeben. Sie ist nie ganz ‚richtig‘ oder ‚fertig‘. Immer ein Lernen. Ein über richtig/falsch Hinausüben. Ein paar Wochen nachdem ich diese Notiz schreibe, lese ich im Essay „Queerness als Metapher“ von Eva Tepest: „Metaphern sind per Definition offen. Sie überwinden den Gegensatz von Theorie und Praxis [→ 2.3.], privat und politisch [→ 2.4, 3.3.1.], Gefühl und Logik [→ 3.3.4.], Begehren und Sprache [→ 3.3.3.]“. (Tepest 2023:52)

ÜBERBLICK: KAPITEL 3.2.

In 3.2.1. schaue ich mir die Verbindungen zwischen ‚queer‘ und ‚Methode/Methodologie/Forschung‘ sowie zwischen ‚queer‘ und ‚Autoethnographie(n)‘ an.

Kapitel 3.2.2. bespricht, wie Autoethnographie sowohl aus (post-)kolonialen Kontinuitäten der Ethnographie entspringt als auch Teil postkolonialer/dekolonialer Entwicklungen ist.

Kapitel 3.2.3. antwortet auf die Frage: „Autoethnographie ist ...?“

Ist Autoethnographie eine Methode/Methodologie? Der durchgestrichene Titel von 3.2. verrät schon: Nein.

¹³⁴ Erinnerst du dich an den Begriff ‚Paradigma‘? (→ 3.1.5.) Paradigma ist die grundlegende Art und Weise, *mit all dem* umzugehen – um in der Metapher zu bleiben: Paradigmen bestimmen, mit welchem Material gebaut wird, wie der Bauplan gezeichnet wird, wie das Fundament gegossen wird, wo gebaut wird und wie mit dem Boden, der Erde und der Umwelt (Pflanzen, Tiere, usw.) umgegangen wird – und warum. Paradigmenwechsel verändern die ‚kleinen und großen Teile‘ von Forschung/Leben/Wissen/Sein. Paradigmenwechseln verändern unsere Beziehungen zu Methoden, Methodologien, Epistemologie und Ontologie. Paradigmen bestimmen, wie Pläne gezeichnet werden. Wie ein Fundament gegossen wird. Wie und wo ein Gebäude umgebaut oder abgerissen wird. An welchem Ort neu gebaut wird. Wie und welche Rohstoffe für den Bau ‚gewonnen‘ werden. Wie wir uns mit Erde/Umwelt/Haus/Bauen/Zeichnen/usw. in Beziehung setzen.

3.2.1. Autoethnographie ist queer

Mir ist zu Beginn dieses Kapitels schon ‚klar‘, dass Autoethnographie eine ‚queere Methode‘ ist oder zumindest sein kann. Hier ein paar Beispiele, woher ich diese Klarheit nehme.

- *Erstens: Es gibt einige Beiträge mit ‚offensichtlichen‘ Titeln, wie: „Autoethnography is queer“ (2008), „Autoethnography and Queer Theory“ (2010a), „Autoethnography Is a Queer Method“ (2010b) von Stacy Holman Jones und Tony E. Adams.*
- *Zweitens: Bei der autoethnographischen M.A.-Arbeit „Begehren als materiell-diskursives Phänomen: Eine queere, autoethnographische Erkundung“ von Eleonora Ciani und Marcus Fassl (2019, Uni Wien) stehen ‚Autoethnographie‘ und ‚queer‘ nebeneinander.*
- *Drittens: Die ‚autoethnographischen Elternfiguren‘ Ellis und Bochner (→ 3.1.1.) sagen über ihr gemeinsames Projekt: „Man könnte sagen, dass wir die Sozialwissenschaften ‚queeren‘ bzw. ‚verqueert‘ haben, aber wir dachten nicht daran, es so auszudrücken.“ (vgl. Bochner/Ellis 2016:60, Übersetzung K.K.).*

Was sagt mir das? Die Verbindungen zwischen ‚queer‘ (→ 2.4.3.) und ‚Autoethnographie‘ haben schon andere vor mir angeschaut. Ich frage mich, was das in den jeweiligen Texten heißt. Was ist eine ‚queere Methode‘? Was heißt ‚queere Methodologie‘? Wie ist Autoethnographie eine queere Methode/Methodologie? Dass ich mir der Verbindungen zwischen ‚queer‘ und ‚Autoethnographie‘ schon vage bewusst war, hat sicher vor 3-4 Jahren dazu beigetragen, dass ich mich dazu entschieden habe, (m)eine (queere) Autoethnographie (→ 3.3.1.) zu schreiben.

Queere Methoden und Methodologien

Um über queere Methoden und Methodologien zu lernen und zu schreiben, habe ich nahe-
liegenderweise den Sammelband „Queer Methods and Methodologies“ (2010) gelesen,
herausgegeben von Kath Browne und Catherine J. Nash. Ich rezipiere vor allem die Einleitung
(vgl. Browne/Nash 2010:1-23). Was macht eine Methode queer? Die Herausforderung dabei:
Queer möchte ja gar nicht definiert werden (→ 2.4.2.). Queer möchte nicht kohärent oder
einheitlich sein, sondern „unklar, fluide und vielseitig“ (ebd. 7). Ein widerständiger Begriff, der
immer wieder neu gedacht werden kann: „For us, queer is a term that can and should be
redeployed, fucked with and used in resistant and transgressive ways [...]“ (ebd. 7)¹³⁵ Da
queer als Begriff versucht normative Vorstellungen (also die Vorstellung davon, was richtig
und ‚normal‘ ist) in Frage zu stellen, geben Browne/Nash auch nicht vor, was eine Methode
‚queer macht‘ oder was ‚richtige‘ queere Forschung bedeutet. Sie lassen jede_n Autor_in des
Sammelbands selbst definieren, was ‚queer‘, ‚queere Methode‘ und ‚queer forschen‘ für sie
bedeutet (vgl. ebd. 10). Laut Browne/Nash gibt es keine queeren Methoden; im Sinne einer
‚Forschungstechnik‘, die *von sich aus* queer ist:

Es könnte argumentiert werden, dass es eigentlich keine ‚queere Methode‘ (d.h. ‚Methoden‘ im Sinne
von Forschungstechniken) gibt, in dem Sinne, dass ‚queere‘ Leben durch eine Vielzahl von Methoden
angesprochen werden können und alle Methoden der Aufgabe unterzogen werden können,

¹³⁵ „Für uns ist ‚queer‘ ein Begriff, der immer wieder neu gedacht, umgeschichtet, verwirrt und in widerständiger
und transgressiver Weise verwendet werden kann und sollte.“ (vgl. ebd. 7, Übersetzung K.K.)

Normativitäten zu hinterfragen – eine politische Positionierung, die Forschungsprozesse mit ethischen Überlegungen durchtränkt. (vgl. Browne/Nash 2010:12, Übersetzung K.K.)

Jede Methode kann (so Brown/Nash) queer sein, denn **Methoden werden queer**, je nachdem *wer* sie *wie*, *wofür* und *warum* verwendet. Dieses ‚Queeren‘ von Methoden, wie ich es verstanden habe, heißt, dass wir kritisch und vielschichtig darüber nachdenken, woher Methoden kommen; warum wir (mit ‚wir‘ meine ich: *wir, die sogenannte ‚wissenschaftliche Methoden‘ umsetzen*) sie ausgesucht haben; wie wir sie umsetzen; wie kritisch wir sind; aus welchen Perspektiven wir sie anwenden; wie die ‚Methode‘ auch anders sein könnte und/oder was den Methoden zu Grunde liegt (Politiken, Normen, Annahmen, usw.). **Diese Art von ‚Nachdenken/Anschauen über/von Methoden‘ kann meiner Ansicht nach ‚Methodologie‘ genannt werden.** Mein Fazit lautet deshalb: Eine Methode ist queer, wenn ihre Methodologie es ist – also die ‚Regeln‘, Abläufe, Analysen und TheoriePraxen, um die Methode herum.

Was macht ‚queere Methodologie‘ aus? Auch hier stellen Browne/Nash keine neuen Dogmen oder Normen auf: Deswegen liefern sie keine festen Antworten – sondern Fragen.

Ist Forschung ‚queer‘, wenn sie von queeren Forscher_innen durchgeführt wird? Handelt es sich um eine Forschung über queere Themen und/oder um eine Forschung, die einen queeren konzeptionellen Rahmen verwendet? Und was bedeutet es, wenn wir von einer queeren Methodologie oder einem queering von Methodologien sprechen? Diese Fragen stehen im Mittelpunkt der folgenden Kapitel; während einige davon beantwortet werden, bleiben viele andere unbeantwortet.

(vgl. Browne/Nash 2010:12-13, Übersetzung K.K.)

Fragen bleiben unbeantwortet, weil es keine letztendlichen Antworten gibt. Queere Methodologien sind solche, die diese (und weitere) Fragen stellen; die in-Frage-stellen. Die nicht ‚die eine richtige Antwort‘ oder ‚die eine wahre Wahrheit‘ finden wollen, die Forschung ‚freilegt‘ (→ 2.4.3.). Queere Methodologien sind größer als ‚Methodologie‘, weil sie mit onto-epistemologischen TheoriePraxen verbunden sind: „Wie können unsere Regeln, Verfahren und Praxen [Methodologie, Anmerk. K.K.] die Epistemologien und Ontologien beleuchten, die wir einsetzen [...]?“ (vgl. Ghaziani/Brim 2019, Übersetzung K.K.).

Queere Autoethnographie(n)

Wie gehen ‚queere Methoden/Methodologie‘ und ‚Autoethnographie‘ zusammen? Im Sammelband von Browne/Nash gibt es einen Text zu Autoethnographie: „Autoethnography Is a Queer Method“ von Stacy Holman Jones und Tony E. Adams (2010b). Die Zusammenarbeit der beiden ergibt mehrere Texte, die über ‚queer und Autoethnographie‘ sprechen (vgl. Holman Jones/Adams 2010a und 2010b, Adams/Holman Jones 2011). Die Autor_innen stellen folgende Gemeinsamkeiten zwischen Autoethnographie und ‚Queer Theory‘¹³⁶ vor:

- **Sie stellen ‚Normalitäten‘ in Frage:** Queer (Theory) versucht, Vorstellungen darüber, was in verschiedenen Kontexten als ‚normal‘ gilt, zu dekonstruieren und zu durchbrechen. Autoethnographie reibt und stört sich an traditionellen, vorherrschenden Vorstellungen über

¹³⁶ ‚Queer Theory‘ übernehme ich aus dem Englischen, weil es sich um den ‚Rufnamen‘ einer theoriepraktischen Tradition handelt. Theory steht manchmal in Klammern, weil ‚queer‘ über enge ‚Theorie‘ (→ 2.3.) hinausgeht.

‚Forschung‘, insbesondere darüber, was als Forschung bzw. Wissenschaft(-lich) gilt und wie sogenannte Forschung durchgeführt wird (vgl. 2010a:140, 2011:110). (→ 2.1.)

- **Sie begehen neue Wege:** Queer (Theory) eignet sich Forschung, Sprache, Texte, Praxen und Überzeugungen auf neue Weise an. Ähnlich erzählen/gestalten Autoethnographien persönliche Erfahrungen auf traditionsbrechende und traditions-neubegründende Art; so kritisieren und füllen sie Lücken in den bestehenden Wissenschaften (vgl. ebd. 2010a:141, 2011:110). Methoden und Theoriepraxen werden von beiden Ansätzen erfinderisch ‚ausgeliehen‘, umgestaltet und neu erzählt (vgl. 2010b:197).
- **Sie haben eine fluide Perspektive auf die Welt:** Autoethnograph_innen behandeln Identitäten und Erfahrungen als unsicher, fließend, offen für Interpretationen und in der Lage, überarbeitet zu werden. Queer-TheoriePraktiker_innen teilen diese Auffassung, indem sie sich gegen Fixierung und Festigkeit, Gewissheit und Geschlossenheit, Stabilität und starre Kategorisierung von Identitäten und Erfahrungen wenden (vgl. 2010a:141, 2011:110). (→ 2.4.3., 3.3.3., 3.3.4.)
- **Sie haben eine relationale Perspektive auf die Welt:** Autoethnographie und Queer Theory arbeiten daran, aufzuzeigen, wie Subjekte in Interaktion mit anderen/der Welt entstehen und wie Subjekte die Welt beeinflussen (vgl. HJ/A 2010b:197). (vgl. Zweites Duell: Selbst → 3.3.3.)
- **Sie stiften Unruhe („trouble“)¹³⁷ und setzen sich für soziale Gerechtigkeit ein:** Sowohl Queer (Theory) als auch Autoethnographie setzen sich für eine gerechtere Gesellschaft ein und wollen gesellschaftliche Veränderungen antreiben, indem sie Forschung, Texte und Körper als mögliche Orte ideologischer und diskursiver ‚Unruhe‘ sehen bzw. Unruhe stiften. (→ 2.4.1., 3.3.1.)
- **Sie sind politisch:** Sie teilen ein klares Ziel zur Umgestaltung; stellen normative Diskurse und Handlungen in Frage und untergraben und gestalten neu, wie Leben (und das Verständnis davon, was ‚lebenswertes Leben‘ ist) zustande kommt (vgl. 2010b:197).¹³⁸

Für Adams/Holman Jones heißt ‚Autoethnographie‘ und ‚Queer Theorie‘ zu verbinden, eine Arbeit zu machen, die ständig ‚wird‘ (→ 2.4.3.): Eine Arbeit, die anerkennt, dass ein (veröffentlichter) Text Erfahrungen fixiert und verfestigt, aber dass Erfahrung nicht fixiert oder verfestigt ist (vgl. 2010a:143, 2010b:213). **Queere Autoethnographie ist ein Werden.** Queere Autoethnographie ist etwas, das eins tut: *Doing queer autoethnography*.¹³⁹

- Making work that *becomes*, like a perpetual horizon, rather than an artifact of experience; making work that acts *as if* rather than says *it is*. Such work understands and emphasizes, the importance of being tentative, playful, and incomplete in equal measure with radical historicization, persistent questioning, and perpetual revision.
- Making work that advocates for trouble, that takes a stand [...]. Such work disrupts taken-for-granted, normalizing stories and posits more open, more free and more just ways of being in the world. (Holman Jones/Adams 2010b:213, *kursiv i.O.*)

¹³⁷ Referenzen: ‚Gender Trouble‘ von Judith Butler (1990) und Sara Ahmeds Satz: „Die Dinge queer zu machen, bedeutet sicherlich, die Ordnung der Dinge zu stören“ (vgl. Ahmed 2016:161, Übersetzung K.K. → 3.1.1.).

¹³⁸ Laut Adams/Holman Jones werden Queer Theory und Autoethnographie oft für Gegensätzliches kritisiert: Queer Theory sei zu ‚theoretisch‘, Autoethnographie zu ‚untheoretisch‘; Queer Theory zu ‚unpersönlich‘ und ‚schwierig‘, Autoethnographie zu ‚persönlich‘ und ‚vereinfacht‘. So stünden Queer Theory und Autoethnographie in einem Spannungsfeld und könnten komplementär agieren (vgl. 2010a:141f., 2011:110f.).

¹³⁹ Formulierung geborgt aus Adams/Boler (2018). Heißt so viel wie: queeres autoethnographisches Handeln.

- **Eine Arbeit, die *wird*, wie ein immerwährender Horizont, anstatt einem Artefakt der Erfahrung;** eine Arbeit, die so handelt *als ob*, anstatt zu sagen, *es ist*. Eine solche Arbeit weiß und betont, wie wichtig es ist, gleichermaßen versuchsweise, spielerisch und unvollständig zu sein durch radikale Historisierung, beharrliches In-Frage-Stellen und ständige Überarbeitung.
- **Eine Arbeit, die Unruhe stiftet, die Position bezieht [...].** Eine solche Arbeit unterbricht selbstverständliche, normalisierende Geschichten und verlangen offenere, freiere und gerechtere Möglichkeiten, in der Welt zu sein.
(vgl. Holman Jones/Adams 2010b:213, Übersetzung und fettgedruckte Hervorhebungen K.K.)

Queere Autoethnographie bedeutet: Unruhe zu stiften (→ 3.1.1.). Was Unruhe und in-Frage-stellen heißen, hängt von Kontext und Autor_in ab. Ich habe bei/mit Browne/Nash (2010) gelernt: Das, was Methoden unter anderem ‚queer macht‘ sind ihre vielschichtigen Zugänge. Deswegen lohnt es sich, queere Autoethnographien zu lesen. Anbei eine Auflistung an Texten (nach Erscheinungsjahr), die Verbindungen zwischen ‚Autoethnographie‘ und ‚queer‘ machen. Da Autoethnographie etwas ist, was eins tut, lässt sich am besten durchs Lesen von (queeren) Autoethnographie(n) lernen, was (queere) Autoethnographien sind. Auch jetzt gerade lernst Du über queere Autoethnographien, indem Du (m)eine queere Autoethnographie liest.

VERTIEFEN

- „An Autoethnography Of Queer Transmasculine Femme Incoherence And The Ethics Of Trans Research“ (2013) von Joe **Macdonald**.
- „Queer Intercultural Relationality: An Autoethnography of Asian-Black (Dis)Connections in White Gay America“ (2019) von Shinsuke **Eguchi**.
- „The Haunting of Shame: Autoethnography and the Multivalent Stigma of Being Queer, Muslim, and Single“ (2019) von Aliraza **Javaid**.
- „Different Sameness: Queer Autoethnography & Coalition Politics“ (2019) von **Spieldenner/Eguchi**.
- „Unlearning cisheteronormativity at the intersections of difference performing queer worldmaking through collaged relational autoethnography (2019) von **LeMaster/Shultz/McNeill/Bowers/Rust**.
- Blak [sic], Bi+ and Borderlands: An Autoethnography on Multiplicities of Indigenous Queer Identities Using Borderland Theory“ (2021) von Mandy **Henningham**.
- „Learning as moments of friction and opportunity: an autoethnography of ECR identities in queer time“ (2021) von **Weatherall/Ahuja**.
- „But Is you Fam(ily): A Queer Autoethnography on Finding My Place and Making My Own Space in the LGBTQ Community“ (2021) von Elizabeth Y. **Whittington**.

Ich habe dieses Kapitel größtenteils geschrieben, bevor ich Kapitel zwei geschrieben habe. Heute denke ich mir: Finde ich die Aufzählungen und Zusammenfassungen nach Holman Jones/Adams hilfreich und ‚wichtig‘? Ich mag die Übersichtlichkeit – aber spiegelt das die Form von Wissensvermittlung wider, die zu meinem theoriepraktischen Ansatz passt? Wäre es kongruenter, Zitate aus Autoethnographien über ‚queere Autoethnographie‘ zu zitieren – statt die recht präsent veröffentlichten Texte über queere Autoethnographie der weißen Autoethnograph_innen Holman Jones und Adams? Gleichzeitig kann mein Zitieren von Autoethnographien nicht die emotionale Erfahrung des Lesens ersetzen. Ich kann nur meine Erfahrung mit diesen Texten erfahrbar machen, nicht die Texte an sich. Dennoch hadere ich mit mir: Möchte ich nicht statt den bulletpoint-Listen von Holman Jones/Adams einige Autor_innen des Vertiefungs-Kästchens zitieren? Es gibt gerade keine ‚gute‘, befriedigende, fixe Antwort; nur eine Entscheidung für oder gegen eine Erzählung. Vielleicht ist dieses Kapitel ein wenig gescheitert? (→ 3.3.1.)

3.2.2. Autoethnographie ist postkolonial/dekolonial?

Ähnlich wie bei ‚queer+Autoethnographie‘ haben auch Personen (über) Autoethnographien als (mögliche) post- oder dekoloniale Methode geschrieben. Zum Beispiel:

- „On Being a White Person of Color: Using Autoethnography to Understand Puerto Ricans’ Racialization.” (2004) von Salvador Vidal-Ortiz.
- „Introduction: Decolonizing Autoethnography” (2018) von Devika Chawla/Ahmet Atay.
- „Loss of Black Identity in Cyprus: Examining Arap Ali Saga through Decolonial Autoethnography.” (2022) von Umut Ozkaleli.

Der Text von Devika Chawla und Ahmet Atay (2018) ist die Einführung zu einer Sonderausgabe der Fachzeitschrift „Cultural Studies ↔ Critical Methodologies“¹⁴⁰, die sich den ambivalenten Verbindungen von ‚Autoethnographie‘ und ‚post/dekolonial‘ widmet. Chawla/Atay schreiben:

What does it mean to decolonize autoethnography? This was not the question with which we began to conceptualize this special issue. We began some years ago by mulling over the need to think about postcolonial work’s veritable absence and scarce representation in the field of autoethnography. [...] This led to questions about whose stories were privileged and why? Which stories were important and why? Was the postcolonized subject of color destined to stay on the periphery of conversations in a cutting-edge genre and method that claimed to re-center the subject? For many years, we wanted to respond, and so we continued our dialogue, and amid various convoluted conversations about colonialism, postcolonialism, and autoethnography, we found the questions we wanted to pose — Can there be a decolonial autoethnography? (Chawla/Atay 2018:3)

Was bedeutet es, Autoethnographie zu dekolonisieren? Das war nicht die Frage, mit der wir bei der Konzeption dieser Sonderausgabe begonnen haben. Wir haben vor einigen Jahren angefangen, über die Notwendigkeit nachzudenken, sich damit auseinanderzusetzen, dass postkoloniale Arbeiten im Bereich der Autoethnographie so gut wie nicht vorhanden und kaum vertreten ist. [...] Dies hat uns zu den Fragen geführt, wessen Geschichten privilegiert worden sind und warum? Welche Geschichten sind wichtig und warum? Ist das postkoloniale Subjekt of Colour dazu bestimmt, am Rande der Gespräche eines innovativen Genres und einer Methode zu bleiben, die den Anspruch erhebt, das Subjekt wieder in den Mittelpunkt zu stellen? Viele Jahre schon wollen wir schon darauf antworten, und so haben wir unseren Dialog fortgesetzt, und inmitten verschiedener verworrener Gespräche über Kolonialismus, Postkolonialismus und Autoethnographie haben wir die Fragen gefunden, die wir stellen wollen — Kann es eine dekoloniale Autoethnographie geben?

(vgl. Chawla/Atay 2018:3, Übersetzung K.K.)

Auto/ethno/graphie entspringt der kolonialen Tradition der Ethnographie (→ 3.1.1.). Autoethnographie trägt *weiße* Ausschlussmechanismen (vgl. Chawla/Atay 2018) dualistischer Wissenschaft fort. Autoethnographie ist kolonial verstrickt. Autoethnographie ist jedoch in gewisser Weise auch die Fortführung post- und dekolonialer Perspektiven in der Ethnographie (siehe auch ‚kriselnde Zeiten‘ in → 3.1.3.):

Anthropology was forced to become more self-reflexive about its role in the colonial project and how it would chart a field when the colonial project had dispersed, at least territorially. Indeed, from the mid-1970s on, there was a paradigmatic shift in the kinds of questions that began to be asked about the observer and the observed, the forms of and problematics of representing the so-called Other. Clifford (1986) succinctly laid out these questions, and they capture well anthropology’s *crisis of representation*

¹⁴⁰ Überblick über alle Beiträge/Texte aus der genannten Ausgabe (Vol. 18, Issue 1):

<https://browzine.com/libraries/2327/journals/3240/issues/122324502>, [23.05.2023]

— ‚who speaks? who writes? when and where? with or to whom? under what institutional and historical constraints?’ (1986:13). Questions that, we want to point out, are imperative to the central ethos of autoethnographic work. (Chawla/Atay 2018:5)

Die Anthropologie hat sich gezwungen gesehen, ihre Rolle im kolonialen Projekt selbstreflexiv zu hinterfragen und zu überlegen, wie sie ein ‚Feld‘ abstecken würde, wenn sich das koloniale Projekt zumindest territorial auflöst. Tatsächlich hat es ab Mitte der 1970er Jahre einen Paradigmenwechsel gegeben in der Art der Fragen, die nach Beobachtenden und Beobachteten sowie Formen und Problematik der Darstellung der sogenannten Anderen gestellt worden sind. Clifford (1986) hat diese Fragen kurz und bündig formuliert, und sie fassen die *Krise der Repräsentation* in der Anthropologie gut zusammen: ‚Wer spricht? wer schreibt? wann und wo? mit oder für wen? unter welchen institutionellen und historischen Zwängen?’ (1986:13). Fragen, die, wie wir betonen möchten, für das zentrale Ethos der autoethnographischen Arbeit unerlässlich sind. (vgl. Chawla/Atay 2018:5, Übersetzung K.K.)

Autoethnographie ist sowohl Teil (post-)kolonialer Kontinuitäten als auch dekolonialer und postkolonialer Widerstände und Veränderungen (für ‚Turns‘ siehe → 3.1.3.):

[...] autoethnography is the ‚postcolonial turn‘ that ethnography, traditionally rooted in discourses and practices of colonialism, has taken because it re-centers the researcher (the Other) and her story as subject/participant [...]. (Chawla/Atay 2018:4, Hervorhebungen K.K.)

[...] Autoethnographie ist der der ‚postkoloniale Turn‘, den die Ethnographie, die traditionell in den Diskursen und Praktiken des Kolonialismus verwurzelt ist, vollzogen hat, weil sie die Forscher_in (die Andere) und ihre Geschichte als Subjekt/Teilnehmer_in wieder in den Mittelpunkt stellt [...]. (vgl. Chawla/Atay 2018:4, Übersetzung K.K.)

Dekoloniale Methoden und Methodologien

Ich als weißer, nicht-migrantischer Körper kann an der weißen Institution Universität (→ 2.2.) nicht ‚dekolonial forschen‘. Insofern kann ich auch keine ‚dekoloniale Methode/Methodologie‘ umsetzen. Die Wissens(re)produktion meiner Autoethnographie ist antirassistisch (→ 2.4.4.). Das heißt beispielsweise: Ich verpflichte mich dekolonialen Zielen (und scheitere manchmal an ihnen → 2.2.6.). Ich verpflichte mich dem Lernen und Verlernen (→ 2.2.3.). Ich versuche BIPOC Stimmen nicht durch meine Analysen und Übersetzungen weiß zu überlagern (→ 2.2.1.). Ich rezipiere möglichst post-/dekoloniale Autor_innen/Texte (statt Texte weißer Forschenden über post-/dekoloniale TheoriePraxen). Ich übe zu denkhandelnschreibenforschen nach standpunkt-feministischen, dekolonialen Wissenskriterien (Erfahrungswissen, Fürsorge, Verantwortungsübernahme und Rechenschaftspflicht, Dialogische Beurteilung von Wissen¹⁴¹ → 2.1.2.). Ich habe nochmal die „Charter of Decoloniale Research Ethics“ (2013) gelesen, um besser zu verstehen, was es heißt, mich ‚dekolonialen Zielen zu verpflichten‘. Hier treffen viele Punkte vor allem auf Forschung ‚gemeinsam mit anderen Personen‘ zu – ich frage mich: Versuche ich mich durch Autoethnographie ‚aus der Affäre zu ziehen‘? Die koloniale, ethnographische Praktik der ‚Untersuchung der Anderen‘ zu umgehen, indem ich ‚mich‘ untersuche? Untersuche ich dabei, nicht eigentlich auch immer sogenannte Andere? Reproduziere ich nicht immer auch Bilder von Anderen, wenn ich über mich spreche? (→ 3.3.3.) Stellt (meine) Autoethnographie den Dualismus forschend/beforscht grundlegend in Frage? Wie gehe ich mit ‚Anderen‘ in

¹⁴¹ *Lived Experience as Criterion for Meaning, The Ethics of Caring, The Ethics of Personal Accountability, The Use of Dialogue in Assessing Knowledge Claims* (vgl. Collins 2000:267-262).

meinem Text um? Ist es irgendwie auch ein wenig feige von mir, eine Autoethnographie zu schreiben?

VERTIEFEN

- „Charta of Decolonial Research Ethics“ (2013) von **Decoloniality Europe**, online unter: <http://decolonialityeurope.wixsite.com/decoloniality/charter-of-decolonial-research-ethics>, [23.05.2023]
- „Handbook of Critical and Indigenous Methodologies“ (2008) von **Denzin/Lincoln/Smith** (Hg.).
- „Queer(y)ing the postcolonial through the western.“ (2008) von Bryant K. **Alexander**, im oben- genannten Handbuch herausgegeben von Denzin/Lincoln/Smith.
- „Betweener Talk: Decolonizing Knowledge Production, Pedagogy, and Praxis“ (2009) von **Diversi/Moreira**.
- „Decolonizing Methodologies. Research and Indigenous Peoples.“ (2012[1999]) von Linda T. **Smith**.
- Kapitel „Postcolonial Indigenous Feminist Research Methodologies“ (S.259-288) im Buch „Indigenous Research Methodologies“ (2012) von Bagele **Chilisa**.
- „Decolonization of Social Research Practices in Latin America. What can we learn for German Social Sciences? (2013) von Anika **Meckesheimer**, online: https://www2.hu-berlin.de/transcience/Vol4_Issue2_2013_79_98.pdf [23.05.2023]

In Kapitel 2.3.1. habe ich das Verhältnis zwischen ‚queer‘ und ‚Methode‘ beschrieben – muss ich ‚der Ausgeglichenheit halber‘ hier auch über Spannungsverhältnisse zwischen ‚dekolonial‘ und ‚Methode/Methodologie‘ sprechen? Andererseits habe ich einen starken Fokus auf post-koloniale Analysen in Kapitel zwei, so dass es vielleicht sowieso schon nicht ‚ausgeglichen‘ ist im Bezug darauf, was ich an Wissen zwischen ‚queer‘ und ‚antirassistisch/postkolonial‘ wieder-und weitergebe? (Und welchen Einfluss hat hier mein Standpunkt, so dass es nicht ausgeglichen sein kann? → 3.3.1.) Sind diese Vorstellungen von ‚ausgeglichener Aufteilung‘ positivistische, dualistische (→ 2.1.1.) DenkHandlungen?

Dekoloniale/postkoloniale, (queere) Autoethnographien¹⁴²

Is it possible to write about something that overheats your body?
(Ozkaleli 2022:81, kursiv in Original)

Introduction Writing autoethnography is not an easy task. To examine oneself and one's life in a way that fosters thoughtful, engaged, genuine, and rigorous critique requires immense time, introspection, honesty, and courage. And given the scientific imperialism of the academy, it also requires, at the very least, a disruption of the intellectual training that most of us have received.

For these two reasons, I engage in autoethnography through a postcolonialist frame. Postcolonial methods allow the autoethnographer to analyze herself as both the subject of study and as a product of larger social, political, and cultural systems. At the same time, postcolonial methods presume and expect that the scholar will critique the very system of knowledge production that drives our academic enterprise. Thus, postcolonial autoethnography has the capacity to achieve two intertwined goals: the creation of a scholarship that serves to reveal and disrupt dominant structures of oppression and the recognition that the process of knowledge production itself must also continuously be scrutinized to assure that the scholarship does not reproduce the very systems it is working to dismantle. [...]

(Pathak 2016:595, Hervorhebung im Original)

¹⁴² Übersetzungen der Zitate und Abstracts auf Seite 194f im Anhang → 6.3.

Abstracts sind kurze Zusammenfassungen von Texten. Die Erfahrung des autoethnographischen Lesens/Fühlens kann ich nicht ersetzen, indem ich aus den Texten zitiere (→ 3.2.1.) oder Zitate zusammenstelle bzw. etwas ‚über‘ die Autoethnographien schreibe. Deshalb hier exemplarisch zwei ‚Kurzbeschreibungen‘ der Autor_innen als Weiter-Verweis auf das Vertiefungs-Kästchen.

Abstract The author uses a metaphor of home to discuss and situate a way of being in and seeing/ experiencing the world through a raced and gendered lens. She uses what she calls blackgirl autoethnography to talk about embodied, critical, and culturally situated research that begins (and/or) ends at home, in the bodies we live with, and the social circumstances we live through. Using sensory data and preliminary interviews with women she has shared ‚home‘ spaces with, she incorporates intersectionality, cultural representation, endarkened epistemology, and critical autoethnography to argue for blackgirl autoethnography as a praxis for black and brown women to do the home/work of self-construction, absent the influences of racist, classist, and misogynistic culture.

Keywords blackgirl autoethnography, critical autoethnography, race, homeplace, home/work, embodiment, intersectionality, self-consciousness
(Boylorn 2016:1)

Abstract Doing autoethnography simultaneously empowers and colonizes me, my lived experiences, my sense-making, my writing, and my sense of being. I find my heart feeling energized and displaced. In this essay, I engage this feeling critically with hope to further theorize autoethnography as a de/postcolonial research practice for me. With this goal in mind, I discuss the academic second persona and its potential colonial implications on the ‚auto,‘ the ‚ethno,‘ and the ‚graphy‘ of autoethnography while these three components are inseparable in an act of doing autoethnography. This essay addresses the critical relationships between autoethnographers and the academic second persona while envisioning and laboring toward de/postcolonial autoethnography. Autoethnographers work with/within/against those relationships. Becoming a de/postcolonial autoethnographer does not signify the complete departure from the relationality. It marks a pledge or commitment for our continuous self-reflexive labor to interrogate, become more aware of, and possibly challenge the relationality through which we became and continue to become autoethnographers in our academic culture and everyday living.

Keywords autoethnography, postcolonialism, decolonization, academic culture, institutionalization
(Toyosaki 2018:32)

VERTIEFEN

- „Understanding Critical-Pedagogical-Performative-Autoethnography“ (2015) von Daniel F. **Johnson-Mardones**
- „Musing on Postcolonial Autoethnography: Telling the Tale of/through My Life“ (2016) von Archana **Pathak** im „Handbook of Autoethnography“ herausgegeben von Holman Jones/Adams/Ellis.
- „On Being at Home with Myself: Blackgirl Autoethnography as Research Praxis“ (2016) von Robin **Boylorn**.
- Ausgabe von „**Cultural Studies & Critical Methodologies**“ (2018, Vol. 18, Issue 1) über dekoloniale/postkoloniale Autoethnographie(n), Übersicht online: <https://browzine.com/libraries/2327/journals/3240/issues/122324502>, [23.05.2023]
 - „Introduction: Decolonizing Autoethnography“ von **Chawla/Atay**
 - „Toward De/Postcolonial Autoethnography: Critical Relationality With the Academic Second Persona“ von Satoshi **Toyosak**
- „Loss of Black Identity in Cyprus: Examining Arap Ali Saga through Decolonial Autoethnography.“ (2022) von Umut **Ozkaleli**.

3.2.3. ... eine Methode? Eine Methodologie? Eine Forschungsweise? *A way of life?*

[...] autoethnography as an idea, a kind of research, a mode of writing, and a way of life.
(Bochner/Ellis 2016:43)

[...] Autoethnographie als Idee, als Forschungsart, als Schreibweise und als Lebensweise/Lebenshaltung/Lebensweg.
(vgl. Bochner/Ellis 2016:43, Übersetzungen K.K.)

Autoethnographie, ob nun eine Praxis, eine Schreibform oder eine bestimmte Perspektive auf Wissen und Wissenschaft, beruht auf Spannungsfeldern [...].
Unsere Versuche, die Autoethnographie zu verorten, zu verknüpfen und zu *definieren*, sind so unterschiedlich wie unsere Ansichten darüber, was Autoethnographie ist und was wir mit ihr erreichen wollen.
(vgl. Adams/Holman Jones 2010b:198, kursiv in Original, Übersetzung K.K.)

Die Handlungen und Bedeutungen, die wir aufrufen und einbeziehen, wenn wir das Wort *Autoethnographie* aussprechen und einschreiben, beschwören eine Vielzahl von methodologischen Ansätzen und Praktiken, Schreibpraxen und wissenschaftlichen und disziplinären Traditionen herauf.
Diejenigen, die sich für Autoethnographie interessieren, haben es vermieden und in einigen Fällen davor gewarnt, sich auf eine einzige Definition oder eine Reihe von Praktiken festzulegen.
Aus dieser Sicht ist ein abstrakter, offener und flexibler Raum für Bewegung notwendig, um das Tun der Autoethnographie beginnen, geschehen und wachsen zu lassen.
(vgl. Adams/Holman Jones 2010b:199, kursiv i.O., Übersetzung K.K.)

Autoethnographien sind: ‚Idee‘, ‚Forschungsart‘, ‚blurred Genre‘ (→ 3.1.2.), ‚Schreibmodus‘, ‚Schreibform‘, ‚Lebensweise‘, ‚Praxis‘, ‚TheoriePraxen‘ (→ 2.3.4.), ‚bestimmte Perspektive auf Wissen und Wissenschaft‘, und ‚Vielzahl von methodologischen Ansätzen, Praktiken, Schreibpraxen, Traditionen und Disziplinen‘. Autoethnographie ist all das oder kann es sein und ist wahrscheinlich noch mehr als das. Es gibt also nicht *die eine* Definition von Autoethnographie, wie sich im Laufe der Kapitel (→ 3.) herausstellt. Diese verschiedenen Definitionen und Zugänge machen Autoethnographie(n) aus. Auf die Frage „Autoethnographie ist ...?“ der Kapitelüberschrift 3.2. gibt es viele wahre, manchmal widersprüchliche Antworten.

Ach, alles ist miteinander verbunden; Methodologie, Forschungstheoriepraxen, Epistemologien, Schreibweisen (→ 3.3.3.), et cetera. Manchmal sehne ich mich nach der scheinbaren Einfachheit scharf umrissener Definitionen – ja, dieses Kapitel ist auch ein wenig Ausdruck dieser Sehnsucht. Ein Wunsch, der dem entgegengeht, was ich zum Beispiel in der Einleitung (→ 3.2.) beschreibe über die messiness und Fluidität von ForschungLeben. Manchmal sind Dazwischen, Unordnung, Schwellenzustand, Spannungsfelder, und so weiter mit viel Anspannung und Verwirrung verbunden. Oft sind sie auch schön, entspannend und/oder angenehm. Lustvoll in der Liminalität herumlungern.

‚Ich war fasziniert von Deiner Darstellung der Liminalität [Schwellenzustand, K.K.] der Autoethnographie – ihres Dazwischen-Seins‘, beginnt Andrew [ein Workshop Teilnehmer].

‚Ich liebe es, wie die Autoethnographie in der Mitte der Dinge sitzt – zwischen Kunst und Wissenschaft, zwischen Rationalität und Emotionalität und so weiter. Besonders reizvoll finde ich die Art und Weise, wie sich die Autoethnographie zwischen Epistemologie und Ontologie bewegt. Ich danke Dir [Bochner] also dafür. Ich habe allerdings ein gewisses Zögern in Deiner Stimme gehört, als Du über Autoethnographie als Methode sprachst. Betrachtetest Du die Autoethnographie als Methode?‘ [...]

„Was denkst du, Andrew? Klingt meine Beschreibung der Autoethnographie wie eine Forschungsmethode oder eine Lebensweise [*a way of life*]; oder sage ich, dass die autoethnographische Lebensweise ein kontinuierlicher Prozess der Erforschung des eigenen Seins und der eigenen Bedeutung ist und somit sowohl methodologisch als auch ontologisch ist?“
(vgl. Bochner/Ellis 2016:67/69, Übersetzung K.K.)

Autoethnographie befindet sich im Dazwischen, hat sich da eingerichtet, und ich mich mit ihr – in Unbehagen/Wohlgefühl. Autoethnographie als Lebensweise ist Methode, Methodologie, Epistemologie und Ontologie¹⁴³. Deswegen ist ~~Methodologie~~ im Titel von 3.2. durchgestrichen. **Eine Art zu lebendenkenschreibensein, die den Dualismus Leben/Forschen (und Wissen/Sein) auflöst; oder zumindest aufweicht und bröselig werden lässt.**

Ich frage mich: Aber ‚lebe‘ ich Autoethnographie? Heben sich die Dualitäten Leben/Forschen und Wissen/Sein hier ‚wirklich‘ auf? Dann muss ich schmunzeln, denn dazu habe ich gestern ‚unwissentlich‘ die passende Notiz geschrieben/gesprochen:

Beim Aufnehmen einer Notiz per Sprach-Assistenz¹⁴⁴ im Gehen, beziehungsweise danach, kommt mir Forschung auch etwas angsteinflößend vor, weil alles, was ich potentiell denke fühle tue erlebe bespreche; jeden Moment den ich mit anderen über die M.A.-arbeit teile, kann potentiell Teil meiner ‚Forschung‘ und Teil des M.A.-Arbeits-Textes sein kann. AAHHH

Die Grenzen verschwimmen. Zwischen Forschung und Leben. Zwischen Forschung und nicht-Forschung. Zwischen unwissenschaftlich und wissenschaftlich, subjektiv und objektiv. Ich bin zurück geworfen auf meine Machtposition als forschende schreibende Person. Ich entscheide: was kommt rein, was nicht.

/

Dualitäten auflösen. Spüren wie sie sich auflösen. // Gefühl des Fallens?

Gefühltes emotionales verkörpertes Wissen: angekommen.

(Sprachnotiz K.K., 16.02.2023, Titel: forschung ist scary)

[...] much of what we think of as scientific method does not in fact distinguish scientific activities from others we do not call scientific – [...].
(Harding 1986:140)

[...] vieles von dem, was wir als wissenschaftliche Methode betrachten, unterscheidet sich eigentlich nicht von anderen Tätigkeiten, die wir nicht wissenschaftlich nennen – [...].

(vgl. Harding 1986:140, Übersetzung K.K.)

¹⁴³ Für die Definitionen von Epistemologie und Ontologie, siehe → Einleitung von Kapitel 2.

¹⁴⁴ Funktion auf meinem Telefon, die geschriebenen Text aus meinen gesprochenen Worten macht.

3.3. Wissenschaftskritisch Autoethnographisch ForschenLernenLeben

Dieses Kapitel fängt an sich zu widersetzen

Unruhig zu werden

Auszulaufen

What a spillage (Ahmed 2017:248 → 2.2.3.)

Sich zu fragmentieren

Wiggling about to create space

Herumzutanzten

Stimmengewirr

...

Was für eine Verschüttung

On behalf of such a detour around ‚proper‘ knowledge, each chapter that follows will lose its way in the territories of failure, forgetfulness, stupidity, and negation. We will wander, improvise, fall short, and move in circles. We will lose our way, [...] but in losing we will find another way of making meaning [...]. (Halberstam 2011:25)¹⁴⁵

„Ich fantasiere von Kontrollverlust. Von einem Text, der ernsthaft aus dem Gleichgewicht gerät. Texte, die funktionieren, wissen immer, was sie tun. Kann ein Text die Kontrolle abgeben, und trotzdem gut sein?“ (Tepest 2023:76)

Was ist ein ‚guter‘ Text? Sind gute Texte gehorsam; leicht zu lesen; gut zu lesen?

Für wen ist hier was ‚gut‘?

To that end I hope this book is readable by and accessible to a wider audience even if some nonacademic readers find my formulations too convoluted and some academics find my arguments too obvious. There is no happy medium between academic and popular audiences, [...].

(Halberstam 2011:24)

In diesem Sinne hoffe ich, dass dieses Buch für ein breiteres Publikum lesbar und zugänglich ist, auch wenn einige nichtakademische Leser_innen meine Formulierungen zu kompliziert und einige Akademiker_innen meine Argumente zu offensichtlich finden. Es gibt keinen goldenen Mittelweg zwischen akademischem und breiterem Publikum, [...].

(vgl. Halberstam 2011:24, Übersetzung K.K.)

Ich kann es eh nicht ‚allen recht‘ machen.

Für Spivak geht es darum, die **Regeln zu brechen** – die Regeln der wissenschaftlichen Disziplin, aber natürlich auch die Regeln des Erwarteten, des Common Sense, des Normalen. Doch das Recht, die Regeln zu brechen, muss erworben werden. Eine Kritik der Postkolonialen Vernunft (*A Critique of Postcolonial Reason*, Spivak 1999) macht sich die Kunst des Regelbrechens zu Eigen. Sie zeichnet sich aus durch grenzüberschreitendes Sprechen [...] Wer Regeln brechen will, darf nicht hoffen, dass das Brechen der Regeln für alle attraktiv erscheint.

(Castro Varela 2010:236f.) (→ 2.2.3.)

Welche Regeln habe ich bisher gebrochen, welche nicht?

Welche Regelbrüche sind für mich/Dich unattraktiv?

Für wen ist/wird (m)ein Text unattraktiv?

¹⁴⁵ Übersetzung Seite 138 → 3.3.1.

ÜBERBLICK: Kapitel 3.3.

Kapitel 3.3.1. ist die Weiterführung von Kapitel 3.2. zu queerer, postkolonialer Autoethnographie; jetzt konkret besprochen an dieser M.A.-Arbeit. Ich fasse zusammen, inwiefern ich *Queer Trouble* verursache – und warum. Queere, antirassistische Autoethnographie heißt auch: Scheitern. Weil mein Sein und mein Wissen sich nie komplett onto-epistemologisch verbinden können.

In Kapitel 3.3.2. geht es ums Schreiben: Feministische Autoethnographie als Poesie im Dazwischen; Geschichtenerzählen und Schreiben als gegen-Methoden; diese M.A.-Arbeit als rhizomatischer Roman; Schreiben als un/sichtbare Webarbeit. Ich spreche darüber, wie ich beim Schreiben posthumanistische Erfahrungen mache; wie sich mir neumaterialistische Perspektiven aufdrängen, weil ich gemerkt habe, wie ich nicht alleine bin.

In Kapitel 3.3.3. duelliere ich mich: Mit dem (Ver_lernen vom) Körper/Geist-Dualismus; mit dem Selbst sowie der (Selbst-)Reflexivität. So lande ich bei der Diffraktion: Fragmentieren und Wellenbrechen statt Spiegeln (reflektieren). Die entstehenden Muster beobachten und den sich-überlagernden Stimmen zuhören. Wie kann ich hier subversiv Schweigen?

In Kapitel 3.3.4. fasse ich (meine) Strategien gegen die dualistische ‚Welt der fertigen Dinge‘ zusammen. Wissenschaftskritisch autoethnographisch Forschen, Lernen, Schreiben und Leben ist: Leben in den Fragen, in den Spannungsfeldern und in den utopischen Momenten.

Ich verliere mich in den Kapiteln. Wie kann ich schreiben, ohne mich zurecht zu finden? Ich gebe die Kontrolle ab – an wen? Gute Frage. Ich weiß es auch nicht so ganz genau. Die Texte sprechen miteinander. Brauchen mich irgendwann nicht mehr?

3.3.1. Wissenschaftskritische Autoethnographie ist für mich ...

Da Autoethnographie für verschiedene Menschen unterschiedliche Dinge bedeuten kann, muss ich klarstellen,
was *ich* unter Autoethnographie verstehe.
(vgl. Chang 2008:46, Übersetzung und Hervorhebung K.K.)

Die Dinge queer zu machen, bedeutet sicherlich, die Ordnung der Dinge zu stören.
(vgl. Ahmed 2006:161, Übersetzung K.K.)

I'm giving you a night call to tell you how I feel
[...]
I'm gonna tell you something you don't want to hear
[...]
There's something inside you
It's hard to explain
(Kavinsky – Nightcall)

Ich rufe dich in der Nacht an, um dir zu sagen, wie's mir geht
[...]
Ich werde dir etwas sagen, was du nicht hören willst
[...]
Es gibt etwas in dir
Es ist schwer zu erklären
(vgl. Kavinsky, Übersetzung K.K.)

Ich schreibe diese M.A.-Arbeit größtenteils in der Nacht – meist zwischen frühem Nachmittag bis 4 oder 5 Uhr in Früh. Ich sage dir, wie es mir geht (affectiveturn → 3.1.3.). Bin ich hier ein_e feministische_r Spaßverderber_in, die dir etwas sagt, was Du nicht hören willst? (feminist killjoy → 2.2.3) Was sage ich/sagst Du, das ich/Du nicht hören will/willst? Was sage/sagst ich/Du nicht, weil ich/andere es nicht hören will/wollen? Wie finde/findest/finden ich/du/wir heraus, was es zu sagen gibt. Wie verstehe ich, was alles ‚in mir‘ ist? Es ist etwas in mir/Dir, das schwer zu erklären ist. Ja, ich finde es oft gar nicht so leicht all dem eine autoethnographische Form zu geben; meine Worte vor mir/Dir/uns zu performen. Ich finde diese großen Strukturen (in mir/dir/Welt) nicht unbedingt leicht erklärbar (#patriarchat #colonizationofthemind → 2.4.4.), und schon gar nicht, leicht ‚leicht verständlich‘ herunterzubrechen. Herunterbrechen, entfalten, aufbrechen, öffnen vor einem unbestimmten ‚you‘ – wen imaginiere ich als gegenüber-seiendes, lesendes Du/Ich/Wir? Wer ist ‚you‘?

Meine wissenschaftskritische (→ 2.4.1.), feministische, antirassistische, queere (→ 2.4.2.) Autoethnographie reihe ich in die kritische Tradition (→ 3.1.4.) von Autoethnographien ein. Kritische, queere, antirassistische Autoethnographie(n) möchte(n) Unruhe stiften (→ 3.2.1.). Ich möchte ‚die Ordnung der Dinge stören‘ (vgl. Ahmed 2006). *Queer Trouble*.

Yaghoobifarah: Dein Memoir entspricht in vieler Hinsicht meiner Definition von queerer Literatur: Du findest eine Sprache für etwas, worüber kaum gesprochen wird, du sprengst Genres, du leistest Archivarbeit und bringst die nötige weirdness ein, um das Buch unlabelbar zu machen. Was bedeutet queere Literatur für dich?

Machado: Ich sehe das ähnlich. Es braucht eine Subversion von Form und Genre, die man nicht erwartet. Es ist die Suche nach einer Wahrheit außerhalb konventioneller Räume und Methoden. Das Zusammen-

bringen von kleinen Teilen, die ein Ganzes ergeben. Das Queere darf nicht im Betreff hängen bleiben, es sollte sich auf die gesamte Narration übertragen.
(Yaghoobifarah 2021)¹⁴⁶

Carmen Maria Machado und Hengameh Yaghoobifarah sprechen über Machados autobiographisches¹⁴⁷ Buch „In the Dreamhouse“ (2020). Einer der Texte, den ich zu Beginn des Schreibens dieser M.A.-Arbeit gelesen habe und der mich bis zum Ende begleitet (→ 4.). Ich spreche nicht so viel über ‚queer‘ (→ 2.4.2., 3.2.1.), aber queer bleibt in meiner/dieser M.A.-Arbeit nicht „im Betreff hängen“:

Wie stifte ich ‚queer trouble‘? Diese M.A.-Arbeit liegt que[e]r zu den Anliegen dualistischer Wissenschaft (die da wären: Macht- und Herrschaftsverhältnisse bestätigen → 2.1.1.). Ich lege mich que[e]r zum Kanon. Queer gegen die unhinterfragte Reproduktion von Macht- und Herrschaftsverhältnissen (auch wenn ich Verhältnisse reproduziere, indem ich über Macht und Herrschaft schreibe; ein Widerspruch, der nicht aufzulösen ist, vgl. Kurt → 2.1.1.). Queer in, wen ich anspreche(n will) und wie ich anspreche („Du“) – ich möchte Lesende mit-nehmen, während traditionelle Wissenschaft Leser_innen eher abschütteln mag. Queer im netz-artigen Aufbau der Arbeit (Verweise durch → Pfeile). Queer im Genre: Ist das hier Autoethnographie, eine wissenschaftliche Arbeit oder ein (rhizomatischer → 3.2.3.) Roman? Queer in der Form: Es gibt eine Fußnote als Kapitel (→ 2.4.3.), jedoch kein ‚Ergebniskapitel‘ (→ 1.6.) und ständige Unterbrechungen durch autoethnographische Notizen und fragmentierte Formatierung. Queer im Zitieren: viele direkte Zitate statt Paraphrase; ich greife in Zitate ein, indem ich mit Zeilenumbrüchen Gedichte daraus mache; ich mache gleichzeitig meine Eingriffe (durch Übersetzung) nachvollziehbar, indem ich die Originale in den Anhang packe (→ 6.2.) und so zur Rechenschaft gezogen werden kann. Queer in der Quellenauswahl: Romane, Gedichte, Filme, Musiktexte, ein Meme. Queer im Inhalt: Gefühle, Meinungen, Unsicherheiten, Frust, Freude, Lust am Text; ich widerspreche mir selbst und sage, wenn ich etwas nicht weiß oder mehrere Dinge gleichzeitig stimmen; ich erwarte mir nicht einheitlichen fixe Wahrheiten zu erzeugen/freizulegen (→ 2.4.). Queer im Sprechen (Ich-Form, ‚falsche‘ Grammatik, Alltagssprache, möglichst wenig komplizierter Satzbau). Queer in den sich verändernden Regeln (Methodologie) innerhalb der Arbeit (z.B. bei den Übersetzungen oder den rechts eingerückten Zitaten am Anfang der Kapitel, die es mal gibt, dann wieder nicht): Regeln aufstellen, um sie zu brechen, weil ich von Kapitel zu Kapitel, von Absatz zu Absatz schaue, was sich am passendsten anfühlt. Fragen suchen, nicht mit dem Ziel fixer Antworten, weil sich die Antworten mit Zeit/Perspektive/Ort ständig verändern. Sondern weil ich mich den immer neuen Fragen verpflichte. Queer als ein ständiges Werden (→ 2.4.3., 3.3.3.). Queer, weil unfertig. Queeres, feministisches, antirassistisches Schreiben heißt: immer in Bewegung; in kritischer Bewegung mit sich selbst. Denn dort, wo etwas erstarrt und sich abtrennt, da beginnt es nicht mehr kritisch zu sein; nicht mehr in Beziehung zu stehen; nicht mehr eine TheoriePraxis im SeinWerden. Queer, weil ich mich duelliere (→ 3.3.3.). Queer in den Fragen, Spannungsfeldern, utopischen Momenten (→ 3.3.4.).

¹⁴⁶ Online unter: <https://missy-magazine.de/blog/2021/11/15/im-traumhaus/>, [23.05.2023]

¹⁴⁷ Und wie ich finde: autoethnographisch.

Warum breche ich Regeln? Warum erzeuge ich Trouble? Woher ,kommt‘ dieser Ungehorsam?

1. Weil ich queer bin: Weil es Anteilen entspricht, die in mir sind/werden; die sich wohlfühlen im Dazwischen. Die es sich im Durcheinander bequem machen und hier erleichtert, erheitert und erweitert sind.
2. Weil ich *weiß* bin: Weil ich, um antirassistisch zu handeln, etwas ,tun‘ muss. Weil ich gegen Anteile in mir arbeite (→ 2.4.2.). Weil ich es mir selbst manchmal ungemütlich machen muss/möchte.

Meine epistemologisch-ontologisch unausgeglichene Standbeine. *Meine queere Epistemologie (WissenHandelnDenken) ist gewissermaßen schon ,ontologisiert‘, das heißt: In meinem Sein verankert – ich BIN queer (→ 2.4.2.). Meine onto-epistemologischen Standpunkte handeln queer; Wissen und Sein sind ,zusammen‘ (→ 2.1.4.). Deswegen spreche ich auch etwas weniger über queer; ich muss (mittlerweile) weniger dafür arbeiten, dass diese M.A.-Arbeit queere Wege einschlägt; im Sinne von way of life (→ 3.2.3.).*

Wissen und Sein sind in mir als weiße, nicht-migrantische Person kolonial und rassistisch verankert. Ich schreibe innerhalb der gewaltvollen Tradition der weißen Uni (→ 2.2.1.). Das heißt, meine feministische, antirassistische M.A.-Arbeit kann und wird immer wieder ein wenig an mir scheitern; weil mein Sein und Wissen (Ontologie und Epistemologie) nie ,ganz zusammen finden‘ können. Ich versuche zumindest engagiert zu scheitern, mich selbst in die ungemütlichen Ecken mitzunehmen. Möglichst genau hinzuschauen; mich beim Wegschauen-wollen erwischen. Es mir nicht allzu gemütlich auf dem Weg zu machen; nicht sitzen zu bleiben, wenn ich merke, ich bin eingesessen. Antirassistischer, queerer trouble heißt nicht (nur) Ungemütlichkeit für andere, sondern Trubel in mir.

Decolonial research is not close to decolonial struggles located outside of the academic realm, nor in solidarity with them. Decolonial research is existentially and politically committed to decolonialisation. [...] the decolonial researcher must align herself with these struggles [outside of the academic realm], remembering that her principal site for struggle – the site where she can contribute – is the academic realm. (Decoloniality Europe 2013:2)

Dekoloniale Forschung steht nicht in der Nähe von dekolonialen Kämpfen außerhalb des akademischen Bereichs und auch nicht in Solidarität mit ihnen. Dekoloniale Forschung ist existenziell und politisch der Dekolonialisierung verpflichtet. [...] die dekoloniale Forscher_in muss sich mit den Kämpfen [außerhalb des akademischen Bereichs] verbinden, wobei sie sich daran erinnern muss, dass ihr wichtigster Ort des Kampfes – der Ort, an dem sie einen Beitrag leisten kann – der akademische/wissenschaftliche Bereich ist.
(vgl. Decoloniality Europe 2013:2, Übersetzung K.K.)

Sosehr ich anti-dualistisch/nicht-binär, widersprüchlich, fluide, kritisch, unruhestiftend, ärgererzeugend, gesprächsanregend, bewegungsschaffend DenkeSchreibeForsche – ich bewege mich im ,konventionellen‘ Rahmen eines (post-)kolonialen Universitätsbetriebes und einer postkolonialen, heteronormativen Welt. Ich kann an meinen Ansprüchen nur scheitern. Ich versuche Dinge intersektional zu verstehen, aber meine Sicht (→ 2.1.2.) ist aus meinen (privilegierten) Standpunkten eingeschränkt. Ich destabilisiere und stabilisiere gleichzeitig Herrschaftsverhältnisse. Diese M.A.-Arbeit ist problematisierend und problematisch. Und mein Wirkungsbereich gleichzeitig groß und sehr gering.

Queer, antirassistisch, feministisch SchreibenForschenLernenLeben
heißt (besser) scheitern lernen (vgl. Halberstam 2011).
Scheitern als Erfolg (vgl. Castro Varela 2010).

Die Dekolonisierung der Bildung ist ein Kampf um Hegemonie, ein Kampf um Bedeutungen [...]. Da aber Bildung auch immer die Strukturen der Gewalt reproduziert, wird **erst ein Scheitern im Versuch erfolgreich zu sein, Verschiebungen verursachen können**. Es geht nicht um helfen, sondern darum zu lernen, und zwar eben von denen, die uns erscheinen, als könne von ihnen nichts gelernt werden.
(Castro Varela 2010:239, Hervorhebung K.K.)

Auf einem solchen Umweg um das ‚korrekte‘ Wissen herum, wird sich jedes folgende Kapitel in den Gefilden des Scheiterns, des Vergessens, der Unvernunft und der Verneinung verirren. Wir werden wandern, improvisieren, scheitern und uns im Kreis bewegen. Wir werden uns verirren, [...] aber im Verlieren werden wir einen anderen Weg finden, Sinn zu machen [...].
(Halberstam 2011:25) (Original siehe Einleitung → 3.3.)

All in all, this is a book about alternative ways of knowing and being [...].
It is a book about failing well, failing often,
and learning, in the words of Samuel Beckett, how to fail better.
(Halberstam 2011:24, Zeilenumbrüche K.K.)

Alles in allem ist dies ein Buch über alternative Wege des Wissens und des Seins [...].
Es ist ein Buch darüber, gut zu scheitern, oft zu scheitern,
und (mit den Worten von Samuel Beckett) zu lernen, wie man besser scheitert.
(vgl. Halberstam 2011:24, Übersetzung K.K.)

The Queer Art of Failure
Die queere Kunst des Scheiterns

that what we are engaged in when we do **poetry is error**,
the willful creation of error,
the deliberate break and complication of mistakes
out of which may arise
unexpectedness.
(Carson 2000:44)

das, worin wir uns verwickeln, wenn wir Gedichte machen, ist Irrtum,
das willentliche Erzeugen von Störungen,
das absichtliche Brechen und Verkomplizieren von Fehlern,
aus denen
Unerwartetes entstehen kann.
(vgl. Carson 2000:44, Übersetzung K.K.)

I want to say that such poetry, such a poetics, is *also* a chance for movement, a means to transform the static
of a noun – *queer* – into the action of a verb – *queering*. I want to speak about moving theory into
methodological activism. I want to say, *autoethnography is queer*.
(Holman Jones/Adams 2010b:204)

Ich möchte sagen, dass eine solche Poesie, eine solche Poetik, auch eine Chance für Bewegung ist, ein Mittel, um das Statische eines
Substantivs – *queer* – in die Aktion eines Verbs – *queering* – zu verwandeln. Ich möchte darüber sprechen, wie man Theorie in
methodologischen Aktivismus verwandelt. Ich möchte sagen: *Autoethnographie ist queer*.
(vgl. Holman Jones/Adams 2010b:204, Übersetzung K.K.)

Sprache, Poesie, Scheitern sind ernste Angelegenheiten: Durch Sprache(n) erschaffen wir Wissen und Sein. Wir (Re)Produzieren: Produktion ist Reproduktion – von Macht, Herrschaft, Gewalt und Widerstand. Sprache, Poesie und Scheitern sind spielerisch: Wir können Klammern mitten in Worte setzen, Wortspiele und Metaphern (er)finden, die verschiedenen Bedeutungen innerhalb von Worten suchen, versuchen. Sprache (er)schafft Erfahrung und kann Erfahrung nie ganz fassen (→ 4.). Sprache trennt und Sprache verbindet. Sprache schreibt fest und Sprache lässt sich nicht festschreiben.

Like desire, language disrupts, refuses to be contained within boundaries.

„This is the oppressor’s language, yet I need to talk to you.” (Rich)¹⁴⁸

The word of this poem began a life in my memory [...].
(hooks 1994:167)

To recognize that we touch one another in language [...].
(hooks 1994:174)

[...] responding to a diverse audience, I suggest that we do not necessarily need to hear and know what is stated in its entirety, that we do not need to ‚master‘ or conquer the narrative as a whole, that we may know in fragments.
(hooks 1994:174, Hervorhebung K.K.)

Wie Begehren tut auch Sprache: stören, unterbrechen, sich weigern in Grenzen gehalten zu werden.

„Dies ist die Sprache der Unterdrücker, und doch muss ich mit dir reden.“ (Adrienne Rich)

Die Worte dieses Gedichtes haben in meinem Gedächtnis ein Leben begonnen [...].
(vgl. hooks 1994:167, Übersetzung K.K.)

Zu erkennen, dass wir uns gegenseitig in der Sprache berühren [...].
(vgl. hooks 1994:174, Übersetzung K.K.)

[...] als Antwort auf ein vielfältiges Publikum schlage ich vor, dass wir nicht notwendigerweise hören und wissen müssen, was in seiner Gesamtheit gesagt wird, dass wir die Erzählung nicht als Ganzes ‚meistern‘ oder erobern müssen, dass wir in Fragmenten wissen können.
(vgl. hooks 1994:174, Hervorhebung und Übersetzung K.K.)

*Das hier ist eine Un-Master-Arbeit. Eine nicht gemeisterte M.A.-Arbeit.
Ent-meistert. Ent-geistert betrachte ich sie und frage mich, was sie eigentlich (wissen und sein) will.*

¹⁴⁸ hooks verweist auf das Gedicht „The Burning of Paper Instead of Children“ von Adrienne Rich:
<https://www.sccs.swarthmore.edu/users/99/jrieffel/poetry/rich/children.html>, [27.05.2023]

3.3.2. ... ist Schreiben

What happens when you begin thinking of yourself as a writer?

How is writing a method? How does storytelling work to make readers feel ~~truth~~?

(Bochner/Ellis 2016:63, Hervorhebung und Durchstreichung K.K.)

I think of feminism as poetry; we hear histories in words; we reassemble histories by putting them into words. This book still follows words around just as I have done before, turning a word this way and that, like an object that catches a different light every time it is turned; attending to the same words across different contexts, allowing them to create ripples or new patterns like texture on a ground. I make arguments by listening for resonances; the book thus involves repeating words, sometimes over and over again [...].
(Ahmed 2017:12)

Was passiert, wenn du beginnst, dich selbst als Schriftsteller_in/Autor_in/Schreibende_r zu betrachten?

Inwiefern ist Schreiben eine Methode? Wie funktioniert das Geschichtenerzählen, damit die Leser_innen ~~Wahrheit~~ spüren?
(vgl. Bochner/Ellis 2016:63, Durchstreichung und Übersetzung K.K.)

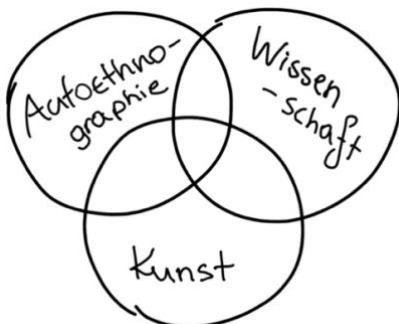
Ich denke Feminismus als Poesie; wir hören Geschichten in Worten; wir setzen Geschichten neu zusammen, indem wir sie in Worte fassen. Auch in diesem Buch folge ich den Wörtern, wie ich es schon früher getan habe, drehe und wende ein Wort auf diese und jene Weise, wie ein Objekt, das jedes Mal, wenn es gedreht wird, ein anderes Licht einfängt; ich beobachte dieselben Wörter in verschiedenen Kontexten und erlaube ihnen, Wellen oder neue Muster zu erzeugen, wie eine Textur auf einem Boden. Ich erarbeite Argumente, indem ich auf Resonanzen lausche; das Buch beinhaltet also die Wiederholung von Wörtern, manchmal wieder und wieder [...].
(vgl. Ahmed 2017:12, Übersetzung K.K.)

In Auto_ehno_graphy steckt ‚Schreiben‘ drin: -graphy kommt von Altgriechischen γράφειν, (gráphein), was mit ‚schreiben‘ und ‚zeichnen‘ übersetzt werden kann.¹⁴⁹ Ich frage mich: *Was passiert seitdem ich mich als Autor_in wahrnehme?* (vgl. Bochner/Ellis 2016). Wie verständlich sind die Geschichten, die ich erzähle? Sollen sie es sein? Schreibe ich überhaupt Geschichten? Was denkst Du? Was fühlst Du? Wenn ich immer wieder herumkreise. Nach Resonanzen lausche. Mich schreibend herantaste. Muster erzeuge. Schau, ob das trägt.

Ich versuche, die Sprache zu öffnen. Einen Satz zu beginnen, Wort an Wort zu reihen und nicht zu wissen, wie ich ihn beenden werde. Vermeintliche Gegensätze nebeneinander zu gruppieren und zu schauen, ob das trägt.
(Tepest 2023:46)

Autoethnografie wird entweder dafür kritisiert, zu künstlerisch und nicht wissenschaftlich, oder zu wissenschaftlich und nicht genügend künstlerisch zu sein. [...]

Beide Kritiken positionieren Kunst und Wissenschaft in einem Widerspruchsverhältnis, während Autoethnograf/innen sich darum bemühen, gerade diese Dichotomie aufzulösen [...].
(Adams/Ellis/Bochner/Ploder/Stadlbauer 2020:280-281)



(Zeichnung K.K., angelehnt an Zeichnungen von Carolyn Ellis vgl. Ellis 2004:31)

¹⁴⁹ γράφειν, gráphein „schreiben, zeichnen“, vgl. <https://de.wikipedia.org/wiki/-graphie> [25.05.2023].

Autoethnographie: Teils Kunst, teils Wissenschaft und etwas Eigenes. „Wir können die Autoethnographie auf diese Weise betrachten, das bringt uns aus Entweder-Oder-Denken heraus. [...] sie ist aber auch etwas, das sich von beiden unterscheidet, das größer ist als seine Teile.“ (vgl. Ellis 2004:31f., Übersetzung K.K.) Autoethnographie als theoriepraktischer Prozess und Ergebnis duelliert Dualismen (→ 1.5., 3.3.3.).

Wenn du beginnst zu schreiben, stehst du vor schwierigen künstlerischen und ästhetischen Entscheidungen. Leser_innen bringen ganz unterschiedliche Erfahrungen und Interpretationspraktiken in das Gelesene ein. Es wollen also genügend Raum für ihre eigene Bedeutungsgebung sein. Das Ziel ist es, Leser_innen zu befähigen, nicht sie zu kontrollieren. Schließlich geht es bei der Autoethnographie um Verbindung. Du musst Lesende als Ko-Konstrukteur_innen der Bedeutung deines Textes akzeptieren und so behandeln.

Wie gelingt es, angesichts der unterschiedlichen Erfahrungen und Werte, die Lesende in deinen Text einbringen, eine Verbindung und Resonanz mit ihnen herzustellen? Ich denke, man erreicht dies, indem man [...] eigene Unsicherheit darüber anerkennt, was die Dinge wirklich bedeuten. Schließlich bedeutet [...] Leben, unsicher zu sein [*To be alive is to be uncertain*].

Wie ich bereits mehrfach gesagt habe, sollte Autoethnographie als ein *Genre des Zweifels* gefeiert und gewürdigt werden. Anders als die traditionellen Sozialwissenschaften, die gewöhnlich mit einem Ausrufezeichen (!) daherkommen, betont Autoethnographie das Fragezeichen (?). Zweifel und Wundern sollten in unseren Geschichten bleiben.

(vgl. Bochner/Ellis 2006:246, Übersetzung K.K.) (Original → 6.2.)

Sind die vielen Leerstellen im Text der Raum, wo sich Dein Text einfügt?

Queer ist die Sehnsucht nach einem fluiden Zuhause
inmitten der Unzulänglichkeiten einer oft hasserfüllten Welt. [...]
Und so springen wir, wieder und wieder und wieder.
Hinab in den eisblauen Abgrund in der ebenen Fläche der Sprache. *Unexpectedness emerges*¹⁵⁰.
(Tepest 2023:64, Zeilenumbrüche K.K.)

[...] the mystery component in writing. We call it voice or style, but ultimately how our writing manifests our sensibility, and why it does so in its particular way, remains a mystery, or – I would say – it should. To acknowledge limits to what we can know about a thing – to acknowledge mystery – is not, to my mind, an admission of defeat by mystery but instead a show of respect for it, and to this extend – I mean this as secularly as possible – it’s a form of faith.
(Phillips 2022:1)

[...] die rätselhafte Komponente des Schreibens. Wir nennen es Stimme oder Stil, aber letztlich bleibt es ein Mysterium, wie unser Schreiben unsere Sensibilität zum Ausdruck bringt und warum es dies auf seine besondere Weise tut, oder – ich würde sagen – das sollte es auch. Die Grenzen dessen, was wir über eine Sache wissen können, anzuerkennen – das Geheimnis anzuerkennen, ist meiner Meinung nach kein Eingeständnis, dem Mysterium unterlegen zu sein, sondern ein Zeichen des Respekts ihm gegenüber, und in diesem Sinne – ich meine das so säkular wie möglich – ist es eine Form des Glaubens.
(vgl. Phillips 2022:1, Übersetzung K.K.)

Warum schreibe ich wie ich schreibe? Wie schreibe ich?

¹⁵⁰ Verweis (vgl. Seite 138 → 3.3.1.): Anne Carsons Gedicht „Essay on What I Think About Most“ (2000).

Autoethnographische Schreibstile, oder: Schreiben als gegen-Methode

Harding sagt, Methoden unterscheiden sich im Grunde nicht von Tätigkeiten, die wir nicht-Methoden nennen (→ 3.2.3.). In 1.5. schreibe ich: *Schreiben ist die Methode*. Ich sage jetzt: Im Sinne des ungehorsamen onto-epistemologisch-methodologischen DenkSchreibHandelns: Autoethnographisches Schreiben ist (k)eine (gegen-)Methode.

[...] dass es kein ‚specific set of procedures‘ [spezifische Vorgehensweisen] gibt schmälert die Herausforderung eine eigene autoethnographische Forschungsmethodologie zu erarbeiten natürlich nicht. Ich habe mich an Changs vorgeschlagene Herangehensweisen zu *Collecting Data, Managing Data* und *Analyzing and Interpreting Data* orientiert. Außerdem habe ich einige andere Autoethnographien gelesen und mich auch hier an der method(olog)ischen Herangehensweise inspiriert – so etwas bei AEDiL 2021. (K.K., Seminar Theorien I „Theorien_Praxen-Verhältnisse“, Sommersemester 2021)

Ich habe mir viele verschiedene Vorschläge und Zugänge, um Autoethnographie (methodische und methodologisch) ‚umzusetzen‘ angeschaut und ausprobiert. Ich bin meistens zum Schluss gekommen (z.B. bei Chang 2008 oder AEDiL 2021): Sie orientieren sich an → positivistischen, dualistischen Vorstellungen von Wissenschaft (z.B. *collecting, managing, interpreting ‚data‘*) und passen nicht zu meinem queeren, antirassistischen (→ 3.3.1.) Zugang. Ich denke mir: *Kann ich die Regeln erst brechen, wenn ich sie kenne? Erst, wenn ich verstehe, wie die Abläufe sind, entscheiden, ihnen nicht zu folgen?*

Heewon Chang schlägt im Kapitel 10 („Writing Autoethnography“, vgl. Chang 2008:139-149) eine Kategorisierung autoethnographischer Schreibstile („writing styles“) vor: *Descriptive-Realistic Writing, Confessional-emotive Writing, Analytical-interpretative Writing, imaginative-Creative Writing*. Und sagt: „Autoethnograph_innen mischen häufig verschiedene Schreibstile in einem Text.“ (vgl. Chang 2008:149). Hilft es mir/Dir über diese Unterscheidungen nachzudenken? Wie sehr mische ich ‚Stile‘? Ist Dir aufgefallen, dass die autoethnographischen Notizen in diesem Kapitel nicht mehr kursiv sind und mit dem ‚normalen Fließtext‘ verschwimmen? Weil alles, was ich hier schreibe eigentlich autoethnographischer Text ist.

Schreiben ist keine Methode (oder auch: eine gegen-Methode), weil Schreiben Realität nicht in künstliche methodische Abläufe ‚reinschustern‘ muss. Ich könnte hier, zum Beispiel, beschreiben (nach dem Vorschlag von AEDiL 2021:30, „Datenerhebung und Dokumentation“), wie sich meine autoethnographischen Notizen sowohl ‚prozessual‘ (also während des Fließtext-Schreibens oder des Texte-Lesens) also auch ‚retrospektiv‘ (durch Erinnerungen an vergangene Vorkommnisse) entwickelt haben und wie ich dann damit umgegangen bin – aber: Was bringt mir/Dir das? Ein wenig so zu tun, als würde ich das *mystery* (vgl. Phillips 2022) meines Schreibens durchsteigen. Meinen Prozess in eine Form pressen; passend machen durch Kategorisierungen und Ablaufbeschreibungen. Das wäre, ich John Law verstehe: *To distort reality into clarity* (vgl. Law 2004:2 → 3.2.). Realitäten verzerren, um dualistische Klarheit zu schaffen. In-die-Form-pressen ist hier nicht dran. Hier geht es ums Auslaufen. Verschütten (→ 2.2.3.). Darum *Messiness* (vgl. Law 2004) zuzulassen. Unpassend zu sein. Ärmel hochkrempeln; herumratschen; schauen, was sich im Chaos findet. Das gefundene Drehen und Wenden, „wie ein Objekt, das jedes Mal, wenn es gedreht wird, ein anderes Licht einfängt.“ (vgl. Ahmed 2007:12, Übersetzung K.K.)

Rhizomatisches SchreibenDenkenTexten – Schreiben als Weben

In meiner Kindheit, also in den 1990ern und 2000ern, hat es Bücher gegeben, in denen Lesende ‚selbst entscheiden‘ konnten, wie es weitergeht. Oft waren es Fantasy- oder Abenteuer-Geschichten.¹⁵¹ Das geht so: Am Ende eines Kapitels oder einer Seite steht so etwas wie: Lies auf Seite 67 weiter, damit dasunddas passiert (z.B. vorm Tiger weglaufen) oder Lies auf Seite 101 weiter, wenn du lieber dasundjenes machen magst (z.B. einen Zauberspruch trinken). Dann blätterst Du auf die Seite, für die Du dich entschieden hast. Oft sind die Wege auch miteinander verbunden, also Seite 89 kann, zum Beispiel, eine Folge von Seite 56 oder von Seite 112 sein. Ein wenig erinnern mich meine → Pfeile daran. Ich schreibe einen rhizomatischen Roman.

„Den Begriff *Rhizom* haben Gilles Deleuze und Félix Guattari [...] von der Botanik in die Philosophie transferiert.“ (Sturm 2009:157) Rhizome können unterschiedliche Formen haben: verästelte Ausbreitungen in alle Richtungen (wie etwa Seerosen oder Ingwer) oder auch verdichtete Formen (wie in Zwiebeln oder Knollen). Eva Sturm beschreibt, wie Rhizome nach Deleuze/Guattari „sechs grundlegende Merkmale“ (vgl. ebd. 158) haben:

- *Konnexion* und *Heterogenität*: Jeder Punkt kann mit einem anderen Punkt verbunden werden.
- *Vielheit*: Rhizome haben (im Vergleich zu einem Baum) keinen festen, einförmigen Stamm oder eine vorgefertigte Form. Sie wuchern in gegenseitiger Verbindung.
- *Prinzip des asignifikanten Bruchs*: Rhizome können an einer Stelle unter-/gebrochen werden und wuchern dann entlang neuer Linien weiter, wie bei Ameisen.
- *Kartographie* und *Dekalokonomie*: Rhizome sind Karten, die die Unordnung der Welt abbilden und grundsätzlich offen, veränderbar und selbstständig sind.

Die Vielzahl von Dimensionen, Unterschieden und Gemeinsamkeiten, die Queerness ausmachen, ihre stets/für-immer fließenden Identitäten und Formen und die zahlreichen wissenschaftlichen Blickwinkel [...] **als produktives Geflecht von Möglichkeiten.**

(vgl. Wozolek 2019:2, Hervorhebung und Übersetzung K.K.) (Original → 6.2.)

Manchmal halte ich so viele Fäden gleichzeitig in der Hand, dass mir ganz schwindelig wird beim Weben, Flechten und Knüpfen.

(Notizen K.K., Wien am 18. April 2023, 19:02)

Als ‚invisible mending‘ – ein unsichtbares Einweben bezeichnet Spivak (2004) diesen Prozess, der als ein vorsichtiges Einweben unsichtbarer Fäden in die bereits vorhandene Textur beschrieben wird. Das dabei entstehende Muster ist nicht vorab bestimmt, der Prozess des Webens kommt nie zu einem Ende und ist zudem zweiseitig: Die Webenden sind zeitgleich Arbeitende und zu bearbeitender Stoff. Ein Prozess, der vor allem Geduld braucht, denn die Prozesse [von Verlernen, Anmerkung K.K.] sind langsam, ja schleichend. Die historische Gewalt, die in die soziale Textur eingelassen ist, ist nicht von heute auf morgen zu beseitigen.

(Castro Varela 2010:236) (→ 2.2.3.)

¹⁵¹ Eine online Recherche ergibt, dass diese Art von Büchern auch ‚Spielbücher‘ genannt werden:

„Als **Spielbuch** (englisch: *game book*) wird ein Druckwerk bezeichnet, bei dem [die] Leser[_innen] direkten Einfluss auf die Handlung des Geschehens nehmen [können]. Diese interaktiven Bücher waren besonders in den 1980er-Jahren populär.“ Vgl. <https://de.wikipedia.org/wiki/Spielbuch>, [30.04.2022]

SpracheWorteTexteSchreiben aus neumaterialistischer Perspektive

Ich schreibe in einer Notiz, dass sich Kapitelstrukturen oft ‚wie von Geisterhand‘ ergeben (→ 3.1.5.). Ich nehme immer wieder wahr, wie auch Sätze und Zeilen und Überleitungen sich ‚wie magisch‘ finden. Wie genau die richtigen Bücher und Texte mich zur richtigen Zeit ‚finden‘. Wie ich oft im ‚richtigen Moment‘ mich den passenden Texten/Kapiteln/Arbeitsschritten widme. Ich versuche mich zu erklären: In der Nacht vom 16. April, schreibe ich Kapitel 2.4.4. – ich habe mir das schon länger vorgenommen, hatte jedoch nicht so wirklich eine Vorstellung, wie dieses Schwellenkapitel ‚Sinn ergibt‘. Nur ein Zitat aus meinen Seminar-Notizen hatte irgendwie seinen Weg in den Rohtext des Kapitels gefunden. Ich wollte eigentlich schon zu Beginn meines Arbeitstags mit 2.4.4. anfangen, habe 13 Tomaten¹⁵² lang (6 einhalb Stunden) anderes gemacht: Glossar, Kapitel 1, Zitate aus Büchern abtippen... dann öffne ich ‚zufällig‘ das Dokument „Zitate für Kapitel-anfänge oder autoethnographische Erzählung“, das auf meinem Desktop abhängt (ich wollte zuerst das De L’Horizon Zitat da reinkopieren bevor mir auffällt, dass es gut hier hinpasst). Dann stehen da die Zitate, die ans Ende von 2.4.3. anknüpfen oder die sonst gut passen und, zack, fügt sich 2.4.4. ‚wie von alleine‘ innerhalb von 3 Tomaten (anderthalb Stunden) zusammen. Als würden mich die Word-Dokumente führen. Als hätten die Zitate *mich* angeschaut.

Einige Wochen später, einen Monat vor Abgabe, in einem Moment, an dem ich das Gefühl habe, dass es noch so/zu viel zu tun gibt. Statt meine logischen Todo’s abzuarbeiten ergibt es sich, dass ich ‚zufällig‘ die ‚richtigen‘ Dinge machen: Spontan entscheide ich, eine alte Literaturliste durchzuklicken, damit ich sie ‚wegräumen‘ kann. Dort finde ich einen Text, der mich wieder zu einem anderen Text bringt, der eine Passage enthält, in der ich für Kapitel 2.2. (das ich noch nicht ganz fertig ist und an dem ich kurzzeitig etwas verzweifle) zwei Flicker in Zitatform finde, die genau das sind, was ich brauche, um das Kapitel zusammen zu weben.

Oder dass ich merke, abends um 22h, wenn ich nach Hause komme, dass jetzt der richtige Moment ist, meinen Bücherstapel (an Büchern, aus denen ich schon zitiert habe oder die ich mir zu Seite gelegt habe, weil ich sie durchblättern könnte) durchzuschauen. Und dann finde ich Zitate von Ahmed, die Kapitel 2.4.4. zu einem Ende verstricken.

Durch diesen Arbeitsprozess ‚wie von Geisterhand‘, werde ich zunehmend überzeugter, dass es sich um Interaktionen/Intra-aktionen zwischen mir und den Texten, Büchern, Buchstaben und Word-Dokumenten handelt. Dass sie mit mir, also wir gemeinsam handeln. Intra-Aktion ist ein Konzept aus neu-materialistischen, post-humanistischen TheoriePraxen. Diese sagen, dass Menschen und nicht-Menschen/Materie/alles miteinander ‚intra-agieren‘. Weil alles eine Agency, also Handlungsfähigkeit hat (vgl. Jackson/Mazzei 2012:113). Ich habe, finde ich, zu wenig zu Neumaterialismus gelesen, weshalb ich nicht vorhatte, dazu zu schreiben. Meine ‚verkörperte‘ Erfahrung *während* des Schreibens bringt mich dazu, doch darüber zu sprechen: Über mein Wahrnehmen diesen verwobenen Prozessen und ‚Intra-Activitäten‘ (vgl. edb. 115). Ich bin selbst überrascht, wie sich Lernen über den body-mind-split hinaus (→ 3.3.3.) eröffnet: Wie ich lerne, nicht weil ich dazu mehr lese, sondern weil ich es erfahre, spüre und fühle in meinem bodymind. Ohne es ‚vorzuhaben‘ – und es magischerweise dann passiert.

¹⁵² Pomodoro Methode: <https://de.wikipedia.org/wiki/Pomodoro-Technik>, [30.05.2023]

[...] Was ist, wenn Sprachen eigene agencies haben, die Klänge selbst, aber ebenso die Themen, über die geschrieben wird – oder eher: MIT denen geschrieben wird? Wie sehen Texte aus, wenn nicht ein menschliches Meistersubjekt im Zentrum steht und die Welt begnadet ins Förmchen goethet? Wie sehen Texte aus, wenn ich ebenso Teil der Welt bin wie die Texte, wenn ich keinen Punkt außerhalb von Text und Welt habe, aus dem ich, alles überblicken könnend, sie durchleuchte? Ich glaube nicht an die Menschen als souveräne Agent*innen. Ich glaube daran, dass alle Materien ihre eigene Wirksamkeit haben, dass Geschichten und Themen und Materien ebenso wie Sprachen und Medien immer auch ein Wörtchen mitzureden haben. Dass sie sich selbst mitgestalten. Ich glaube, dass alles, was wir anschauen, zurückschaut, und der Blick des Anderen macht mindestens so viel mit uns, wie wir mit ihm machen. Ich glaube, dass das Magie ist: die Wirksamkeit aller Dinge. Und an diese Magie glaube ich.
(De l'Horizon 2022:154-155)

A companion text could be thought of as a companion species, to borrow from Donna Haraway's (2003) suggestive formulation. A companion text is a text whose company enabled you to proceed on a path less trodden. Such texts might spark a moment of revelation in the midst of an overwhelming proximity; they might share a feeling or give you resources to make sense of something that had been beyond your grasp; companion texts can prompt you to hesitate or to question the direction in which you are going, or they might give you a sense that in going the way you are going, you are not alone.
(Ahmed 2017:16) (Einleitung → 2.) (Übersetzung → 6.3.)

[...] What work does it do?

It is not enough to talk about the work that is done by bodies that are *simply* human. *Posthuman* thinking and theorising teaches us that we have to think about bodies, all bodies, human and nonhuman in relationality. [...] Therefore, an activist autoethnography must come to terms with the rhetoric of Spinoza that says that all bodies, human *and* nonhuman, have the capacity to affect and be affected [...].
(Gale/Wyatt 2018:3) (Übersetzung → 6.3.)

Es macht, zum Beispiel, einen Unterschied, ob ich mit der Hand schreibe oder am Laptop tippe. Wie das Word-Dokument und sein Rahmen meine Textkomposition beeinflussen. Wie ich Denkfühle auf/mit dem digitalen/analogem Blatt. Wie ich emotional und inhaltlich Schreiben Sprachen Text anders verarbeite und in mit ihnen in Dialog trete. In der Einleitung von Kapitel zwei zitiere ich Ahmeds ‚companion texts‘ (→ 2.), die mich wegbegleitenden Texte. Ich werde von ‚mehr als nur Menschen‘ begleitet. Nicht-Menschen handeln und erzeugen Wissen. Posthumanismus/Neumaterialismus stellen deshalb „das antroponzentrische Selbstverständnis moderner wissenschaftlicher Disziplinen in Frage“ (Konvivialistische Internationale 2020:123). *Antroponzentrisch* = Menschen in den Mittelpunkt stellen. Erinnert mich an: androzentrisch = Männer in den Mittelpunkt gestellt; eurozentrisch = Europa in den Mittelpunkt stellen. Sind meine über-menschlichen Erfahrungen eine konsequente Schlussfolgerung meiner Kritik an dualistischer, patriarchaler, kolonialer Wissenschaft(-lichkeit)?

In der Einleitung dieses Kapitels zitiere ich Eva Tepest: „Ich fantasiere von Kontrollverlust.“ (→ 3.3.). Habe ich die Kontrolle eh nie (ganz) gehabt? Sind diese Kapitel so geworden, weil ich es will, oder weil sie es von mir wollen? Sind Epistemologien von sich aus ‚ungehorsam‘ (→ 2.4.)? Ich verursache *trouble* (→ 3.3.1.); aber eigentlich bin ich im Trubel. Kann mein Ich als Autor_in die Autorität (→ 3.3.3.) über den Text verlieren – oder habe ich sie eh nicht?

3.3.3. ... ist Dualismen duellieren

We saw earlier that feminists point to a set of conceptual **dichotomies** within which Enlightenment science and epistemology are constructed: **reason vs. emotion** and social value, **mind vs. body**, culture vs. nature, **self vs. others**, objectivity vs. subjectivity, **knowing vs. being**. In each dichotomy, the former is to control the latter lest the latter threaten to overwhelm the former, and the threatening ‚latter‘ in each case appears to be systematically associated with [...]. (Harding 1986:165, Hervorhebung K.K.)

Wir haben bereits gesehen, dass Feminist_innen auf eine Reihe von konzeptuellen Dichotomien hinweisen, innerhalb derer die aufklärerische Wissenschaft und Erkenntnistheorie konstruiert sind: Vernunft vs. Emotion/soziale Werte, Geist vs. Körper, Kultur vs. Natur, Selbst vs. Andere, Objektivität vs. Subjektivität, Wissen vs. Sein. In jeder Dichotomie soll das Erstere das Letztere kontrollieren, damit das Letztere das Erstere nicht zu überwäligen droht, und das bedrohliche ‚Letztere‘ scheint in jedem Fall systematisch verbunden mit [...]. (vgl. Harding 1986:165, Übersetzung K.K.)

Inviting you to consider life from a non-binary perspective is about shifting our framework away from a rigid either/or perspective, towards **both/and** possibilities, which embrace paradox and uncertainty. (Barker/Iantaffi 2019:16, Hervorhebung K.K.)

Indem wir Dich einladen, das Leben aus einer nicht-binären Perspektive zu betrachten, verschieben wir unseren Blickwinkel weg von einer starren Entweder-Oder-Perspektive hin zu **Sowohl-als-Auch**-Möglichkeiten, die Paradoxe und Ungewissheit zulassen. (Barker/Iantaffi 2019:16, Übersetzung und Hervorhebung K.K.)

Wie wäre es, wenn wir ‚nicht-binär‘ nicht ausschließlich als Geschlecht oder Teil einer Identität, sondern auch als Perspektive verstünden, die Zwischenräume feiert und Gleichzeitigkeiten zulässt? Als Möglichkeit, sich im Dazwischen einrichten zu können. Als Basis für Lebendigkeit. (Meyer 2023:15)¹⁵³

Dualistisches Denken und seine sich ausschließenden, hierarchischen Zwei-Teilungen (→ 2.1.1.) herausfordern. *Duelling Dualism* (wörtlich: Dualismus duellieren). Sich Dichotomien und Binarität widersetzen.

Sammlung: Wörter, die sich mit dem Dualismus duellieren

NICHT-BINÄR

APHORIE

SACKGASSE

SPANNUNGSVERHÄLTNIS

DILEMMA

PARADOX

AMBIGUITÄT

METAXIS

Binarität heraus-fordern fasst zusammen, was ich innerhalb dieser Seiten ständig tue. Manche Dualismen habe ich explizit herausgefordert, zum Beispiel: Wissen/Sein, Theorie/Praxis, Wissenschaft(lich)/Un-Wissenschaft(lich), Forschen/Leben. Es gibt Dualismen, die mich bis hier noch nicht loslassen: Körper/Geist und Selbst/Andere beziehungsweise Selbst/Welt. Es folgen jetzt zwei letzte Duelle. Weil die Duelle eine Schlussfolgerung meiner Arbeit sind. Weil sie die Geschichte(n) zu Ende erzählen.

SPOILER: Die Duelle sind nicht zu gewinnen – es geht um herausfordern, nicht um ‚besiegen‘.

¹⁵³ Oder auch: Interview Lydia Meyer https://www.zeit.de/zett/queeres-leben/2023-04/lydia-meyer-die-zukunft-ist-nicht-binaer?utm_source=pocket-newtab-global-de-DE, [30.04.2023]

Erstes Duell: Verkörpertes Wissen

Preface

the body.

It's about the body.

Bodies on the page

flesh and bone on the stage, everyday or theatrical. It's always been about bodies,
hiding

[...]

trying always to crawl out of dangerous desire
to the safety of the disembodied. No affect,

only intellect,

a mythos of one without the other.

(Spry 2016:11-12, Zeilenumbrüche in Original) (Übersetzung → 6.3.)

Think with bodies. Bodies think.

(Ahmed 2017:107, Hervorhebung im Original) (Übersetzung → 6.3.)

In den meisten europäischen Sprachen wird zwischen einem Wesen und seinem Körper unterschieden.

Man spricht davon, einen schönen, dünnen, kleinen, dicken, hässlichen Körper zu *haben*

– nicht davon, ein Körper zu *sein*,

die alte griechische Vorstellung *mens sana in corpore sano*¹⁵⁴.

Für mich war dieser Körper-Geist-Dualismus immer schmerzlich wahr, obwohl ich nie daran geglaubt habe:

Ich war nie mein Körper. [...]

(De l'Horizon 2022:324-325, Zeilenumbrüche K.K.)

Ich habe jahrelang Ausschau gehalten, nach den Körpern. Ich habe versucht jedes Fitzelchen an Text über ‚verkörpertes Wissen‘, Verkörperung und ‚Embodiment‘ einzusaugen, aufzunehmen zu verstehen. Ich reihte Text an Text, als würde ich versuchen, zu puzzeln mit Teilen, die aus unterschiedlichen Puzzle-Schachteln kommen. Es hat sich ein Bild ergeben. Aber am Ende, konnte ich es nicht verstehen, durch-denken, durchsteigen, kognitiv be_greifen. Hat (nur?) ein paar Jahre gedauert; zu verstehen, dass ich zum Verstehen nur Fühlen kann. (Scheint mir jetzt in Nachhinein sehr offensichtlich – manchmal steht der Kopf an...). Wenn ich die Kontrolle des Kopfes abgebe; wenn ich mit meinem Körper denke. Körper bin. Dann kann ich wahrnehmen, was für mich ‚verkörpertes Wissen‘ heißt. Zum Beispiel: Spüren, wie die Kapitel, Quellen, Zitate, Satzabfolgen passieren. Meinem/dem Text zuhören. Das ständige Reinfühlen von Autoethnographie lässt body und mind etwas näher zusammenrücken. Wahrscheinlich heißt ‚embodied‘ (verkörpert) je nach Kontext Unterschiedliches und ist immer mehr-deutig.

Den mind/body split (vgl. hooks 1994:16) verlernen; mit/als Körper zu Lernen. Das ist die konsequente Fortführung von bell hooks herrschaftskritischen Perspektiven auf Bildung: Lernen gegen das ‚Bankiers‘-Konzept von Bildung (→ 2.2.3.). Ich spreche in Kapitel 2.2. wenig über hooks; bei hooks hat für mich das ent-lernen der Geist/Körper-Trennung angefangen. Hier habe ich begonnen zu verstehen, wie ich durch Lernen gelernt habe mich/andere/Welt wahrzunehmen und zu trennen. Westliche Bildung = „eine Haltung, die Lehrende, aber auch Lernende

¹⁵⁴ Bedeutet: ‚Ein gesunder Geist soll in einem gesunden Körper wohnen‘.

vgl. https://de.wikipedia.org/wiki/Mens_sana_in_corpore_sano, [17.04.2023]

nicht als Körper, welche in spezifischen gesellschaftlichen Lern- und Lehrprozessen stehen, wahrnimmt, sondern ausschließlich auf intellektueller und geistiger Ebene einbezieht.“ (Kazeem-Kamínski 2016:105). *Engagierte Pädagogik nach bell hooks hat eine ganzheitliche Sicht auf Lernende und Lehrende. Sie bringt Theorie und Praxis zusammen, indem Lernen als eine körperlich-emotional-geistige Tätigkeit verstanden wird; Denken als körperlich-emotional-geistiges Handeln. Den Vorsatz ‚engagiert‘ bekommt die ‚engagierte Pädagogik‘ von bell hooks durch Thích Nhất Hạnh, eine_n der bekanntesten Vertreter_innen des Engaged Buddhism.* „Während Freire [→ 2.2.3., 2.3.3.] in seinem Sprechen über Lehrende immer von einem Lernen auf geistiger Ebene spricht, verfolgt Thích Nhất Hạnh, laut bell hooks, eine ganzheitliche Sicht auf Menschen“ (Kazeem-Kamínski 2016:107). *hooks plädiert für einen „holistic approach to learning [...] striving not just for knowledge in books, but knowledge about how to live in the world“ (hooks 1994:15). Einen „ganzheitlicher Lernansatz [...], der nicht nur nach Wissen aus Büchern strebt, sondern nach Wissen darüber, wie man in der Welt lebt.“ (vgl. ebd, Übersetzung K.K.). Verkörpertes Wissen als Erfahrungswissen (→ 2.2.2.) für unser SeinLeben.*

Der holistische Ansatz verändert die Sicht auf Lernende und Lehrende (als KörperGeistSeele) und das Verhältnis zwischen Lehrende-Lernende: „Engaged pedagogy does not seek simply to empower students. Any classroom that employs a holistic model of learning will also be a place where teachers grow [...]“ (hooks 1994:21) Lernen als Ansammlung dialogischer, kooperativer (statt kompetitiver) Sorge-Verhältnissen, die sich gegen Herrschaft und für die Förderung von Gemeinschaft und Wohlergehen/Handlungserweiterung aller Beteiligten – Lernende wie Lehrende – einsetzt. Den mind/body-split herausfordern; patriarchale und kolonial-rassistische Dualitäten duellieren, die Körper mit Subjektivität und Geist mit Intellekt und Objektivität gleichsetzt – durch eine Haltung, die Lehrende und Lernende als Körper wahrnimmt, „welche in spezifischen gesellschaftlichen Lern- und Lehrprozessen stehen“ (vgl. Kazeem-Kamínski 2016).

Zweites Duell: Selbst

Wir denken, wir hätten ein Selbst. Aber so etwas wie ein individuelles, separates Selbst gibt es nicht. Eine Blume besteht nur aus Nicht-Blumen-Elementen wie Chlorophyll, Sonnenlicht und Wasser. Wenn wir alle Nicht-Blumen-Elemente aus der Blume entfernen würden, wäre keine Blume mehr übrig. Eine Blume kann nicht für sich allein sein. Eine Blume kann nur in Verbindung mit uns allen sein [*can only inter-be with all of us*]. Das ist viel näher an der Wahrheit. Menschen sind auch so. Wir können nicht für uns allein existieren. Wir können nur ineinander/miteinander/zusammen sein [*We can only inter-be*]. Ich bin nur aus Nicht-Ich-Elementen gemacht, wie der Erde, der Sonne, Eltern und Vorfahren. [...] Durch diese Sichtweise sprichst und handelst du anders. (vgl. Thích Nhất Hạnh 2015:92, Übersetzung K.K.)

Ein Körper zu sein, hier zu sein, heißt, Wasser zu sein¹⁵⁵, fünfundsiebzig Prozent, aber es ist auch eine ständige Übung.

Während ich dies schreibe, bin ich in Resonanz mit meinen Sprachen, unseren Körpern und all den Vorfahren, die sowohl Körper als auch Sprachen geschaffen haben.

Und natürlich meine ich ‚Vorfahren‘ nicht im biologischen Sinne.

(De l’Horizon 2022:325, Zeilenumbrüche K.K.)

¹⁵⁵ Wie die Blume (vgl. Thích Nhất Hạnh 2014) bestehen wir aus Wasser – siehe hier das Paper „Hydrofeminism: Or, on Becoming a Body of Water“ von Astrida Neimanis (2012).

we write from within *the entanglements of copresence*, [...] from the un/comfortable risk and intimacy of dialogue, from the vulnerable and liminal inbetweenness of self/other/context. (Spry 2011:106, Hervorhebung in original, Zeilenumbrüche K.K.)

wir schreiben aus den *Verstrickungen der Kopräsenz* heraus, [...] aus dem un/bequemen Risiko und der Intimität des Dialogs aus dem verletzlischen und grenzwertigen Dazwischen von Selbst/Anderem/Kontext. (vgl. Spry 2011:106, Übersetzung K.K.)

identities constructed through a queering of autoethnography are **relational**; they shift and change. We are held accountable for being particular kinds of people by numerous seen and unseen forces, but our/these kinds are in constant need of attention, negotiation and care. (Adams/Holman Jones 2010b:209)

Identitäten, die durch ein Queeren von Autoethnographie konstruiert werden, sind relational; sie verschieben und verändern sich. Wir werden von zahlreichen sichtbaren und unsichtbaren Kräften dafür zur Verantwortung gezogen, welche Art von Menschen wir sind, aber unsere/ihre Arten bedürfen ständiger Aufmerksamkeit, Verhandlung und Pflege. (vgl. Adams/Holman Jones 2010b:209, Übersetzung K.K.)

In der Auto_ethnographie steck das Selbst/Ich drin: ‚Auto-, heißt im Altgriechischen αὐτός (autós), was sich als ‚Selbst‘ übersetzen lässt.¹⁵⁶ Thích Nhất Hạnh (vgl. 2014) sagt: Das Selbst wie wir es gelernt haben zu Denken/Fühlen/Sein ist eigentlich gar nicht so selbst. Das Selbst besteht aus vielen Nicht-Selbst/Anderen-Teilen. Die Binaritäten Selbst/Andere und Selbst/Welt sind nicht so abgegrenzt und abgetrennt voneinander (an zwei unterschiedlichen Polen und so ganz ‚anders‘) wie wir das in dualistischer Sicht gelernt haben. Sie sind verstrickt, verbunden, relational, kontextuell, situativ, situiert.

Kritisiert wird die moderne Subjektkonzeption, die mit der Vorstellung eines rationalen, autonomen, psychisch untergrundlosen, physisch von Kontingenzproblemen entfesselten Subjekts verbunden wird. Dagegen wird argumentiert, dass das Subjekt vielmehr als dezentriert zu verstehen ist. Die Subjekte des Wissens seien durch Kräfte – Sprache, Macht, Unbewusstes – konstituiert, die sie nicht kontrollieren können. Eine schwache Version dieser These liegt allen feministischen Epistemologien als die Behauptung der grundsätzlichen Situietheit des Subjekts zu Grunde. (Singer 2008:289-290)

Um mich mit dem ‚Selbst‘ aus einer kritischen und (inter/intra-)relationalen Perspektive zu beschäftigen, lese ich das Buch „Autoethnography and the Other: Unsettling Power through Utopian Performatives“ von Tami Spry (2016). Ich habe das Buch ausgesucht, weil es das bisher umfangreichste Werk ist, das sich mit ‚Selbst‘ in Bezug auf Autoethnographie auseinandersetzt. Hier fällt mir besonders auf: Jedes Textlesen einer neuen Autor_in ist wie ein Kennen-lernen. Jedes erste Buch ein erstes Date. Ein Sich-einlassen auf wen Neues. Ein Verstehen von ihrem TextSchriftSprechenSein. Ein sich Berühren lassen, vor allem beim LesenFühlen von Autoethnographie. Wie schade, dass Berührungen aus dualistischer Wissenschaftsperspektive so wenig wert sind – sie verschwiegen, verniederschwelligt, verwissenschaftlicht werden. Dabei sind wir doch alle angetrieben von den Dingen, die uns berühren. Die zu uns sprechen, die uns vielleicht auch ent-sprechen. Die uns prägen. (Notiz K.K., am 10.11.2022)

¹⁵⁶ αὐτός, autós, „Selbst“, vgl. <https://de.glosbe.com/de/grc/selbst>, [28.05.2023]

Tami Spry (2016) nutzt als Beschreibung des Selbst/Ich den Begriff *Unsettled I*. Das unbeständige/uneinheitliche/beunruhigte¹⁵⁷ Selbst/Ich ist nach Spry: partiell/unvollständig (*partial*), kein Ganzes (*fragmented*) und entsteht dialogisch mit/durch Andere (*dialogic*).

The unsettled I is *fragmented*. „We are never one thing,” write Goltz and Perez of utopian imaginaries, „never singularly gay or lesbian, teacher or student, radicalized white or of color...these categories swiftly dissolve, overlap, and intersect” (2012:171).
(Spry 2016:83, kursiv i. O.)

The unsettled I is *partial*, incomplete, copresent in a temporality of becoming, since the performative-I exists in relational reflexivity with the Inappropriate/d Other, discourse, and context.
(Spry 2016:81, kursiv i. O.)

The unsettled I is *dialogic* [...], created in copformance with Inappropriate/d Others. There is no ‚I’ without others, as ‚I’ is created through sociocultural interaction with others in contexts, a foundational concept in most theorizing since the ‚crisis of representation.’ [→ 3.2.] For Deleuze we are a constant assemblage.
(Spry 2016:81) (Übersetzungen → 6.3.)

Das ‚uneinheitliche Selbst’ ist **fragmentiert**. Das bedeutet: das Selbst ist nicht ‚nur eine Sache’. Das Selbst ist keine Einheit. Kein Singular. Wir haben unterschiedliche Rollen und Identitätsmerkmale, welche sich überschneiden und überlappen. ‚Selbsts’ sind multipel, mehrschichtig und vielstimmig. Das erinnert mich an Haraways *situated knowledges* (→ 2.1.2.), die vielfache Standpunkte in uns selbst vorschlägt. Wir schauen immer aus unterschiedlichen Positionen, und manche davon widersprechen sich oder scheinen sich zu widersprechen (beispielsweise, unterdrückte und hegemoniale Positionen in einem Selbst). Spry beschreibt, wie in uns die vielen ‚Fragmente des Selbst’ um die Deutungshoheiten ringen. Wir können versuchen sichtbar zu machen und zu reflektieren, warum wir uns für welche Deutungen/Fragmente/Selbsts entschieden haben – und warum gegen anderen Deutungen/Fragmente/Selbsts (vgl. Spry 2016:83).

Das ‚unbeständige Selbst’ ist **partiell**, also unvollständig, weil es ständig im Werden ist und somit nie ganz fertig. Das erinnert mich an SeinWerden (→ 2.4.2.). Ich/Selbst ist ein nie abgeschlossener Prozess. Das Selbst ist ein (relationales) Werden mit durch Andere/Welt.

Das ‚beunruhigte Selbst’ entsteht **dialogisch**, das heißt, ohne das sogenannte Andere/Other gibt es kein Selbst/Ich. Selbst steht nie für sich allein, das Selbst kann gar nicht alleine existieren. Spry spricht von *copformance* (Ko-Performanz, Zusammenarbeit) des ‚Selbst’ mit dem ‚Anderen’, also des sich gegenseitig Hervorbringens. Hier referiert Spry auf Deleuzes Begriff der ‚Assemblage’ (Ansammlung, Anhäufung, Zusammensammeln). Das erinnert mich an die neumaterialistischen, posthumanistischen Perspektiven des letzten Kapitels (→ 3.3.2.): „Ich glaube, dass alles, was wir anschauen, zurückschaut, und der Blick des Anderen macht mindestens so viel mit uns, wie wir mit ihm machen“ (De L’Horizon 2020:155). Die Neumaterialistin Karen Barad nennt das: „entangled intra-relating” (Barad 2007:ix). *Verschränkt ineinander(be)greifen. Zueinander in Beziehung verknötet.*

¹⁵⁷ Vgl. <https://www.dict.cc/?s=unsettled>, [28.05.2023].

Ich habe gelernt ‚Selbst‘ als abgeschlossene, fixe, sich-zu-eigen-seiende Einheit zu verstehen. Das *Unsettled I* jedoch ist weder abgeschlossen noch fix noch eine Einheit.¹⁵⁸ In dieser Konzeption des Selbst ist das Selbst/Ich *absichtlich* verunsichert/unbeständig („purposefully unsettled“, Spry 2016:80): Es gibt einen ‚guten Grund‘ für die Unbeständigkeit/Verstörung/Verwirrung des Selbst in der Autoethnographie: „Viewing the self as an *unsettled-I* seeks to destabilize potentially colonizing attention upon the autoethnographic self and the hegemony of an Other as always in service of the autoethnographer’s story.“ (Spry 2016:78). Das ‚unbeständige Ich‘ versucht koloniale Kontinuitäten (→ 2.1.1., 2.2., 2.2.1.) zu destabilisieren. Die Autorität des ‚forschenden Selbst‘ wird unterwandert; denn die Texte, Sprachen (→ 3.3.2.), Anderen und Du (→ 1.5., 3.3.2.) haben auch Autorität über mich und mein Schreiben. Beziehungsweise: Wir stehen in Beziehungen des gleichzeitigen Gegenseitig-Hervorbringens.

Though there is an autoethnographic author, there is no *authority* from which one can state the wholeness or verisimilitude of the representation, since the central autoethnographic concern is with ‚we‘ in a relational reflexivity. (Spry 2016:82, Hervorhebung kursiv i.O.)

We are in this together.
(Rosi Braidotti 2006:119)

The problem was that we did not know whom we meant when we said ‚we.‘
(Adrienne Rich 2003:451)

Obwohl es eine_n autoethnographische_n Autor_in gibt, gibt es keine *Autorität*, von der ausgehend die Vollständigkeit oder Wahrhaftigkeit der Darstellung festgestellt werden kann, denn das zentrale Anliegen der Autoethnographie ist das ‚Wir‘ in einer relationalen Reflexivität. (vgl. Spry 2016:82, kursiv i.O., Übersetzung K.K.)

Wir stecken hier gemeinsam drin.
(vgl. Rosi Braidotti 2006:119, Übersetzung K.K.)

Das Problem war, dass wir nicht wissen, wen wir meinen, wenn wir ‚wir‘ sagen.
(vgl. Adrienne Rich 2003:451, Übersetzung K.K.)

Dualismen verstecken sich nicht nur in/zwischen Begriffspaaren (Theorie/Praxis) oder Begriffstriaden (Selbst/Andere/Welt), sondern auch innerhalb einzelner Wörter. Eines davon begegnet mir immer wieder: Reflexivität oder (Selbst-)Reflexion. Spry schlägt hier ‚Relationale Reflexivität‘ vor (vgl. 2016:82). Ohne auf die Feinheiten eines weiteren Duells einzugehen, frage mich: Was heißt es ‚(selbst/relational-)reflexiv‘ zu sein? Ist Reflexion = Nachdenken, (sich) reflektieren? Sich (selbst) in etwas spiegeln. In was spiegeln ich/Du/wir? Spiegelt sich nur der Kopf, ein Ganzes

¹⁵⁸ Ich befinde mich auf einer onto-epistemologischen Analyseebene. Aus psychologischer, innerpsychischer Sicht finde ich die Abgrenzung zwischen ‚mir‘ und ‚anderen‘ schon sehr wichtig. Damit einher geht, dass ich eigene Bedürfnisse, Emotionen und Grenzen wahrnehmen, artikulieren und für sie einstehen kann; sowie die Bedürfnisse, Emotionen und Grenzen anderer wahrnehmen; und zwischen ‚dem Eigenen‘ und dem ‚was nicht meins ist‘ unterscheiden, fühlen kann – und so nicht die Gefühle oder Bedürfnisse anderer Personen ‚übernehme‘. Das Fehlen dieser Wahrnehmungs- und Unterscheidungsfähigkeit kann ungute Folgen haben: Ich denke an grenzüberschreitendes Verhalten gegenüber sich selbst (wie etwa nicht-nein-sagen können) oder gegenüber anderen (wie z.B. nicht-konsensuelle Handlungen). Ich denke auch an Formen von ‚Selbstaufopferung‘ für andere (was eine vergeschlechtlichte/rassifizierte Komponente hat, wenn wir uns anschauen, wer sich um wen kümmert oder kümmern soll) oder an ko-abhängige und abusive Beziehungen.

oder Teile davon? Ein wenig erinnert mich Selbstreflexion auch an ‚flexen‘ (jugendsprachlich für: angeben). ‚Ich bin ja so reflektiert‘. Dabei sind meine Reflexionen und Gedanken nicht nur meine, sondern auch die von/durch Andere(n) (→ 2.1.2.,) Ist ‚(Selbst-)Reflexion‘ noch das passende Wort dafür, was auf diesen Seiten passiert?

I begin to hear Homi Bhabha describe „voices [that] begin calling [...] half heart and half imagined. It is these voices, frightened with unresolved conversations and interrupted arguments, that finally help you ‚hold‘ the thought: and in the midst of that movement of ideas and intuitions you discover a momentary stillness. **This moment of reflection is never simply the mirror of your making, your frame of thinking, but a stillness sometimes heard in choral music when several voices hold the same note for a moment [...].**“ (Bhabha 2009:iv)

(Spry 2016:30, Hervorhebung K.K.)

Ich fange an, Homi Bhabha zu hören, wie er „Stimmen [beschreibt], die [...] halb aus dem Herzen und halb aus der Vorstellung heraus zu rufen beginnen. Es sind diese Stimmen, aufgeschreckt durch ungelöste Gespräche und unterbrochene Argumente, die einem schließlich helfen, den Gedanken ‚festzuhalten‘: und inmitten dieser Bewegung von Ideen und Intuitionen entdeckt man eine momentane Stille. Dieses Moment des Nachdenkens ist niemals einfach der Spiegel deiner Gedanken, deines Denkens, sondern eine Stille, die man manchmal in der Chormusik hört, wenn mehrere Stimmen einen Moment lang denselben Ton halten [...].

(vgl. Spry 2016:30, Übersetzung K.K.)

Barad (2007) führt, bezugnehmend auf Haraway (1996), das Konzept der Diffraktion in Opposition zur Reflexion ein. Im Unterschied zu dem physikalischen Begriff des Spiegels, geht es bei der Diffraktion um eine Überlagerung von Wellen. Im Wasser ist zum Beispiel leicht zu beobachten, was geschieht, wenn Wellen brechen: Es entsteht ein neues Muster von Wellen – *Etwas komplett Neues und Anderes*. Ein Diffraktorisches Lesen bzw. Theoretisieren [TheoriePraktizieren, Anmerkung K.K.] bedeutet in diesem metaphorischen Sinne, keine hierarchische Methodik anzustreben, bei der verschiedene Texte, Theorien und Gedankenstränge gegenübergestellt werden. Stattdessen geht es darum, auf einen dialogischen, dynamischen und offenen Zugang abzielen, bei dem unterschiedliche theoretische [theoriepraktische, K.K.] Perspektiven ‚durcheinander‘ (verschränkt) gelesen werden können, um kreative und unerwartete Ergebnisse hervorzubringen (vgl. Barad 2007:90).

(Ciani/Fassl 2019:49, kursiv im Original)

Diffraktion als DenkHandelnSchreibenSprechenLesen.

Wissen in Fragmenten (vgl. hooks 1994 → 3.3.1.). Den Wellen zuhören.

Spivak beendete ihren Vortrag [...] mit der viel diskutierten Aussage: „We have to learn to work together in silence.“ Statt einer Hermeneutik, die bestrebt ist, mehr und mehr Informationen über die Anderen zu erhalten, um so das Selbst und die Andern besser verstehen zu können, sollte es u.E. nicht nur darum gehen, unsere Privilegien des Sprechens und Gehört-werdens zu verlernen, sondern die **Subversion des Zuhörens** zu praktizieren. Subversives Zuhören bedarf eines selbstbewussten Subjektes, das in der Lage ist, dann zu schweigen, wenn andere Perspektiven zum Vorschein kommen, genau in den Momenten, die die Gefahr des Verlustes des eigenen Privilegs in sich bergen.

(Castro Varela/Dhawan 2012:279, Hervorhebung K.K.)

Teil von Verlernen (→ 2.2.3.) ist (radikales) Zuhören und (subversives) Schweigen lernen. Wie kann ich subversiv Schweigen, wenn ich die erzählende Person bin? Wie sehr kann ich ‚mich zurücknehmen‘ (→ 2.2.1)? In welchen Momenten ist Schweigen subversiv, weil ich mein Privileg des Sprechens abgebe und in welchen Momenten würde Schweigen bedeuten, dass ich meine Verantwortung nicht übernehme und ‚meinen Teil der Arbeit‘ nicht mache?

3.3.4. ... ist Leben in Fragen, Spannungsfeldern und utopischen Momenten

Kübra Gümüşay hat 2021 auf einer online Podiumsveranstaltung¹⁵⁹ so etwas gesagt wie: Uns wurde beigebracht in der ‚Welt der fertigen Dinge‘ zu leben. Das ist ein Satz, der mich seither begleitet und beschreibt, wie ich die ersten 20-25 Jahre meines Lebens auf die Welt geschaut habe. Ich habe Kübras Satz so verstanden: Mir wurde beigebracht, dass die Welt (und ihre Herrschaftsstrukturen) fertig sind – dass ‚die Geschichtsschreibung‘ so wie sie in Geschichtsbüchern steht so passiert und abgeschlossen ist. Dass das, was ‚die Wissenschaft‘ sagt auch ‚so ist‘. Dass alles eine eindeutige, abgeschlossene Deutung hat. Dass es einen richtigen und besten Weg gibt, ‚wie Dinge gemacht werden‘. Dass Macht und Herrschaft schon immer so verteilt waren und weiterhin so verteilt sein werden.

In der Welt der fertigen Dinge lässt sich nichts ändern.

In der Welt der fertigen Dinge ist alles eindeutig.

Das haben mir meine Eltern, Lehrpersonen, Medien und Schulbücher beigebracht. So habe ich lange gedacht, dass Welt funktioniert. Welt darf nicht ambivalent sein. Eine gute Antwort ist eine eindeutige Antwort. Nur dann hat man ‚die Wahrheit erfasst‘, ansonsten hat man’s einfach noch nicht verstanden. Und alles, für das die dualistische, kolonial-patriarchale Wissenschaft oder Philosophie oder Literatur noch keine Antworten gefunden hat, das gibt es nicht.

Die weiße Wissenschaft verbleibt somit in der Tradition der Kartografierung und ihrer fatalen Folgen. **‚Vor uns ist nichts. Wenn wir es entdecken, wird es zu etwas.‘** Erst wenn wir etwas darüber gesagt haben, ist es existent. Terra incognita ist für uns vernachlässigbar, [...]. (Sow 2014:para. 3, Hervorhebung K.K.)

Nur wenn ‚wichtige Leute‘ (meist weiße Männer) zu etwas geschrieben oder gedacht haben, dann ist es auch wahr und wichtig und genauso wie sie sagen. Das habe ich lange geglaubt. Ich erinnere mich an einen Moment, da war ich circa 17 Jahre alt. Ich sitze im Bus von der Schule nach Hause. Ich weiß nicht mehr, worüber ich genau nachgedacht habe, aber in dem Moment hat es zum allerersten Mal ein wenig ‚Klick‘ gemacht: Ich habe irgendwie verstanden, dass zwei Dinge, die gegensätzlich scheinen, irgendwie gleichzeitig existieren; und es deswegen immer von der Betrachtung abhängt und wir kein fixes Wissen haben. Sondern nur so tun, als wäre Deutung ein-deutig. Dass Wissen und Welt nicht fertig sind, hatte mir niemand gesagt. Dass es nicht die eine Wahrheit und Weisheit gibt. Seither suche ich nach Strategien, wie ich mich in der ambivalenten, unfertigen, sich ständig verändernden Welt zurechtfinden kann: Wie ich in den Fragen und Spannungsverhältnissen und Utopien LebenSeinWerden kann.

Leben in Fragen

We write to leave room for interpretation, for misunderstandings, for not knowing.

We write to leave things unfinished and unanswered.

(Adams/Holman Jones 2011:109)

¹⁵⁹ Podiumsdiskussion bei der Reihe „Embracing Realities“ von Düsseldorfer Schauspielhaus, wo Kübra Gümüşay und Mithu Sanyal gesprochen haben. Das war ca. Jänner 2021. Leider ist der Talk nicht online, aber hier ein Link zur Gesprächsreihe <https://www.dhaus.de/programm/a-z/embracing-realities-2022/>, [28.05.2023].

Wir schreiben, um Raum für Interpretationen zu lassen, für Missverständnisse, für Unwissenheit.
Wir schreiben, um Dinge unfertig und unbeantwortet zu lassen.
(vgl. Adams/Holman Jones 2011:109, Übersetzung K.K.)

Es ist und blieb komplex. Herrschaft ist stabil, weil es keine einfachen Antworten gibt.
(handschriftliche Notizen K.K., Fortbildung bei Debus/Saadi → Fußnote 56, 17.09.2012)

Wer sich daher fragt, was postkoloniale Bildung sein könnte [...]
möge sich im Gewirr der Stimmen verlieren,
sich von diesen verunsichern lassen
und niemals nur eine Antwort hören.
(Boger/Castro Varela 2021:16, Zeilenumbrüche K.K.)

Man muss Geduld haben
Mit dem Ungelösten im Herzen,
und versuchen, die Fragen selber lieb zu haben,
wie verschlossene Stuben, und wie Bücher, die in einer sehr fremden Sprache geschrieben sind.

Es handelt sich darum, alles zu leben.

Wenn man die Fragen lebt, lebt man vielleicht allmählich,
ohne es zu merken,
eines fremden Tages in die Antworten hinein.
(Rilke 1903)¹⁶⁰

Ich versuche den Antworten etwas weniger Bedeutung zu geben; Räume (in mir und außerhalb meines Körpers) zu schaffen, in denen Platz ist, Fragen zu spüren/verstehen/besprechen. Fragen leben heißt Lernen und Verlernen aus eigener Motivation heraus. Expansiv Lernen. (→ 2.2.3.) Mit den Fragen umgehen lernen. Mit den vielen Antworten zurechtkommen. Es gibt immer mehrere, widersprüchlich erscheinende Antworten. ‚Herrschaft ist stabil, weil es keine einfachen Antworten gibt.‘ Es sind meist mehrere Dinge gleichzeitig wahr. Beispiel:

For the White Person Who Wants to Know How to Be My Friend

The first thing you do is to forget that i'm black.
Second, you must never forget that i'm black.
(Parker 1978)¹⁶¹ (Übersetzung → 6.3.)

IN DEN FRAGEN LEBEN: SPANNUNGSVERHÄLTNISSE DER WIDERSPRÜCHLICHEN UND UNBEANTWORTETEN FRAGEN/ANTWORTEN (AUS)HALTEN

Leben in den Spannungsfeldern

We are clear that in intersecting queer and methods and methodologies, **we are not proposing a solution to the tensions** created through placing these into conversation [...].
(Browne/Nash 2010:15, Hervorhebungen K.K.)

¹⁶⁰ vgl. <https://schreibenbefluegelt.wordpress.com/2017/10/22/die-fragen-lieb-haben-rilke/>, [28.05.2023]

¹⁶¹ Gedicht von Pat Parker <https://www.mangoes-and-bullets.org/for-the-white-person-who-wants-to-know-how-to-be-my-friend/>, [28.05.2023]

Wir sind uns darüber im Klaren, dass wir mit der Überschneidung von Queer und Methoden und Methodologien keine Lösung für die Spannungen vorschlagen, die dadurch entstehen, dass wir sie ins Gespräch bringen [...].
(vgl. Browne/Nash 2010:15, Übersetzung K.K.)

Dualismen herauszufordern // Aphorien/Widersprüche/Dilemmata/Sackgassen/Paradoxe (und damit einhegende Konflikte, Gefühle, usw.) / halten in Räumen, Worten und Gedanken und Taten // Theoriepraxen gegen die ‚moderne‘, *weiße* Fortschrittsgeschichte /
Es wird anders, nicht besser.

„It gets different, not better.“ My students, CLAGS colleagues, and I sought to imagine other ways of connecting and transforming through pedagogy for and about queer people, place, and experience.
(Giesecking 2014:25) (Übersetzung → 6.3.)

Wie können Lern-Lehr-Räume ausschauen, die Spannungsfelder, Unterschiede, Widersprüche und komplexe Fragen/Antworten halten?

Eine mögliche Antwort ist für mich: Safer Braver Spaces. Räume, die Sicherheit, Mut und Konflikt zusammenführen. Anbei eine kurze Gegenüberstellung von Safer- und Braver-Space-Konzepten (Debus/Saadi 2023¹⁶²):

Safer Spaces können u.a.: - die Wahrscheinlichkeit schmerzhafter diskriminierungsbezogener Widerfahrnisse verringern - dadurch u.a. diskriminierungsbezogene Stressbelastungen (Diskriminierungs-/Minderheiten-Stress) reduzieren und zu einem größeren Sicherheitsgefühl der Anwesenden beitragen - mehr Kontrolle über die Auseinandersetzung mit schmerzhaften Themen verschaffen - Einlassen und Konzentration auf Lernen erleichtern, wenn es nicht ständig nötig ist, schmerzhaft Erfahrungen abzuf puffern und zu verarbeiten bzw. in Hab-Acht-Stellung zu sein, weil die jederzeit geschehen könnten - der Vereinzelung von Menschen, mit bestimmten Diskriminierungs- bzw. Gewaltwiderfahrnissen, entgegenwirken (u.a. wenn Räume um eine bestimmte gemeinsame Form der Diskriminierungserfahrung herum strukturiert sind) - zu Empowerment unter Menschen mit ähnlichen Diskriminierungs- bzw. Gewaltwiderfahrnissen beitragen, u.a. durch alle folgenden Punkte - einen geschützteren und anerkennenderen	Braver Spaces können u.a.: - mehr Transparenz darüber herstellen, dass es angesichts der Komplexität von Diskriminierungsverhältnissen und ihres Zusammenspiels nicht möglich ist, sichere Räume zu schaffen – falsche Versprechungen von Sicherheit vermeiden und einen aktiven Umgang damit befördern - die Anerkennung dafür fördern, dass das Lernen zu und die Überwindung von Diskriminierung für alle erfordert, sich Auseinandersetzungen zu stellen, die risikobehaftet und unbequem sind und Unwohlsein hervorrufen können, sowohl um eigene transformative Prozesse als auch bessere Analyse und Veränderungsstrategien zu ermöglichen - Mut, Stärke und Bewältigungsressourcen in den Vordergrund heben - dabei unterstützen, einen aktiven, konstruktiven Umgang mit Traurigkeit, Schmerz, Wut, Unsicherheit und Unwohlsein zu entwickeln und üben - von Harmonie- und Konformitätsanforderungen entlasten, u.a. indem sie das Wissen darum befördern, dass, wenn Menschen zusammen-kommen, die unterschiedliche Betroffenheiten und/oder Auseinandersetzungsgeschichten und/oder Bewältigungsstrategien haben, es immer zu Differenzen kommen wird und dass diese schmerzhaft sein können, aber nicht bedrohlich
--	---

¹⁶² <https://katharina-debus.de/wp-content/uploads/Debus-Saadi-Verletzlichkeit-Bildung-Safer-Braver.pdf>,
[28.05.2023]

Raum bieten im Umgang bzw. für die Auseinandersetzung mit individuelle(n) Verletzungen und für die Entwicklung und den Austausch von Wahrnehmungen und Deutungen von diskriminierungsbezogenen bzw. Gewaltwiderfahrnissen - den Austausch und das Finden einer gemeinsamen Sprache über Diskriminierung bzw. Gewaltwiderfahrnisse erlauben mit Menschen, die ähnliche Erfahrungen machen, und so zu einem gemeinsamen Consciousness-Raising beitragen (Begriff der 2. Welle der nordamerikanischen Frauenbewegungen: durch Austausch individueller Erfahrungen verstehen, was daran systematisch mit gesellschaftlichen Ungleichheitsverhältnissen verbunden ist; emotionale Resonanz durch Austausch mit Menschen mit ähnlichen Erfahrungen; eine Sprache, Theorie und Handlungsfähigkeit zu diesen Erfahrungen entwickeln) - Erfahrungen von Bündnissen und Solidarität gegen die erlebte Diskriminierung ermöglichen, u.a. unter Menschen mit ähnlichen Erfahrungen - dabei u.a. auch Alternativen des Umgangs untereinander erarbeiten, wenn die Betroffenen in anderen Räumen häufig in Konkurrenz um die Zuwendung oder Akzeptanz der Privilegierten gesetzt werden (z.B. Arbeit an solidarischeren Umgangsweisen unter Frauen oder unter trans* Menschen) - das Gefühl von Macht- und Einflusslosigkeit verringern und zu Empowerment beitragen - transformatives Lernen ermöglichen, indem Anwesende die Erfahrung machen, sich verhältnismäßig sicher und gehalten und in ihrer Verletzlichkeit gesehen zu fühlen – das kann transformativ Erholung und Heilung ermöglichen - und indem sie erleben, dass sie verletzende Dinge fernhalten/reduzieren und Räume gegen sie verteidigen können – das kann transformativ Selbstwirksamkeitserfahrungen ermöglichen	sein müssen – die Herausforderungen im Umgang mit diesen Differenzen nicht als Problem framen, sondern gerade auch als notwendigen Aspekt der Anerkennung von Differenz - die Anerkennung dafür fördern, dass Differenzen in Meinungen zu und Umgangsstrategien mit Diskriminierung schmerzen können, dass sie aber dennoch wertvoll sein können und dass Unterschiedlichkeit nicht das Gleiche sein muss wie Gegner*innenschaft, auch wenn sie herausfordern kann - die Aufmerksamkeit dafür fördern, dass schmerzhaftes „Fehler“ in Lernprozessen zu Diskriminierung zwar reduziert werden sollten, aber nicht immer vermeidbar sind, erst recht nicht in heterogenen Räumen (auch heterogen nach Vorwissen, nicht nur nach Diskriminierungserfahrungen) und dass diese Fehler nicht immer/allein auf Fragen von beispielsweise Schuld oder Privilegienabsicherung reduzierbar sind - in einem wohlwollenden und achtsamen Kontext den Umgang mit all diesen Herausforderungen üben und dabei idealerweise Konflikten und Differenzen nach und nach Bedrohlichkeit nehmen - u.a. durch die vorgenannten Aspekte und durch die Raumzusammensetzung Bündnisse zwischen Menschen mit verschiedenen Positionen und Erfahrungen befördern – sowohl als persönliches Unterlaufen gesellschaftlicher Trennungen und Hierarchisierungen als auch mit politischer Veränderungsperspektive (u.a. institutionelle Veränderungen, Organizing, Bündnisse in sozialen Bewegungen etc.) - transformatives Lernen ermöglichen, indem die Anwesenden sich Herausforderungen stellen und in einem relativ gut gehaltenen Rahmen ein gewisses emotionales Risiko eingehen (z.B. durch Auseinandersetzung mit schmerzhaften Themen und/oder mit Menschen, die Dinge anders erleben, anders sehen/verstehen, andere Umgangsweisen haben etc.) mit der Chance, darin gute Gegenerfahrungen zu früheren Erlebnissen zu machen - und indem sie erleben, dass möglicherweise verletzende Dinge ihre Macht über sie verlieren, wenn sie sich konfrontativ mit ihnen auseinandersetzen – die beiden letzten Punkte können transformativ ein Wachsen über diese Erfahrungen hinaus und neue Perspektiven für das eigene Leben und auf das Miteinander mit anderen Menschen eröffnen
---	---

Unterschiedlichkeit muss nicht das Gleiche sein
wie Gegner_innenschaft.

In such politics, „one has no need to ‚decenter‘ anyone in order to center someone else; one has only to constantly, appropriately, **‚pivot the center‘**” (Barkley 1989:922).
(Collins 2000:270, Hervorhebung K.K.) (Übersetzung → 6.3.)

*IN DEN FRAGEN LEBEN: WIE GEHEN SAFER UND BRAVER SPACES ZUSAMMEN? WIE KÖNNEN
WIR BRAVE SEIN, WEIL WIR UNS SAFE FÜHLEN? WAS HEISST SICHERHEIT? WAS HEISST
MUTIG? FÜR WEN? WER IST (MEISTENS) SAFE UND WER (MEISTENS) BRAVE?*

Paradoxerweise gehen wir oft nur dort in Konflikt, wo wir uns bis zu einem bestimmten Grad sicher
fühlen. (Kern 2022:5)

Ich finde das nicht paradox.

Safer und Braver Spaces zusammenführen heißt Sicherheit UND Konflikt. (K.K.)

Safety has never been about the absence of threat, but rather the presence of connection.
(vgl. Common Discourse¹⁶³) (Übersetzung → 6.3.)

Each group becomes better able to consider other groups’ standpoints without relinquishing the
uniqueness of its own standpoint or suppressing other groups’ partial perspectives. „What is always
needed in the appreciation of art, or life,” maintains Alice Walker, „is the larger perspective. Connections
made, or at least attempted, where none existed before [...]” (1983:5).

(Collins 2000:270) (Übersetzung → 6.3.)

*HOW TO ‚PIVOT THE CENTER‘? WIE KANN DAS ZENTRUM ROTIEREN?
CONNECTION, CARE, COMMITMENT ALS SCHLÜSSELEMENTE IN SAFER BRAVER SPACES?*

Commitment (makes a good relationship)

One way to assess the goodness—of fit, purpose, and goals—of a relationship is to think about
commitment. Commitment is both personal and political; [...].

(Adams/Holman Jones 2011:111 über Foster 2008:84-85) (Übersetzung → 6.3.)

*WIE SCHAUEN VERBINDUNG, FÜRSORGE UND VERPFLICHTUNG AUS? WIE SIND SAFER
BRAVER SPACE ORTE FÜR BÜNDNISSE/KOALITION UND BÜNDNISARBEIT?*

„Statt für eine Aufgabe von Identitätspolitik plädiert Crenshaw für die Bildung von Koalitionen –
Intersectionality könne dabei die Grundlage sein [...]“ (Chebout 2012:6) (→ 2.1.3.)

Nach intersektionalen Ansätzen ist eine zentrale Strategie, um gesellschaftlichen Bedingungen zu ändern:
Bündnisse bilden; die „Bündelung von widerständigen Kräften und divergenten Zugängen, die im Kampf
gegen Rassismus, Sexismus, Ableismus und kapitalistische Ausbeutung.“

(Guitérrez Rodríguez 2016:3, Unterstreichungen K.K.) (vgl. Standpunkte verbinden in → 2.1.2.)

Johnson Reagon – Home und Coalition

Bernice Johnson Reagon führt im Text „Coalition Politics: Turning of a Century“ das Begriffspaar *home* und *coalition*
ein. Der Text ist ein verschriftlichter Vortrag, gehalten 1981 auf dem *West Coast Women’s Music Festival* (Yosemite
National Forest, Kalifornien). Ich schreibe die Begriffe in Originalsprache und *kursiv*, da die deutsche Übersetzung
von ‚Zuhause‘ und ‚Koalition‘ andere Konnotationen und Bezüge herstellt.

¹⁶³ #069 Digital Safe Spaces: <https://www.commondiscourse.xyz/p/069-digital-safe-spaces>, [30.05.2023]

„Zuhause“ ist laut Duden eine „Wohnung, in der jemand zu Hause ist [und sich wohlfühlt]; [ein] Heim“.¹⁶⁴ Die Räumliche Eingrenzung der Wohnung ist zu klein gedacht, Wohlfühlen („comfort“) jedoch ist auch bei Reagon ein wichtiger Bestandteil von *home*. **Home** ist wo wir uns „gut fühlen“, ernährt werden, etwas bekommen, es gemütlich haben (vgl. Reagon 1981:359f.). Wir brauchen *home* wenn wir nachhaltig, also über eine längere Dauer hinweg *coalition work* machen wollen. Reagon definiert **coalition** als etwas, das nicht Zuhause, sondern Draußen („in the streets“) passiert. *Coalition* ist ein „Monster, das nie genug hat“, ungemütlich und ermüdend. Hier findet Arbeit statt, hier müssen wir etwas von uns geben und wir können nicht allzu lange bleiben [...]

Der Duden definiert ‚Koalition‘ als „Bündnis besonders von politischen Parteien“¹⁶⁵. Dieser Zusammenschluss [...] zum Zweck der Durchsetzung gemeinsamer Ziele ist jedoch in Reagons Text nicht (nur) auf politische Institutionen bezogen, sondern darauf, dass unterschiedliche Menschen mit verschiedenen Meinungen/Sichtweisen/Anliegen zusammenkommen. [...] Dieser Dissens (engl. *dissent*), also sich nicht einig sein, ist der schwierige und gleichzeitig unabdingbarer Teil von Koalitionsarbeit:

Throughout the essay, she [Bernice Johnson Reagon, Anmerkung K.K.] encourages us to recognize that the *benefits* of coalition politics are bound up in the *difficulties* of such politics. Disagreement pushes us to recognize and acknowledge our own assumptions and the boundaries we draw around our own work; without such disagreement [...] we can easily skim over our own exclusions and their effect. I have chosen each of these sight I highlight here [...] [because t]hey also offer contradictions that are not easily resolvable, contradictions that make difficult any claims to ‚unity‘ or sameness.

(Kafer 2006:150) (Übersetzung → 6.3.)

(K.K., Abschluss-Essay, Guided Reading: „Intersektionale Feminismen“, Sommersemester 2019)

Raum für Verletzlichkeit zu schaffen

ohne zu sagen, dass alle Verletzlichkeiten gleich sind

(handschriftliche Notizen K.K., Fortbildung bei Debus/Saadi: „Sinn und Unsinn der pädagogischen Beschäftigung mit Privilegien“, 20.9.2021)

Utopische Momente? Raum schaffen, wo wir

wohlwollend,

wertschätzend

miteinander umgehen!

(handschriftliche Notizen K.K., Fortbildung bei Debus/Saadi: „Lernen zu Diskriminierung: Lernprozesse gestalten“, 18.09.2021)

(WIE) KANN KOALITIONSARBEIT EIN TEIL VON UTOPIEN SEIN?

Leben in utopischen Momenten

utopie =

missstände anerkennen benennen [bearbeiten]

UND GLEICHZEITIG

utopische visionen entwickeln; sich versuchen vorzustellen, was ich mir noch nicht vorstellen kann

(Handschriftliche Notizen K.K., Lesung Şeyda Kurt, 26. Mai 2022) (→ 2.1.1.)

To be truly visionary we have to root our imagination in our concrete reality
while simultaneously imagining possibilities beyond that reality.

(hooks 2000:110) (Übersetzung → 6.3.)

¹⁶⁴ <https://www.duden.de/rechtschreibung/Zuhause>, [28.05.2023]

¹⁶⁵ <https://www.duden.de/rechtschreibung/Koalition>, [28.05.2023]

WARUM BRAUCHEN WIR UTOPIEN?

Without new vision, we don't know what to build, only what to knock down.

We not only end up confused, rudderless, and cynical, but we forget that making a revolution is not a series of clever maneuvers and tactics, but a process that can and must transform us.

(Kelley 2002:10) (Übersetzung → 6.3.)

Der Wert einer Utopie erweist sich nicht darin, dass eine Utopie ohne Abstriche im Alltag realisiert werden kann, sondern darin, wie viele Menschen diese Utopie in Bewegung gebracht hat, wie viel [...] Anregung von ihr für uns und andere ausgegangen ist.

(Kast 2000:73)

Dabei geht es nicht darum, die Augen zu verschließen vor Einschränkungen, Machtasymmetrien und Ungerechtigkeiten. Aber es braucht utopische Momente, um Kraft zu schöpfen und dem Unerfreulichen nicht mit Normalisierung und Zynismus zu begegnen, sondern mit Empörung und Kampfgeist. Ja, das sind verdammt schwere Balanceakte, und nein, wir können nicht zaubern, ich weiß, und das macht ratlos. Aber dennoch: Ein bisschen Verzauberung hilft auch schon weiter – wenn schon keine ganze Utopie, so sind doch utopische Momente möglich.

(Debus 2015:385)

Utopien müssen nicht eins-zu-eins umgesetzt werden, ihr Zweck ist VeränderungBewegung. Wir brauchen ‚utopischen Momente‘ um Kraft für VeränderungBewegung zu schöpfen.

IN DEN FRAGEN LEBEN: WIE SCHAUEN UTOPIEN UND UTOPISCHEN MOMENTE AUS? WIE SIND RÄUME (SAFER SPACES, BRAVER SPACES, SAFER BRAVER SPACES) IN DENEN WIR UTOPIEN ENTWICKELN KÖNNEN – UND IN DENEN UTOPISCHE MOMENTE MÖGLICH SINDWERDEN?

Hier endet die Geschichte von Kapitel drei – und von dieser Autoethnographie; die eine M.A.-Arbeit, ein Netzwerk und ein rhizomatischer Roman ist. Habe ich die Geschichten zu Ende erzählt? Zumindest schließt sich der Kreis (eigentlich ist der Kreis eine Spirale, die sich immer weiter dreht → 4.2.): Ich komme zurück zu den Safer Braver Spaces von Debus/Saadi und dem Text von Reagon, mit denen die erste Idee meiner M.A.-Arbeit entstanden ist (→ 1.1.).

Ganz fertige Antworten habe ich während des Erzählens keine gefunden, aber dafür neue Fragen, Umgangsweisen, Arten zu lebenlesendenkenforschenfühlenhandelnseinwerden.

Diese Arbeit ist ein utopisches Moment: Sie hat mich das Regelbrechen (→ 2.2.3., 3.3.) und Ungehorsam (→ 2.4., 3.3.1.) gelernt. Ich habe gelernt und verlernt *nicht dermaßen regiert zu werden*¹⁶⁶ – zumindest nicht von dualistischen Forschungsvorstellungen.

Kapitel drei, Kapitel zwei und diese ganze M.A.-Arbeit wurden länger als gedacht.

Was für eine Verschüttung.

[...] Feminist killjoys tend to spill all over the place. What a spillage.

Feminist killjoys: a leaky container.

And so:

Be careful, we leak.

(Ahmed 2017:248, Hervorhebungen im Original)¹⁶⁷

¹⁶⁶ Referenz: Foucault.

¹⁶⁷ Übersetzung ins Deutsche → 2.2.3.

TL;DR: Kapitel 3

- Carolyn Ellis und Art Bochner haben seit den 1990er Jahren Autoethnographie stark geformt und maßgeblich dazu beigetragen sie bekannt zu machen.
- Autoethnographie ist ein *blurred genre*, dessen ‚verschwommenen‘ Linien zwischen Wissenschaften und Kunst zur vielseitigen Verwendung einladen.
- Ellis und Bochners autoethnographisches Projekt ist: Kritisch und evokativ – Autoethnographie erzählt Geschichten und will etwas in Forschenden und Leser_innen hervorrufen (evozieren) und verändern.
- Manchmal wird zwischen evokativer und analytischer Autoethnographie (nach Leon Anderson) unterschieden. Diese starke Trennung stellt sich im Laufe der Jahre als überflüssig heraus: Analytisch und evokativ flechten sich zusammen.
- ‚Methoden‘ sollen klassischerweise klare, eindeutige Ergebnisse hervorbringen. Welt und Sein und Wissen ist jedoch mehr-deutig, vielschichtig, vague, flüchtig und widersprüchlich: *messy*. Deswegen braucht es Methode, die mit der *messiness* (Law 2004) des SeinsLebensForschens umgehen. Anstatt Realitäten ‚zu Klarheit verzerren‘, braucht es eine Form von Klarheit, die Nuancen, Unklarheiten, Verandelungen und Veränderungen erfasst.
- Metapher: *Die Methode ist das Haus bzw. das Bauen. Die Methodologie das Fundament und der Bauplan. Die Epistemologie ist der Untergrund. Ontologie ist in der weitläufige Boden bzw. die gesamte Umwelt.*
- Autoethnographie ist queer, wenn die Fragen, Perspektiven, TheoriePraxen, Methodologie und Onto-Epistemologien dahinter queer sind.
- Auto/ethno/graphie entspringt sowohl der kolonialen Tradition der Ethnographie als auch Teil post- und dekolonialer Forschungstraditionen.
- Autoethnographie ist mehr als eine Methode/Methodologie: Sie ist viele verschiedenen Arten zu schreiben, forschen, wissen und sein. *A way of life*.
- Autoethnographie ist für mich: *queer trouble*. Unruhe stiften in Form, Aufbau, Genre, Ziel, Inhalt, Sprache, Ansprache, Wissen, Lernen und SeinWerden.
- Queer, antirassistisch, feministisch SchreibenForschenLernenLeben heißt (für mich) ein ständiges Scheitern an meine onto-epistemologisch unausgeglichenen Standbeinen: (besser) scheitern üben und Scheitern als Erfolg.
- Mein autoethno/graphisches Schreiben ist: Poesie, gegen-Methode, rhizomatisch, Webarbeit – und heißt ‚Autorität‘ über Text/Sprache/Wissen/Sein loslassen.
- Ich duelliere mich mit dem Dualismus, um sich auseinander-zu-setzen und in Beziehung zu treten; nicht um zu gewinnen oder etwas zu ‚meistern‘.
- Das auto/ethnographische Selbst ist: fragmentiert, partiell, dialogisch, relational.
- Wissen und Sein in Diffraktion (Wellenbrechen) statt Reflexion (Spiegeln).
- Gegen ein Leben in der ‚Welt der fertigen Dinge‘ hilft ein Leben in den Fragen, den Spannungsverhältnissen und den utopischen Momenten.

4. Ende

That there's a real ending to anything is, I'm pretty sure, the lie of all autobiographical writing.
You have to choose to stop somewhere. You have to let the reader go.
[...]

Sometimes you have to tell a story, and somewhere, you have to stop.
(Machado 2020:275) (→ 6.3.)

Ist diese Arbeit abgeschlossen? Nein. Ich habe sie ,nur' zu einem Ende gebracht. Wissen und Sein zu verbinden, Epistemologie und Ontologie zusammenzufügen bedeutet: *Nie ,ganz damit fertig sein'* (→ 2.1.4.). Weil ich ständig werde, kann ich gar nicht ,fertig werden'. (→ 2.4.) Es gibt nicht die eine Wahrheit, sondern nur Versionen von Erzählungen darüber, was ich/Du/wir als wahr fühlen. Dieses Sein von Leben, Lernen, Schreiben und Forschen integriert Autoethnographie ins Wissen. Das ist die autoethnographische ,Ergebnisoffenheit und Absage an Endgültigkeit und Abgeschlossenheit' („Open-endedness/Rejection of Finality and Closure“, vgl. Anderson/Glass-Coffin 2016:78f.). Holman Jones/Adams sagen dazu:

- Making work that *becomes*, like a perpetual horizon, rather than an artifact of experience [...]. Such work understands and emphasizes, the importance of being tentative, playful, and incomplete [...].
- Making work that advocates for trouble, that takes a stand [...]. Such work disrupts taken-for-granted, normalizing stories and posits more open, more free and more just ways of being in the world.
(Holman Jones/Adams 2010b:213, *kursiv i.O.*) (Übersetzung → 3.2.2.)

Schreiben (→ 3.3.2.) und Sprache sind nicht final und verschlossen und können nicht all das wiedergeben, was ist.¹⁶⁸ Wie Chandra T. Mohanty sagt:

All we can have access to at given moments is the analytical language that most clearly approximates the features of the world as we understand it. [...] Because in fact our language is imprecise, I hesitate to have any language become static. (Mohanty 2003:506)



(Ein Meme, gefunden am 06.01.2023 im Internet)

Übersetzung: „Menschheit“, „die in-sich-unbeschreibliche Beschaffenheit des Universums“, „Sprache“.

¹⁶⁸ Das heißt nicht, dass es ,egal' ist, wie wir sprechhandeln, denn „Sprache ist kein bloßes Kommunikationsmittel, das auf neutrale Weise Informationen transportiert. Sprache ist immer eine konkrete Handlung. Über Sprache bzw. Sprachhandlungen wird Wirklichkeit geschaffen.“ (AG Feministisch Sprachhandeln 2015:7)

Die Zeichen und Buchstaben von Sprachen können fließendes, sich ständig veränderndes WissenSein kaum abbilden. Dualistische Wissenschaft versucht Nägel mit Köpfen zu machen. Meine feministische, queere, antirassistische Autoethnographie lauscht den Wellen.

And what of the stories we are not ready or willing to tell?
What of the stories that blink and waver on the threshold of thought, speech, and intelligibility?
Remember,
,Behind the story I tell is the one I don't.
Behind the story you hear is the one I wish I could make you hear' (Allison 1996:39).
(Adams/Holman Jones 2011:109, Zeilenabstände K.K.)

Und was ist mit den Geschichten, die wir nicht bereit oder gewillt sind zu erzählen?
Was ist mit den Geschichten,
die auf der Schwelle der Gedanken, der Sprache und der Verstehbarkeit blinzeln und schwanken?
Erinnere dich,
,Hinter der Geschichte, die ich erzähle, steht die, die ich nicht erzähle.
Hinter der Geschichte, die du hörst, steht die, die ich wünsche, ich könnte sie dir hörbar machen' (Allison, 1996:39).
(vgl. Adams/Holman Jones 2011:109, Übersetzung und Zeilenabstände K.K.)

4.1. Zusammenfassung und Fazite

For there are no new ideas. There are only new ways of making them felt –
of examining what those ideas feel like being lived on Sunday morning at 7 A.M., after brunch, during wild love,
making war, giving birth, mourning our dead — while we suffer the old longings, battle the old warnings and
fears of being silent and impotent and alone, while we taste new possibilities and strengths.
(Lorde 2017:11)

Diese Autoethnographie sucht nach Wegen, Ideen fühlbar zu machen. Insofern ist es schwierig, die Inhalte der M.A.-Arbeit kurz zu vermitteln, weil das entgegen dessen geht, was ich und Autoethnographie ‚wollen‘: Es geht darum, dass Lesende den Text ko-konstruieren, etwas damit machen und der Text etwas mit ihnen macht. Dass sie sich wechselseitig bewegen und verändern. Deswegen nutzt es wenig, hier ‚Ergebnisse‘ niederzuschreiben. Ich kann außerdem nicht wissen, zu welchen Ergebnissen Du gekommen bist. Ich schreibe hier auf, um welche Themen ich gekreist bin – wenn Du es eilig hast, dann kannst Du die Kästchen mit den ‚Überblicken‘ durchschauen und die Zusammenfassungen „TL;DR“ von Kapitel zwei und drei durchlesen.

Ich kreise immer wieder um ähnliche Themen, Fragen, Spannungsverhältnisse und Antworten. Einige davon sind: Zitate und Übersetzungen als feministische TheoriePraxen. Wie mein Wissen und Sein verbunden sind und welchen Einfluss meine verschiedenen (privilegierten, diskriminierten) Standpunkte auf mein WissenSeinForschenLernenSchreibenLeben haben. Es geht darum, wie und welche Dualismen ich duelliere. Es geht um Verbindung, statt Trennung. Es geht um Wissen und Sein in Fragmenten. Es geht um Ontologie, Epistemologie, Methode und Methodologie. Es geht um Zwischenräume, Gleichzeitigkeiten, Nuancen und *messiness*. Es geht ums Regelbrechen und ums „Ringeln mit dem Kanon“. Es geht um Einweben, verweben, auseinanderdröseln, zusammenfügen. Es geht um Geduld und Dranbleiben.

Wenn das mit dem Verlernen also gerade nicht in einem einfachen Akt des Loswerdens von Wissen besteht, dann hat es eben mit den langsamen und zähen Prozessen zu tun, die den Alltag des Ringens mit dem Kanon begleiten – Gayatri Spivak beschreibt diese Form der Bildung als das Einweben unsichtbarer Fäden in die bereits vorhandene Textur. (Sternfeld 2017)¹⁶⁹

Es geht um Macht und Herrschaft und wie ich diese Verhältnisse etwas aufweichen kann. Ein wenig freischwimmen, lockertanzen, durchsickern, überlaufen. Unruhig, verschwommen und mehr-teilig seinwerden. Es geht darum, hohe Ansprüche zu haben und die eigenen/anderen Ansprüche nicht (immer) zu erfüllen. Über Bord zu werfen. Scheitern als Erfolg zu üben.

Bin ich zufrieden mit der M.A.-Arbeit? Habe ich (meine) Ansprüche erfüllt? Ich finde, dass diese Arbeit das ‚geleistet‘ hat, was eine M.A.-Arbeit scheinbar soll: Ich habe Kreise gedreht und einen Punkt gesetzt hinter mein M.A.-Studium. Im Sinne eines ‚Studienabschlusses‘ in einer ‚Studienabschlussarbeit‘ habe ich viele meiner grundlegenden Texte des Studiums ‚revisted‘ (ich bin ihnen wiederbegegnet) und verknüpft. Dieses hier erarbeitete Fundament hat mich gefestigt und einen Boden für meine weitere Lohnarbeit, mein weiteres LebenDenkenWissen, weiteren Aktivismus, weiteres Schreiben und ggf. weitere wissenschaftliche Arbeit gelegt. Diese Autoethnographie ist Ende und Anfang einer Lebensphase.

Es geht darum, im Nicht-Wissen zu wohnen. Nicht-Wissen im Sein. Sich in der Ambivalenz einrichten. In den Dämmerungen nach utopischen Momenten fühlen. Widersprüche im Raum halten und sich immer und immer wieder Auseinandersetzen. Auseinandernehmen. Neu zusammenfügen. In den Wiederholungen leben. Lustvoll kreisen.

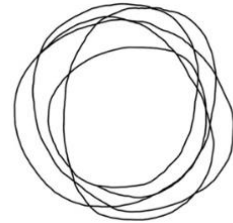
Whatever I am, or have since become, I know now that slipperiness isn't all of it. [...]. The pleasure of insistence, of persistence. The pleasure of obligation, the pleasure of dependency. The pleasures of ordinary devotion. The pleasure of recognizing that one may have to undergo the same realizations, write the same notes in the margin, return to the same themes in one's work, relearn the same emotional truths, write the same book over and over again—not because one is stupid or obstinate or incapable of change, but because such revisitations constitute a life.
(Nelson 2015:140)

Was auch immer ich bin oder inzwischen geworden bin, ich weiß jetzt, dass Flüchtigkeit nicht alles ist. [...] Das Vergnügen der Beharrlichkeit, der Ausdauer. Das Vergnügen der Verpflichtung, das Vergnügen der Abhängigkeit. Das Vergnügen der gewöhnlichen Hingabe. Das Vergnügen, anzuerkennen, dass man vielleicht dieselben Einsichten machen muss, dieselben Notizen an den Rand schreiben muss, zu denselben Themen in seiner Arbeit zurückkehren muss, dieselben emotionalen Wahrheiten neu lernen muss, dasselbe Buch immer und immer wieder schreiben muss – nicht, weil man töricht oder starrsinnig oder unfähig zu Veränderung ist, sondern weil solche Wiederbegegnungen ein Leben ausmachen.
(vgl. Nelson 2015:140 Übersetzung K.K.)

¹⁶⁹ <https://www.migrazine.at/artikel/der-langsame-und-zahe-prozess-des-verlernens-immer-schon-gewusster-machtverhaeltnisse#6>, [30.05.2023]

4.2. Ausblicke

Der Kreis, den ich zeichnen wollte, ist eher eine Spirale.
(De l'Horizon 2022:333)



(Zeichnung K.K., Frühjahr 2019)

Wo würde ich weiterarbeiten? Kapitel 3.3. ist ein Horizont im Morgengrauen. Gewissermaßen erst der Anfang. Ich werde, jetzt wo eine Basis für ‚wissenschaftskritisch autoethnographisch‘ ForschenLernenSchreibenLeben gelegt ist, weiter in Fragen, Antworten, Spannungsfeldern, Duellen, Widersprüchen lebendenkenschreiben. Ich will weiter nach den Safer Braver Spaces und den Bündnissen schauen. Ich will aktivistisch, lesend und schreibend neue Bündnisse eingehen. Ich mag mehr von Gloria Anzaldúa lesen (Borderland Theory) und von Homi Bhabha (Third Space Theory). Ich versuche vielleicht zu erfühlen, was Hélène Cixous Schreiben macht. Ich werde meinen neumaterialistischen, posthumanistischen Erfahrungen folgen. Ich freue mich darauf, mich in Barads Intra-Aktionen zu bewegen. *Früher fand ich Donna Haraways oder Karen Barads TheoriePraxen abgespaced – jetzt verstehe ich richtig gut, wie eins dahin kommt.*

Ich möchte weiter über unruhiges VerLernen (ver)lernen. Vielleicht schreibe ich doch einmal autoethnographisch über (meine) diskriminierungskritische, sexuelle Bildung(sarbeit). Darüber, warum/wie ich finde ich, dass herrschaftskritische, feministische, antirassistische, queere, sexuelle Bildung sich eignet, um ein LernenLeben in den Fragen, Spannungsfeldern und utopischen Momenten zu üben. Auch in der Schule: „Wie bereits [...] angesprochen gibt es in Deutschland und Österreich kaum Forschung zu schulischer Sexualpädagogik“ (Thuswald 2022:438f.). Und „es lässt sich auch ein Bedarf in der sexualpädagogischen Theoriebildung konstatieren“ (ebd. 439). Ich habe Lust, zum Beispiel im Kontext universitärer Lehre, zu einigen der Kapitel dieser M.A.-Arbeit ‚pädagogische‘ Materialien und Unterrichtskonzepte auszuarbeiten: Weiterführende Quellen (wie z.B. in den → *Vertiefungs*-Kapitel), begleitende Fragen zum Fließtext, vertiefende Anregungen zu den weiteren Quellen oder auch Schreibimpulse für eigenes autoethnographisches Schreiben. Mal schauen wie es weiter geht. Hier endet für mich/Dich nun dieser autoethnographische, rhizomatische Roman.

„That there’s a real ending to anything is, I’m pretty sure, the lie of all autobiographical writing. You have to choose to stop somewhere. You have to let the reader go.“ (vgl. Machado)

I have to let myself
go.¹⁷⁰

¹⁷⁰ Ich lasse meine Selbsts gehen.

5. Quellen

Schreibe ich in den Quellen Vornamen aus oder gebe ich nur den ersten Buchstaben an? Es kann eine feministische TheoriePraxis sein, nur einen Buchstaben des Vornamens (K.) zu schreiben und so die Zuschreibung von Geschlecht (und auch rassistische oder klassistische Zuschreibungen, die mit Vornamen einher gehen) zu verunmöglichen. Gleichzeitig kann es sein, dass unsere patriarchal und kolonial geprägte Vorstellungen dann aus allen Forschenden weiße Männer machen (denn Macht- und Herrschaftsverhältnisse bewirken, dass das die Leute sind, die wir ‚automatisch‘ vor Augen haben). Den Namen sichtbar zu machen kann also auch eine feministische TheoriePraxis sein – gegen die ‚ent-personifizierte‘, dualistische Wissenschaft (→ 2.1.1.). Durch den Vornamen werden Schreibende zu Personen; greifbare Menschen, die Wissenschaft ‚machen‘ (→ 2.2.). Zudem ist es relevant, aus welchen Positionen (→ 2.1.2.) Forschende sprechen – und diese Positionen werden unter anderem durch Namen sichtbar. Deswegen habe ich mich letztendlich dafür entschieden, die Vornamen auszuschreiben.

Ich habe mir als Ziel gesetzt keine ‚wichtigen (weißen) cis Männer‘ direkt zu zitieren (z.B. Descartes, Bourdieu, Foucault, Derrida, usw.). Solche, die in (Geistes und Sozial-)Wissenschaften sowieso viel Platz und Prestige bekommen. Wenn ich ihren GedankenTexten bespreche, dann zitiere ich, was (bestenfalls nicht-weiße) FLINTA¹⁷¹ über sie sagen (z.B. Kurt über Descartes oder Sturm über Deleuze/Guattari). Warum? Ich möchte die Zitiertraditionen des Kanons umwenden: ‚Über‘ kanonische Denker sprechen, anstatt, dass die weißen einflussreichen Theoretiker über BIPOC und FLINTA schreiben und dadurch Wissen zu ‚wichtigem Wissen/Bildung‘ erheben (vgl. Sow 2014 → 2.2.2.). Einige Wochen vor der M.A.-Arbeits-Abgabe lese ich bei Sara Ahmed: „In this book, I adopt a strict citation policy: I do not cite any white men.“ (2017:15). Gar keine weißen Männer zitieren; das wird das Ziel meiner nächsten beziehungsweise weiteren (wissenschaftlichen) Schreib-Arbeit.

Quellen: Glossar

- **Arndt, Susan/Ofuatey-Alazard, Nadja** (Hg.). (2021⁴). (K)Erben des Kolonialismus im Wissensarchiv deutscher Sprache. Ein kritisches Nachschlagewerk. Münster: Unrast.
- **Genderdings:** Wörterbuch „Genderdings“ von Dissens e.V.: <https://genderdings.de/gender-woerterbuch/>, [01.06.2023]
- **Interventionen:** Glossar „Interventionen für geschlechtliche und sexuelle Vielfalt“ von Dissens e.V.: <https://interventionen.dissens.de/materialien/glossar>, [01.06.2023]
- **Quijano, Aníbal.** (2007). Coloniality and modernity/rationality. In: Cultural Studies, 21 (2/3), S. 168–178.
- **quix:** Broschüre „Gender_Sexualitäten_Begleiten in der machtkritischen und entwicklungspolitischen Bildungsarbeit“ (2016) vom quix Kollektiv https://www.quixkollektiv.org/wp-content/uploads/2016/12/quix_web.pdf, [01.06.2023]
- **Sprachhandeln:** Broschüre „Sprachhandeln – aber wie? W_Ortungen statt Tatenlosigkeit!“ (2015) von der AG Feministisch Sprachhandeln: http://feministisch-sprachhandeln.org/wp-content/uploads/2015/10/sprachleitfaden_zweite_auflage_281015.pdf, [01.06.2023]
- **Unterwiesing, Claudia.** (2016). Talking Back: Strategien Schwarzer österreichischer Geschichtsschreibung. Wien: Zaglossus.

Quellen: Kapitel 1

- **Adams, Tony/Holman Jones, Stacy.** (2011). Telling Stories: Reflexivity, Queer Theory, and Autoethnography. In: Cultural Studies ↔ Critical Methodologies, 11(2), S.108–116.
- **Adams, Tony E./Ellis, Carolyn/Bochner, Arthur P./Ploder, Andrea/Stadlbauer, Johanna.** (2020²). Autoethnografie. In: Mey, Günter/Mruck, Katja (Hg.). Handbuch Qualitative Forschung in der Psychologie. Band 2: Designs und Verfahren. Wiesbaden: Springer Verlag. S. 471-491.

¹⁷¹ Frauen, Lesben, inter*, nicht-binäre und trans Personen

- **Ahmed**, Sara. (2017). *Living a Feminist Life*. Durham/London: Duke University Press.
- **Bochner**, Arthur P./**Ellis**, Carolyn. (2016). *Evocative autoethnography: Writing lives and telling stories*. New York and London: Routledge.
- **Ellis**, Carolyn. (2004). *The Ethnographic I: A methodological novel about autoethnography*. Walnut Creek: AltaMira Press.
- **Harding**, Sandra. (1993). Rethinking Standpoint Epistemology: What Is "Strong Objectivity"? In: Alcoff, Linda/Potter, Elizabeth (Hg.). *Feminist Epistemologies*. Routledge.
- **Haug**, Frigga. (2020[2003]). *Die Unruhe des Lernens*. Hamburg: Argument Verlag.
- **hooks**, bell. (1994). *Teaching to Transgress: Education as a Practice of Freedom*. New York/London: Routledge.
- **Lorde**, Audre. (2017[1984/1997]). *Your Silence Will Not Protect You*. Silver Press.
- **Mignolo**, Walter D. (2012). *Epistemischer Ungehorsam. Rhetorik der Moderne. Logik der Kolonialität und Grammatik der Dekolonialität*. Wien: Verlag Turia + Kant.
- **Nagoski**, Emily/**Nagoski**, Amelia. (2020). *Burnout: Solve Your Stress Cycle*. London: Vermillion.
- **Reagon**, Bernice Johnson. (1983). *Coalition Politics: Turning of the Century*. In: Barbara Smith (Hg.). *Home Girls. A Black Feminist Anthology*. New York: Women of Color Press. S.356-368.

Quellen: Kapitel 2

- **Adams**, Tony/**Holman Jones**, Stacy. (2011). Telling Stories: Reflexivity, Queer Theory, and Autoethnography. In: *Cultural Studies ↔ Critical Methodologies*, 11(2), S.108–116.
- **Angermüller**, Johannes/**Bellina**, Leonie. (2012). Poststrukturalismus und Postkolonialismus: Jacques Derridas »Grammatologie« sowie Gilles Deleuzes und Felix Guattaris »Tausend Plateaus«, In: Reuter/Karentzos (Hg.). *Schlüsselwerke der Postcolonial Studies*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften | Springer.
- **AG Feministischer Streik**. (2022). Patriarchale Gewalt und Femi(ni)zide. Herausforderungen der Übersetzung in unsere politische Praxis. In: *AG Feministischer Streik* (Hg.). *Auf zum feministischen Streik*, S. 26-43.
- **AG Lehre**, Zentrums für transdisziplinäre Geschlechterstudien der Humboldt-Universität zu Berlin. Diskriminierungskritische Lehre. Denkanstöße aus den Gender Studies. Universitätsdruckerei der Humboldt-Universität zu Berlin. URL: <https://www.gender.hu-berlin.de/de/studium/diskriminierungskritik-1/broschuere-der-ag-lehre-diskriminierungskritische-lehre-denkanstoesse-aus-den-gender-studies>, [18.05.2023].
- **Ahmed**, Sara. (2006). *Queer Phenomenology: Orientations, Objects, Others*. Duke University Press.
- **Ahmed**, Sara. (2017). *Living a Feminist Life*. Durham/London: Duke University Press.
- **Akademie der bildenden Künste Wien** (Hg.). (2019). *trans. inter*. nicht-binär. Lehr- und Lernräume an Hochschulen gestalten*. Akademie der bildenden Künste: Wien, URL: www.akbild.ac.at/trans-inter-nichtbinaer-lehre, [18.05.2023].
- **Anderson**, Leon/**Glass-Coffin**, Bonnie. (2016). I Learn by Going: Autoethnographic Modes of Inquiry. In: Holman Jones, Stacey/Adams, Tony/Ellis, Carolyn (Hg.), *Handbook of Autoethnography*. New York: Routledge, S. 57–80.
- **Anzaldúa**, Gloria. (1987). *Borderlands/La Frontera*. San Francisco: aunt lute Books.
- **Ayim**, May/**Oguntoye**, Katharina/**Schultz**, Dagmar. (1986). *Farbe bekennen. Afro-deutsche Frauen auf den Spuren ihrer Geschichte*. Berlin: Orlanda Verlag.
- **Babka**, Anna. (2019). *Postcolonial-queer: Erkundungen in Theorie und Literatur*. Wien: Turia + Kant
- **Bahadori**, Sara/**Nguyen**, T./**Masala**, Rosa/**Sanches Martins**, Núbia. (2022). „Complaint is a killjoy-genre“: Interventionsbeiträge zur Konferenz Decolonizing Gender Studies an der Uni Kassel 2022. In: Aden, Samia/Tamayo Rojas, Carolina (Hg.): *Dekoloniale Interventionen* (S.47-56). Münster: Unrast.

- **Bargetz, Brigitte/Ludwig, Gundula/Sauer, Birgit.** (2015). Gouvernamentalität und Geschlecht: politische Theorie im Anschluss an Michel Foucault – eine Einleitung. In: dies. (Hg.): Gouvernamentalität und Geschlecht: politische Theorie im Anschluss an Michel Foucault. Frankfurt: Campus Verlag.
- **Barker, Meg-John/Scheele, Julia.** (2018). Queer – eine illustrierte Geschichte. Münster: Unrast
- **Barkley Brown, Elsa.** (1989). African-American Women's Quilting: A Framework for Conceptualizing and Teaching African-American Women's History." In: Signs 14 (4): S.921–29.
- **Belenky, Mary Field/Clinchy, Blythe McVicker/Goldberger, Nancy Rule/Tarule, Jill Mattuck** (1986). Women's ways of knowing: The development of self, voice, and mind. New York: BasicBooks, Inc.
- **Bergold-Caldwell, Denise/Georg, Eva.** (2018). Bildung postkolonial?! Subjektivierung und Rassifizierung in Bildungskontexten. Eine Problematisierung pädagogischer Antworten auf Flucht, Migration. In: Mai, Hanna/Merl, Thorsten/Mohseni, Maryam: Differenzverhältnisse in der Pädagogik: Machtkritische Perspektiven erziehungswissenschaftlicher Forschung und pädagogischer Praxis. Springer VS.
- **Bergold-Caldwell, Denise/Traußeck, Matti.** (2022). Intersektionale politische Bildung. Zur Relevanz von race, class und gender in Bildungsprozessen. In: APaBuz – Aus Politik und Zeitgeschichte, URL: <https://www.bpb.de/shop/zeitschriften/apuz/politische-bildung-2022/515538/intersektionale-politische-bildung/>, [21.05.2023]
- **Bildungs*Lab** (Hg.). (2022). Bildung – ein postkoloniales Manifest. Münster: Unrast.
- **Bleicher-Rejdsch, Irene/Härtel, Andre/Bahr, Rebecca/Zalucki, Michaela** (2014). Erfahrungen Internationaler Studierender und Studierender mit „Migrationshintergrund“ an der THM. Ergebnisse und Handlungsempfehlungen aus der qualitativen und quantitativen Studienbefragung. In: Projekt Hochschule in der Migrationsgesellschaft – Interkulturelle Öffnung der THM. Gießen.
- **Boga, Olezia.** (2022). Die unerträgliche Neugier der Anderen. In: Aden, Samia/Tamayo Rojas, Carolina (Hg.): Dekoloniale Interventionen. Münster: Unrast Verlag, S.32-40.
- **Brunner, Claudia.** (2016). Das Konzept epistemischer Gewalt als Element einer transdisziplinären Friedens- und Konflikttheorie. In: Wintersteiner, Werner/Wolf, Lisa (Hg.): Friedensforschung in Österreich: Bilanz und Perspektiven (S.38-53). Klagenfurt: Drava Verlag.
- **Butler, Judith.** (1990). Gender trouble: Feminism and the subversion of identity. New York: Routledge.
- **Caceres, Imayna/Mesquita, Sunanda/Utikal, Sophie** (Hg.). (2017). Anti*Colonial Fantasies, Decolonial Strategies, Wien : Zaglossus.
- **Castro Varela, María do Mar/Dhawan, Nikita** (2015²): Postkoloniale Theorie. Eine kritische Einführung. Bielefeld: transcript Verlag.
- **Castro Varela, María do Mar/Heinemann, Alisha M.B.** (2017). Ambivalente Erbschaften. Verlernen erlernen. URL: http://www.trafo-k.at/media/download/Zwischenraeume_10_Castro-Heinemann.pdf, [18.05.2023].
- **Castro Varela, María do Mar.** (2017). (Un-)Wissen. URL: <https://www.migrazine.at/artikel/un-wissen-verlernen-als-komplexer-lernprozess>, [18.05.2023]
- **Chang, Heewon.** (2008). Autoethnography as Method. Walnut Creek: Lest Coast Press.
- **Chebout, Lucy.** (2012). Back to the roots! Intersectionality und die Arbeiten von Kimberlé Crenshaw. URL: <http://portal-intersektionalitaet.de/theoriebildung/ueberblickstexte/chebout/>, [18.05.2023].
- **Collins, Patricia Hill.** (2000). Black Feminist Epistemology. In: dies.: Black Feminist Thought. Knowledge, Consciousness and the Politics of Empowerment. Second Edition. New York/London: Routledge, S. 251-271.
- **Crenshaw, Kimberlé.** (1989). Demarginalizing the Intersection between Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics. The University of Chicago Legal Forum.
- **Danz, Shenja Vasanthi Kumari.** (2022). Vergeschlechtlichte Aspekte von Racial Profiling – Erfahrungen, Analysen und Widerstand von FLINTA Personen in Wien. Masterarbeit. Universität Wien.
- **Erkurt, Melisa.** (2020). Generation Haram: Warum Schule lernen muss, allen eine Stimme zu geben. Wien: Zsolnay Verlag.

- **Euler, Peter** (2004). Kritik in der Pädagogik: Zum Wandel eines konstitutiven Verhältnisses der Pädagogik. In: Pongratz, Ludwig A.; Nieke, Jan; Masschelein, Jan (Hg.): Kritik der Pädagogik - Pädagogik als Kritik. Opladen: Leske + Budrich. S.9-28.
- **Evans-Winters, Venus E./Love, Bettina L.** (Hg.). (2015). Black Feminism in Education: Black Women Speak Back, Up, and Out. New York: Peter Lang.
- **Fereidooni, Karim**. (2010). Schule – Migration – Diskriminierung. Wiesbaden.
- **Foster, Elissa**. (2008). Commitment, communication, and contending with heteronormativity: An invitation to greater reflexivity. In: Interpersonal Research. Southern Communication Journal, 73, S. 84-101.
- **Freire, Paulo**. (2005[1970]). Pedagogy of the Oppressed. New York, London: Continuum.
- **Ghaziani, Amin/Brim, Matt**. (2019). Queer Methods: Four Provocations for an Emerging Field. In: Imagining Queer Methods. NYU Press, S.3-27.
- **Gilmore, Ruth Wilson**. (2017). Chapter 14: Abolition Geography and the Problem of Innocence. In: Johnson/Lubin (Hg.), Futures of Black Radicalism, S. 224- 241. Verso.
- **Gius, Anna**. (2022). Selbstbefriedigung als (Selbst-)Regierungstechnologie. Eine gouvernementalitäts-theoretische Perspektive auf die Geschichte der Selbstbefriedigung. Masterarbeit, Universität Wien.
- **Gomolla, Mechtild/Radtke, Frank-Olaf**. (2009). Institutionelle Diskriminierung: Die Herstellung ethnischer Differenz in der Schule. Wiesbaden
- **Gutiérrez Rodríguez, Encarnación**. (2011). Intersektionalität oder: wie nicht über Rassismus sprechen“ In: Intersektionalität Revisited. Bielefeld: transcript Verlag.
- **Gutiérrez Rodríguez, Encarnación**. (2012). Decolonizing Postcolonial Rhetoric. In: Gutiérrez Rodríguez, Encarnación/Boatcă, Manuela/ Costa, Sérgio (Hg.): Decolonizing European Sociology. Transdisciplinary Approaches. London: Routledge, S.49-67
- **Gutiérrez Rodríguez, Encarnación**. (2016[i.E.]). Wissen materialisieren. Epistemologische Hierarchisierung und rassifizierte Wissensproduktion. In: Kien Nghi Ha und Mekonnen Mesghene (Hg.): Geschlossene Gesellschaft. Berlin: Heinrich-Böll Dossier (i.E.).
- **Hall, Stuart** (2016/[1992]). Der Westen und der Rest. Diskurs und Macht. In: Stuart Hall (Hg.), Rassismus und kulturelle Identität- Ausgewählte Schriften 2. Hamburg: Argument Verlag.
- **Halperin, David M.** (1995). Saint Foucault: Towards a Gay Hagiography. New York, Oxford: Oxford University Press.
- **Haraway, Donna**. (1988). Situated Knowledge: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective. In: Feminist Studies, 14 (3), S.575-599.
- **Haraway, Donna**. (1995). Situiertes Wissen: Die Wissenschaftsfrage im Feminismus und das Privileg einer partialen Perspektive. In: Die Neuerfindung der Natur: Primaten, Cyborgs und Frauen. Frankfurt, New York: Campus Verlag.
- **Harding, Sandra**. (1986). The Science Question in Feminism. Ithaca, London: Cornell University Press.
- **Harding, Sandra**. (1993). Rethinking Standpoint Epistemology: What Is “Strong Objectivity”? In: Alcoff, Linda/Potter, Elizabeth (Hg.). Feminist Epistemologies. Routledge.
- **Harding, Sandra**. (2010). Standpoint methodologies and epistemologies: a logic of scientific inquiry for people. In: UNESCO and International Social Science Council. *World Social Science Report: Knowledge Divides*. Paris: UNESCO Publishing, S. 173-175.
- **Hartmann, Jutta**. (2018). Jugendbildung queer(en) – Zur Relevanz einer heteronormativitätskritischen Pädagogik. In: Busche, Mart/Hartmann, Jutta/Nettke, Tobias/Streib-Brzic, Uli (Hrsg.): Heteronormativitätskritische Jugendbildung. Reflexionen am Beispiel eines museumspädagogischen Modellprojekts. Bielefeld: Transcript, S. 19–48.
- **Hartsock, Nancy**. (1983) The feminist standpoint: developing the ground for a specifically feminist historical materialism. In: Harding, S./Hintikka, M. B. (Hg.). Discovering Reality: Feminist Perspectives on Epistemology, Metaphysics, Methodology, and Philosophy of Science. Dordrecht: D. Reidel, S.283-310.
- **Haug, Frigga**. (2020[2003]). Die Unruhe des Lernens. Hamburg: Argument Verlag.

- **Holman Jones**, Stacy / **Harris**, Anne M. (2019). *Queering Autoethnography*. New York/London: Routledge
- **hooks**, bell. (1989). *Talking Back: Thinking Feminist, Thinking Black*. Boston: South End Press
- **hooks**, bell. (1994). *Teaching to Transgress. Education as a Practice of Freedom*. New York/London: Routledge.
- **hooks**, bell. (2003). *Teaching Community. A Pedagogy of Hope*. New York/London: Routledge.
- **hooks**, bell. (2010). *Teaching Critical Thinking. Practical Wisdom*, New York/London: Routledge.
- **Hutta**, Jan. (2016). Rassismus, Klassenverhältnisse und Geschlecht an deutschen Hochschulen. Ein runder Tisch, der aneckt. Ein Gespräch mit Encarnación Gutiérrez Rodríguez, Kien Nghi Ha, Jan S. Hutta, Emily Ngubia Kessé, Mike Laufenberg, Lars Schmitt. In: *sub/urban Zeitschrift für kritische Stadtforschung* 2016, Band 4 Heft 2/3, S. 161-190. URL: <https://zeitschrift-suburban.de/sys/index.php/suburban/article/view/262/429>, [18.05.2023].
- **Jewell**, Tiffany. (2020). *Das buch vom Antirassismus*. Berlin: Verlag Zuckersüß.
- **Johnston-Arthur**, Araba Evelyn. (2009). Jenseits von Integration ... Überlegungen zur Dekolonisierung des österreichischen Klassenzimmers, In: Egermann, Eva/ Pritz, Anna (Hg.). *class works. Weitere Beiträge zu vermittelnder, künstlerischer und forschender Praxis*. Wien: Löcker, S. 113-137.
- **Kalpaka**, Annita. (2009). Institutionelle Diskriminierung im Blick – Von der Notwendigkeit Ausblendungen und Verstrickungen in rassismuskritischer Bildungsarbeit zu thematisieren. In: Scharathow, W./ Leiprecht, R. (Hg.). *Rassismuskritik Band 2: Rassismuskritische Bildungsarbeit*. Schwalbach, S.25-40.
- **Karakaşoğlu**, Yasemin., **Wojciechowicz**, Anna. (2012). Studierende mit Migrationshintergrund an deutschen Hochschulen im Spiegel aktueller Datenlage - Forschungsergebnisse und Handlungserfordernisse. In: Matzner, Michael (Hg.): *Handbuch Migration und Bildung*. Weinheim/Basel: BELTZ-Verlag, S. 273-287.
- **Kazeem-Kamiński**, Belinda. (2016). *Engaged Pedagogy. Antidiskriminatorisches Lehren und Lernen bei bell hooks*. Wien: Zaglossus.
- **Kelly**, Natasha A. (2019). *Schwarzer Feminismus: Grundagentexte*. Münster: Unrast.
- **Kemp**, Jonathan. (2019). A Queer Age: Or, Discourse Has a History. In: *Graduate Journal of Social Science Index to Volume 6, Special Issue 1*, S.3-23.
- **Kessé [ehem. Kuria]**, Emily Ngubia. (2015). *eingeschrieben. Zeichen setzen gegen Rassismus an deutschen Hochschulen*. Berlin: w_orten & meer.
- **Kilomba**, Grada. (2010)². *Plantation Memories. Episodes of Everyday Racism*. Münster: Unrast.
- **Klenk**, Florian Cristóbal. (2023). *Post-Heteronormativität und Schule: Soziale Deutungsmuster von Lehrkräften über vielfältige geschlechtliche und sexuelle Lebensweisen*. Opladen/Berlin/Toronto: Verlag Barbara Budrich.
- **Koneffke**, Gernot. (1994). Zur Dialektik der Mündigkeit. In: Ders: *Pädagogik im Übergang zur bürgerlichen Herrschaftsgesellschaft. Studien zur Sozialgeschichte und Philosophie der Bildung*. Wetzlar: Büchse der Pandora. S.7-19.
- **Kurt**, Şeyda. (2021). *Radikale Zärtlichkeit – Warum Liebe politisch ist*. Hamburg/Berlin: HarperCollins.
- **Law**, IG. (2017). Building the Anti-racist University. In: *action and new agendas. Race Ethnicity and Education*, 20 (3). S. 332-343.
- **Lugones**, María. (2007). Heterosexualism and the Colonial / Modern Gender System. In: *Hypatia*, 22(1), S.186-209.
- **Maldonado-Torres**, Nelson. (2007). On the coloniality of being: Contributions to the development of a concept. *Cultural Studies*, 21(2/3), 240–270.
- **Jackson**, Alecia Y./**Mazzei**, Lisa K. (2012). *Thinking with Theory in Qualitative Research: Viewing data across multiple perspectives*. New York: Routledge.
- **Markom**, Christa/**Weinhäupl**, Heidi. (2007). *Die Anderen im Schulbuch. Rassismen, Exotsimen, Sexismen und Antisemitismus in österreichischen Schulbüchern*. Wien: Braumüller.
- **Mecheril**, Paul/**Castro Varela**, María do Mar/**Dirim**, Inci/**Kalpaka**, Annita/**Melter**, Claus. (2010). *Migrationspädagogik*. Weinheim/Basel: Beltz.

- **Messerschmidt**, Astrid. (2009). Selbstbilder und Weltbilder. Bildungsprozesse im Umgang mit Globalisierung, Migration und Zeitgeschichte. Frankfurt am Main: Brandes & Apels.
- **Miano**, Léonora. (2019) Zeit des Schattens. Berlin: w_orten & meer.
- **Mignolo**, Walter D. (2006). Descolonialidad del ser y saber. Buenos Aires: Ediciones del signo.
- **Mignolo**, Walter D. (2011). The Darker Side of Western Modernity: Global Futures, Decolonial Options. Durham/London: Duke University Press.
- **Mignolo**, Walter D. (2012). Epistemischer Ungehorsam. Rhetorik der Moderne. Logik der Kolonialität und Grammatik der Dekolonialität. Wien: Verlag Turia + Kant.
- **Mohanty**, Chandra Talpade. (2003). "Under Western Eyes" Revisited: Feminist Solidarity through Anticapitalist Struggles, In: Signs, Vol. 28, No. 2 (Winter 2003), S. 499-535
- **Moraga**, Cherríe / **Anzaldúa**, Gloria. (1981). This Bridge Called My Back: Writings by Radical Women of Color. Persephone Press
- **Näf**, Vanessa/ **Trenkel**, Nora. (2018). „Es darf nicht alles beim Alten bleiben in den Gender Studies!“. Ein Gespräch mit Sushila Mesquita. In: gender-studies. Zeitschrift des Interdisziplinären Zentrums für Geschlechterforschung IZFG, 32, (2018), S. 8–11.
- **Noble**, Jean Bobby (2006). Sons of the movement: FtMs risking incoherence on a post-queer cultural landscape. Toronto: Women's Press.
- **Quijano**, Aníbal. (2000). Colonialidad del Poder y Classificacion Social, In: Journal of World-Systems Research, VI, 2, 34.
- **Quijano**, Aníbal. (2007). Coloniality and modernity/rationality. In: Cultural Studies, 21 (2/3), S. 168–178.
- **Readings**, Bill. (1997). The University in Ruins. Cambridge/London: Harvard University Press.
- **Rothermel**, Lutz. (2001). Pädagogik als Wissenschaft. In: Bernhard, Armin; Rothermel, Lutz (Hg.): Handbuch Kritische Pädagogik. Eine Einführung in die Erziehungs- und Bildungswissenschaft. 2. Auflage. Weinheim: Beltz. S. 19-28.
- **Said**, Edward (2003[1978]). Orientalism. London: Penguin Books.
- **Sandoval**, Chela. (o.J.). Yours in Struggle: Women Respond to Racism, a Report on the National Women's Studies Association. Oakland CA.
- **Sarabi**, Samana A. (2022). If you are white: Pass the mic!? Vom Schweigen und Sprechen inside and outside of academia. In: Aden, Samia/Tamayo Rojas, Carolina (Hg.): Dekoloniale Interventionen (S.47-56). Münster: Unrast Verlag.
- **Singer**, Mona. (2008). Feministische Wissenschaftskritik und Epistemologie: Voraussetzungen, Positionen, Perspektiven. In: Becker, Ruth/Kortendiek, Beate (Hg.). Handbuch Frauen- und Geschlechterforschung. Wiesbaden: Springer Verlag, S.285–294.
- **Smith**, Andrea. (2016). "6 Heteropatriarchy and the Three Pillars of White Supremacy: Rethinking Women of Color Organizing". In: Color of Violence: The INCITE! Anthology, edited by INCITE! Women of Color Against Violence, New York, USA: Duke University Press, 2016, S. 66-73.
- **Sousa Santos**, Boaventura. (2007). Beyond Abyssal Thinking: From Global Lines to Ecologies of Knowledge. In: Review Research Foundation of State, Research Foundation of State. New York: University of New York, S.45-49.
- **Sow**, Noah. (2014). The Beast in The Belly: Schwarze Wissensproduktion als angeeignete Profilierungsressource und der systematische Ausschluss von Erfahrungswissen aus Schwarzen Kulturstudien. Heinrich Böll Stiftung – Heimatkunde. URL: <https://heimatkunde.boell.de/2014/12/08/beast-belly>, [18.05.2023].
- **Spivak**, Gayatri Chakravorty. (2008/[1985]). Can the Subaltern Speak? Postkolonialität und subaltern Artikulation. Wien: Turia + Kant.
- **Spivak**, Gayatri Chakravorty. (1996). The Spivak Reader. Donna Landry u. Gerald Maclean (Hg.). New York/London: Routledge.
- **Spry**, Tami. (2016). Autoethnography and the Other: Unsettling Power through Utopian Performatives. New York, London: Routledge.

- **Sternfeld, Nora.** (2017). Der langsame und zähe Prozess des Verlernens immer schon gewusster Machtverhältnisse. URL: <https://www.migrazine.at/artikel/der-langsame-und-zahe-prozess-des-verlernens-immer-schon-gewusster-machtverhaeltnisse#6>, [13.05.2023]
- **Unterweger, Claudia.** (2016). Talking Back: Strategien Schwarzer österreichischer Geschichtsschreibung. Wien: Zaglossus.
- **Vanyoro, Kudzaishie.** (2020). Learning How Language is Used in Higher Education to Strategically Marginalise Female, Queer, and Gender Non-Conforming People: An Autoethnographic Account. In: Educational Research for Social Change, 9(0), S. 1-14.
- **Walgenbach, Katharina.** (2012). Intersektionalität - eine Einführung.“ URL: <http://portal-intersektionalitaet.de/theoriebildung/ueberblickstexte/walgenbach-einfuehrung/>, [04.05.2023].
- **Willebrand, Kristina Maria.** (2010). Globales Lernen und (selbst)kritische Bildungstheorie. Diplomarbeit. Universität Wien.
- **Wozolek, Boni.** (2019). Implications of Queer Theory for Qualitative Research, URL: <https://doi.org/10.1093/acrefore/9780190264093.013.735>, [18.05.2023].
- **Zimmer, Udine/Drossou, Olga.** (2011). Öffnung der Hochschule. Chancengerechtigkeit, Diversität, Integration. (Online Dossier, Heinrich-Böll Stiftung), 2011. URL: <https://heimatkunde.boell.de/dossier-oeffnung-der-hochschule-chancengleichheit-diversitaet-integration>, [30.05.2023].

Quellen: Kapitel 3

- **Adams, Tony E./Bolen, Derek M.** (2017). Tragic Queer at the Urinal Stall, Who, Now, Is the Queerest One of All? Queer Theory | Autoethnography | Doing Queer Autoethnography. In: QED: A Journal in GLBTQ Worldmaking, Volume 4, Number 1, S. 100-113.
- **Adams, Tony E./Ellis, Carolyn/Bochner, Arthur P./Ploder, Andrea/Stadlbauer, Johanna.** (2020²). Autoethnografie. In: Mey, Günter/Mruck, Katja (Hg.). Handbuch Qualitative Forschung in der Psychologie. Band 2: Designs und Verfahren. Wiesbaden: Springer Verlag. S. 471-491.
- **Adams, Tony/Holman Jones, Stacy.** (2008). Autoethnography is queer. In: Denzin, Norman K./Lincoln, Yvonna S./Smith, Linda T. (Hg.). Handbook of critical and indigenous methodologies. Thousand Oaks: Sage, S. 373-390.
- **Adams, Tony/Holman Jones, Stacy.** (2011). Telling Stories: Reflexivity, Queer Theory, and Autoethnography. In: Cultural Studies ↔ Critical Methodologies, 11(2), S.108-116.
- **Adams, Tony E./Holman Jones, Stacy/Ellis, Carolyn.** (2022²). Handbook of Autoethnography. New York, London: Routledge.
- **AEDIL Autor:innengruppe.** (2021). Corona-Semester reflektiert. Einblicke einer kollaborativen Autoethnographie In: Innovative Hochschule: digital – international – transformativ, Band 2.
- **AG Feministisches Sprachhandeln.** (2015²). Was tun? Sprachhandeln – aber wie? W_Ortungen statt Tatenlosigkeit!. URL: http://feministisch-sprachhandeln.org/wp-content/uploads/2015/10/sprachleitfaden_zweite_auflage_281015.pdf, [20.05.2023]
- **Ahmed, Sara.** (2006). Queer Phenomenology: Orientations, Objects, Others. Duke University Press.
- **Ahmed, Sara.** (2017). Living a Feminist Life. Durham/London: Duke University Press.
- **Alexander, Bryant Keith.** (2008). Queer(y)ing the postcolonial through the western. In: Denzin, Norman K. /Lincoln, Yvonna S./Smith, Linda T. (Hg.), Handbook of critical and indigenous methodologies (pp. 101-133). Thousand Oaks, CA: SAGE.
- **Anderson, Leon.** (2006). Analytic autoethnography. In: Journal of Contemporary Ethnography, 35, S.373-395.
- **Anderson, Leon/Glass-Coffin, Bonnie.** (2016). I Learn by Going: Autoethnographic Modes of Inquiry. In: Holman Jones, Stacy/Adams, Tony E./Ellis, Carolyn (Hg.). Handbook of Autoethnography. New York: Routledge, S. 57-80.
- **Arndt, Susan.** (2021⁴). Racial Turn. In: Arndt, Susan/Ofuatey-Alazard, Nadja (Hg.). (K)Erben des Kolonialismus im Wissensarchiv deutscher Sprache. Ein kritisches Nachschlagewerk. Münster: Unrast, S.185f.

- **Atkinson**, Paul. (1997). Narrative turn or blind alley? *Qualitative Health Research*, (7)3, S. 325–344.
- **Bhabha**, Homi K. (2009). In the Cave of Making: Thoughts on Third Space. In: *Communicating in Third Space*. Ika, Karen/Wagner, Gerhard (Hg.). New York: Routledge. S.ix–xiii.
- **Bachmann-Medick**, Doris. (2006). *Cultural Turns. Neuorientierungen in den Kulturwissenschaften*. Rowohlt Taschenbuch Verlag.
- **Barad**, Karen. (2007). *Meeting the Universe Halfway: Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning*. London: Duke University Press.
- **Barker**, Meg-John/**Iantaffi**, Alex. (2019). *Life isn't Binary*. London: Jessica Kingsley Publishers.
- **Bochner**, Arthur P./**Ellis**, Carolyn. (2016). *Evocative autoethnography: Writing lives and telling stories*. New York and London: Routledge.
- **Boylorn**, Robin. (2016). On Being at Home with Myself: Blackgirl Autoethnography as Research Praxis. In: *International Review of Qualitative Research* 9, no. 1 (2016), S. 44–58.
- **Braidotti**, Rosi. (2006). *Transpositions: On Nomadic Ethics*. London: Polity.
- **Browne**, Kath/**Nash**, Catherine J. (Hg.). (2010). *Queer Methods and Methodologies: Intersecting Queer Theories and Social Science Research*. Aldershot: Ashgate.
- **Carson**, Anne. (2000). *Men in the Off Hours*. Vintage Books.
- **Castro Varela**, María do Mar. (2010). Scheitern als Erfolg. Lehren und Lernen im Kontext von Dekolonisierung. In: Achola, Agnes/Bobadilla, Carla/Del Sordo, Stefanie/Dimitrova, Petja/Güres, Nilbar (Hg.) *Migrationsskizzen. Postkoloniale Verstrickungen, antirassistische Baustelle*. Wien: Löbecker, S.229-240.
- **Castro Varela**, María do Mar/**Dhawan**, Nikita. (2012). Postkolonialer Feminismus und die Kunst der Selbstkritik. In: dies. (Hg.): *Spricht die Subalterne deutsch? Migration und postkoloniale Kritik*. Münster: Unrast Verlag, S.270-290.
- **Chang**, Heewon. (2008). *Autoethnography as Method*. Walnut Creek: Left Coast Press
- **Chawla**, Devika/**Rodriguez**, Armado. (2008). Narratives on longing, being, and knowing: Envisioning a writing epistemology. *International Journal of Progressive Education*, 4(1).
- **Chawla**, Devika/**Atay**, Ahmet. (2018). Introduction: Decolonizing Autoethnography. In: *Cultural Studies ↔ Critical Methodologies*, Vol. 18(1), S.3–8.
- **Chilisa**, Bagele. (2012). *Indigenous Research Methodologies*. Los Angeles: SAGE.
- **Ciani**, Eleonora/**Fassl**, Marcus. (2019). Begehren als materiell-diskursives Phänomen. Eine queere, autoethnografische Erkundung. Masterarbeit, Universität Wien, Österreich.
- **Clifford**, James. (1986). Introduction: Partial truths. In J. Clifford/G. E. Marcus (Hg.), *Writing culture: The poetics and politics of ethnography*. Berkeley: University of California Press, S. 1-26.
- **Clough**, Patricia T./**Halley**, Jean. (2007). *The Affective Turn: Theorizing the Social*. Duke University Press.
- **Collins**, Patricia Hill. (2000). Black Feminist Epistemology. In: (dies.). *Black Feminist Thought. Knowledge, Consciousness and the Politics of Empowerment*. Second Edition. New York/London: Routledge, S. 251-271.
- **Colyar**, Julia. (2013). Reflections on writing and autoethnography. In: Holman Jones, Stacy/Adams, Tony E/Ellis, Carolyn. (Hg.). *Handbook of autoethnography*. Left Coast Press. S. 363–383.
- **Decoloniality Europe**. (2013). Charta of Decolonial Research Ethics. URL: <http://decolonialityeurope.wixsite.com/decoloniality/charter-of-decolonial-research-ethics>, [23.05.23]
- **De l'Horizon**, Kim. (2022). *Blutbuch*. Köln: DuMont.
- **Denzin**, Norman K./**Lincoln**, Yvonna S./**Smith**, Linda T. (Hg.). (2008). *Handbook of critical and indigenous methodologies*. Thousand Oaks, CA: Sage.
- **Diversi**, Marcelo/**Moreira**, Claudio. (2009). *Between Talk: Decolonizing Knowledge Production, Pedagogy, and Praxis*. Walnut Creek, CA: Left Coast Press.
- **Debus**, Katharina/**Saadi**, Iven. (2023). Verletzlichkeit und Lernen zu Diskriminierung: Anregungen und Gedanken zu Safer und Braver Spaces in der Bildungsarbeit. URL: <https://katharina-debus.de/wp-content/uploads/Debus-Saadi-Verletzlichkeit-Bildung-Safer-Braver.pdf>, [30.05.2023].

- **Debus**, Katharina. (2015). Von Neoliberalismus und vom Zaubern: Plädoyer für utopische Momente. In: Hechler, Andreas/Stuve, Olaf (Hg.). Geschlechterreflektierte Pädagogik gegen Rechts. Opladen: Verlag Barbara Budrich, 2015), S.383-385.
- **Dutta**, Mohan J. (2018). Autoethnography as Decolonization, Decolonizing Autoethnography: Resisting to Build Our Homes. In: Cultural Studies ↔ Critical Methodologies, Vol. 18(1), S.
- **Eguchi**, Shinsuke. (2015). Queer Intercultural Relationality: An Autoethnography of Asian–Black (Dis) Connections. In: White Gay America, Journal of International and Intercultural Communication, 8:1, S.27-43.
- **Ellis**, Carolyn/**Adams**, Tony. (2014). The purposes, practices, and principles of autoethnographic research. In: P. Leavy (Hg.). Oxford handbook of qualitative research, S.254-276.
- **Ellis**, Carolyn/**Bochner**, Arthur P. (1992). Telling and performing personal stories: The constraints of choice in abortion. In: Investigating subjectivity: Research on lived experiences, Hg. Ellis/Flaherty S.79-101, Newbury Park, California: Sage.
- **Ellis**, Carolyn/**Bochner**, Arthur P. (1996). Composing Ethnography: Alternative Forms of qualitative writing. Walnut Creek: AltaMira Press.
- **Ellis**, Carolyn/**Bochner**, Arthur. (2000). Autoethnography, personal narrative, reflexivity: Researcher as subject. In: Denzin, Norman K./Lincoln, Yvonna S. (Hg.). In: The Handbook of Qualitative Research. Thousand Oaks, CA: Sage, S.733–768.
- **Ellis**, Carolyn. (2004). The Ethnographic I: A methodological novel about autoethnography. Walnut Creek: AltaMira Press.
- **Ellis**, Carolyn. (1995). Final negotiations: A story of love, loss, and chronic illness. Philadelphia: Temple University Press.
- **Ellis**, Carolyn. (1997). Evocative autoethnography: Writing emotionally about our lives. In: Tierney, William G./Lincoln, Yvonna S. (Hg.). Representation and the text: Re-framing the narrative voice. Albany, NY: SUNY Press, S.116–139.
- **Ellis**, Carolyn/**Adams**, Tony E./**Bochner**, Arthur. (2011). Autoethnography: An overview. In: Forum Qualitative Sozialforschung/Forum: Qualitative Social Research, 12, Art. 10. URL: www.qualitative-research.net/index.php/fqs/article/view/1589/3095
- **Foster**, Elissa. (2008). Commitment, communication, and contending with heteronormativity: An invitation to greater reflexivity in Interpersonal Research. Southern Communication Journal, 73, S.84-101.
- **Fahrenwald**, Claudia. (2011). Der *narrative turn* in den Kultur- und Sozialwissenschaften. In: Erzählen im Kontext neuer Lernkulturen. Wiesbaden: Springer, S.82-97.
- Geertz. (1980).
- **Ghaziani**, Amin/**Brim**, Matt. (2019). Queer Methods: Four Provocations for an Emerging Field. In: Imagining Queer Methods. NYU Press, S.3-27.
- **Goltz**, Dustin Bradley/**Perez**, Kimberlee. (2012). Borders Without Bodies: Affect, Proximity, and Utopian Imaginaries through “Lines in the Sand.” In: DeChaine, Robert D. (Hg.). Border Rhetorics: Citizenship and Identity on the US-Mexico Frontier. Tuscaloosa: University of Alabama Press, 163–180.
- **Hagues**, Rachel. (2021). Conducting critical ethnography: Personal reflections on the role of the researcher. In: International Social Work, Vol. 64(3), S. 438–443.
- **Halberstam**, Jack. (2011). The Queer Art of Failure. Durham, London: Duke University Press.
- **Haraway**, Donna. (1996). Modest_Witness@Second_Millennium.Female@Man_Meets_OncoMous: Feminism and Technoscience. New York: Routledge.
- **Haraway**, Donna. 2003. A Companion Species Manifesto: Dogs, People and Significant Otherness. Chicago: Prickly Paradigm.
- **Harding**, Sandra. (1986). The Science Question in Feminism. Ithaca, London: Cornell University Press.
- **Hayano**, David M. (1979). Auto-Ethnography: Paradigms, problems, and prospects. In: Human Organization, 38, S.113–120.

- **Hayler**, Mike. (2013). When we got to the top of Elm Road. In: Short, Nigel/Turner, Lydia/Grant, Alec (Hg.). Contemporary British autoethnography. Sense Publishers, S. 17–32.
- **Heider**, Karl. (1975). What do people do? Dani-autoethnography. In: Journal of Anthropological Research, 31, S.3–17.
- **Henningham**, Mandy. (2021). Blak, Bi+ and Borderlands: An Autoethnography on Multiplicities of Indigenous Queer Identities Using Borderland Theory. In: Social Inclusion, Volume 9, Issue 2, S.7–17.
- **hooks**, bell. (1994). Teaching to Transgress: Education as a Practice of Freedom. New York/London: Routledge.
- **hooks**, bell. (2000). Feminism is for Everybody. London: Pluto Press.
- **Holman Jones**, Stacy/**Adams**, Tony. (2010a). Autoethnography and Queer Theory: Making Possibilities. In M. Giardina & N. K. Denzin (Hg.), Qualitative Inquiry and Human Rights. Walnut Creek, CA: Left Coast Press, S.136-157.
- **Holman Jones**, Stacy/**Adams**, Tony. (2010b). Autoethnography Is a Queer Method. In: Browne, Kath/Nash, Catherine J. (Hg.), Queer Methods and Methodologies: Intersecting Queer Theories and Social Science Research. Aldershot: Ashgate, S.195-214.
- **Holman Jones**, Stacey/**Adams**, Tony/**Ellis**, Carolyn (Hg.). (2016¹). Handbook of autoethnography. New York: Routledge.
- **Holman Jones**, Stacy/**Harris**, Anne M. (2019). Queering Autoethnography. New York: Routledge.
- **Javaid**, Aliraza. (2019). The Haunting of Shame: Autoethnography and the Multivalent Stigma of Being Queer, Muslim, and Single“. In: Symbolic Interaction, Vol. 43, Issue 1, S.72–101.
- **Johnson-Mardones**, Daniel F. (2015). Understanding Critical-Pedagogical-Performative-Autoethnography. In: Cultural Studies ↔ Critical Methodologies, Volume 15, Issue 3, S.190-191.
- **Kafer**, Alison. (2013). Feminist, Queer, Crip. Bloomington: Indiana University Press.
- **Kast**, Verena. (2000). Wir sind immer unterwegs: Gedanken zur Individuation. München: dtv.
- **Kazeem-Kamiński**, Belinda. (2016). Engaged Pedagogy. Antidiskriminatorisches Lehren und Lernen bei bell hooks. Wien: Zaglossus.
- **Kelley**, Robin D.G. (2002). Freedom Dreams: The Black Radical Imagination. Beacon Press.
- **Konvivialistische Internationale**, Die. (2020). Das zweite konvivialistische Manifest: für eine post-neoliberale Welt. Transcript.
- **Kuhn**, Thomas S. (1973). Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- **Law**, John. (2004). After Method: Mess in Social Science Research. New York: Routledge.
- **LeMaster**, Benny/**Shultz**, Danny/**McNeill**, Jayvien/**Bowers**, Graham (Gray)/**Rust**, Rusty. (2019). Unlearning cisheteronormativity at the intersections of difference: performing queer worldmaking through collaged relational autoethnography. In: Text and Performance Quarterly, 39:4, S.341-370.
- **Macdonald**, Joe. (2013). An Autoethnography Of Queer Transmasculine Femme Incoherence And The Ethics Of Trans Research. In: Studies in Symbolic Interaction, Volume 40, S.129–152.
- **Jackson**, Alecia Y./**Mazzei**, Lisa K. (2012). Thinking with Theory in Qualitative Research: Viewing data across multiple perspectives. New York: Routledge.
- **Meckesheimer**, Anika. (2013). Decolonization of Social Research Practices in Latin America. What can we learn for German Social Sciences? In: Transcience. 2013, Vol. 4, Issue 2, S.79-98.
- **Mey/Mruck** 2020
- **Neimanis**, Astrida. (2012). Hydrofeminism: Or, On Becoming a Body of Water. In: Gunkel, Henriette/Nigianni, Chrysanthi/Söderbäck, Fanny (Hg.). Undutiful Daughters: Mobilizing Future Concepts, Bodies and Subjectivities in Feminist Thought and Practice. New York: Palgrave Macmillan.
- **Ozkaleli**, Umut. (2022). Loss of Black Identity in Cyprus: Examining Arap Ali Saga through Decolonial Autoethnography. In: Departures in Critical Qualitative Research, Vol. 11, 1-2, S.80–101.
- **Parker**, Pat. (1978). Movement in Black: The Collected Poetry of Pat Parker, 1961-1978. New York: Diana Press.

- **Pathak**, Archana. (2016). Musing on Postcolonial Autoethnography: Telling the Tale of/through My Life. In: Handbook of Autoethnography. Holman Jones, Stacy/ Adams, Tony E./ Ellis, Carolyn (Hg.). London and New York: Routledge, S.595–608.
- **Phillips**, Carl. (2022). My Trade is a Mystery. New Haven, London: Yale University Press.
- **Preciado**, Paul B. (2019). Can the Monster Speak?. London: Fitzcarraldo Editions.
- **Reagon**, Bernice Johnson. (1983). Coalition Politics: Turning of the Century. In: Barbara Smith (Hg.). Home Girls. A Black Feminist Anthology. New York: Women of Color Press. S.356–368.
- **Reed-Danahay**, Deborah E. (Hg.). (1997). Auto/ethnography. New York: Berg.
- **Rich**, Adrienne. (2003) Notes Toward a Politics of Location. In: *Feminist Theory Reader: Local and Global Perspectives*. McCann, Carole R./Kim, Seung-Kyung (Hg.). New York: Routledge.
- **Singer**, Mona. (2008). Feministische Wissenschaftskritik und Epistemologie: Voraussetzungen, Positionen, Perspektiven. In: Becker, Ruth/Kortendiek, Beate (Hg.). Handbuch Frauen- und Geschlechterforschung. Wiesbaden: Springer Verlag, S.285–294.
- **Smith**, Linda Tuhiwai (2012 [1999]): Decolonizing Methodologies. Research and Indigenous Peoples. London/New York: Zed Books Ltd.
- **Sparkes**, Andrew. (2020). Autoethnography: Accept, revise, reject? An evaluative self reflects. *Qualitative Research in Sport, Exercise and Health*, 12, S. 289–302.
- **Sparkes**, Andrew. (2022). When Judgment Calls. Making Sense of Criteria for Evaluating Different Forms of Autoethnography. In: Adams, Tony E./Holman Jones, Stacy/Ellis, Carolyn. (2022²). *Handbook of Autoethnography*. New York, London: Routledge, S. 263–276.
- **Sturm**, Eva. (2009). Mythos rhizomatische Kunstvermittlung. In: Egermann, Eva/ Pritz, Anna (Hg.). *class works. Weitere Beiträge zu vermittelnder, künstlerischer und forschender Praxis*. Wien: Löcker, S. 157–179.
- **Sparkes**, Andrew C. (2020). Autoethnography: Accept, revise, reject? An evaluative self reflects. *Qualitative Research in Sport, Exercise and Health*, 12, S. 289–302.
- **Spieldenner** Andrew R./**Eguchi**, Shinsuke. (2020). Different Sameness: Queer Autoethnography and Coalition Politics. In: *Cultural Studies ↔ Critical Methodologies*, Vol. 20(2), S.134–143.
- **Spivak**, Gayatri Chakravorty. (1999). A Critique of Postcolonial Reason. Towards a History of the Vanishing Present, Calcutta/New Delhi: Seagull.
- **Spivak**, Gayatri Chakravorty (2004): Righting Wrongs. In: *The South Atlantic Quarterly* 103 (2/3); S. 523–581.
- **Spry**, Tami. (2011). Performative Autoethnography: Critical Embodiments and Possibilities. In: *The Sage Handbook of Qualitative Research*. Denzin, Norman K./Lincoln Yvonna S. Los Angeles: Sage, S. 497–511.
- **Spry**, Tami. (2016). Autoethnography and the Other: Unsettling Power through Utopian Performatives. New York, London: Routledge.
- **Tedlock**, Barbara. (2013). Introduction: Braiding evocative and analytic autoethnography. In: Holman Jones, Stacy/Adams, Tony E./Ellis, Carolyn (Hg.). *Handbook of Autoethnography*. Left Coast Press, S. 358–362.
- **Tepest**, Eva. (2023). Power Bottom. März Verlag: Berlin.
- **Thích Nhất Hạnh**. (2015). How to Love. Parallax Press.
- **Toyosak**, Satoshi. (2018). Introduction: Decolonizing Autoethnography. In: *Cultural Studies ↔ Critical Methodologies*, Vol. 18(1), S.32–42.
- **Tullis**, Jilian. (2013). Self and others: Ethics in autoethnographic research. In: Adams, Tony E./Holman Jones, Stacy/Ellis, Carolyn (Hg.). *Handbook of autoethnography*. Left Coast Press. S.244–261.
- **Vanyoro**, Kudzaishie. (2020). Learning How Language is Used in Higher Education to Strategically Marginalise Female, Queer, and Gender Non-Conforming People: An Autoethnographic Account. In: *Educational Research for Social Change*, 9(0), S. 1–14.
- **Vidal-Ortiz, Salvador** (2004). On Being a White Person of Color: Using Autoethnography to Understand Puerto Ricans' Racialization. In: *Qualitative Sociology*, 27(2), S.179–203.

- **Walgenbach**, Katharina. (2012). Intersektionalität - eine Einführung. URL: <http://portal-intersektionalitaet.de/theoriebildung/ueberblickstexte/walgenbach-einfuehrung/>, [20.05.2023].
- **Walgenbach**, Katharina. (2013). In: Lutz, Helma/Herrera Vivar, María Teresa/Supik, Linda (Hg.), Fokus Intersektionalität: Bewegungen und Verortungen eines vielschichtigen Konzeptes. S.265-275.
- **Walker**, Alice. (1983). In Search of Our Mother's Gardens. New York: Harcourt Brace Jovanovich.
- **Weatherall**, Ruth/**Ahuja**, Sumati. (2021). Learning as moments of friction and opportunity: an autoethnography of ECR identities in queer time. In: *Management Learning* 2021, Vol. 52(4), S.404–423.
- **Whittington**, Elizabeth Y. (2022). But Is you Fam(ily): A Queer Autoethnography on Finding My Place and Making My Own Space in the LGBTQ Community. In: QED: A Journal in GLBTQ Worldmaking, Volume 8, Number 2, Summer 2021, S.153-159.
- **Winkler**, Ingo. (2018). Doing autoethnography: Facing challenges, taking choices, accepting responsibilities. In: *Qualitative Inquiry*, 24, S. 236–247.
- **Yaghoobifarah**, Hengameh. (2021). Im Traumhaus. Carmen Maria Machados Memoir über häusliche Gewalt unter Queers erscheint nun auf Deutsch. In: Missy Magazine (06/2021). URL: <https://missy-magazine.de/blog/2021/11/15/im-traumhaus/>, [31.05.2023]

Quellen: Kapitel 4

- **AG Feministisch Sprachhandeln**. (2015). „Sprachhandeln – aber wie? W_Ortungen statt Tatenlosigkeit!“. URL: : http://feministisch-sprachhandeln.org/wp-content/uploads/2015/10/sprachleitfaden_zweite_auflage_281015.pdf, [01.06.2023]
- **Allison**, Dorothy. (1996). Two or three things I know for sure. New York, NY: Penguin Plume.
- **Anderson**, Leon/**Glass-Coffin**, Bonnie. (2016). I Learn by Going: Autoethnographic Modes of Inquiry. In: Holman Jones, Stacey/Adams, Tony E./Ellis, Carolyn (Hg.), Handbook of Autoethnography. New York: Routledge, S. 57–80.
- **De l'Horizon**, Kim. (2022). Blutbuch. Köln: DuMont.
- **Lorde**, Audre. (2017[1984/1997]). Your Silence Will Not Protect You. Silver Press.
- **Machado**, Carmen Maria. (2020). In the Dreamhouse. London: Serpent's Tail.
- **Mohanty**, Chandra Talpade. (2003). "Under Western Eyes" Revisited: Feminist Solidarity through Anticapitalist Struggles, In: *Signs*, Vol. 28, No. 2 (Winter 2003), S. 499-535
- **Nelson**, Maggie. The Argonauts. London: Melville House.
- **Sternfeld**, Nora. (2017). Der langsame und zähe Prozess des Verlernens immer schon gewusster Machtverhältnisse. URL: <https://www.migrazine.at/artikel/der-langsame-und-zahe-prozess-des-verlernens-immer-schon-gewusster-machtverhaeltnisse#6>, [13.05.2023]
- **Thuswald**, Marion. (2022). **Sexuelle Bildung ermöglichen**: Sprachlosigkeit, Lust, Verletzbarkeit und Emanzipation als Herausforderungen pädagogischer Professionalisierung. Bielefeld: transcript.

6. Anhang

6.1. Inhaltsverzeichnis [zum copy-pasten] (→ 1.6.)

0. Glossar (Seite 4)

Unterstrichene Begriffe

- Ableismus
- Adultismus
- Androzentrismus
- Antisemitismus
- Diskriminierung
- Eurozentrismus
- Herrschaft
- Heteronormativität
- Macht
- Kapitalismus
- Klassismus
- Kolonialismus
- Kolonialität
- Norm
- Patriarchat
- Privilegien
- Queerfeindlichkeit
- Rassismus
- Sexismus
- *Weiß*e Vorherrschaft
- Zweigeschlechtlichkeit

Personenbezeichnungen

BIPOC, cis, inter*, endo, trans, nicht-binär

1. Anfang (Seite 11)

- 1.1. Wie kommt es zu dieser M.A.-Arbeit? (Seite 11)
- 1.2. Fragen und Ziele (Seite 14)
- 1.3. Relevanz (Seite 15)
- 1.4. Verortung (Seite 17)
- 1.5. Sprachgebrauch: Sprache und Lesen in dieser Arbeit (Seiten 19)
 - 1.5.1. Wie ich schreibe: Wissen_schaft als Narration, Schreiben als Forschen (Seite 19)
 - 1.5.2. Aktive Leser_innen als Co-Partizipierende (Seite 21)
 - 1.5.3. Zu den Kästchen und Pfeilen (Seite 22)
- 1.6. Kapitelüberblick (Seite 23)

2. Wissenschaftskritische Perspektiven auf Wissen und Sein (Seite 24)

Einleitung: Epistemologie und Ontologie

2.1. Wissen_schaft als situiertes Wissen (Seite 27)

- 2.1.1. Dualistische Wissenschaft: Die Grundlagen westlicher Wissenschaft (Seite 28)
- 2.1.2. Wissen verorten: Feministische Standpunkt-Epistemologie und situiertes Wissen (Seite 32)
- 2.1.3. Paradigma: Intersektionalität (Seite 39)
- 2.1.4. Wissen und Sein: Verbindung von Ontologie und Epistemologie (Seite 42)

2.2. Wissen(schaft) und Bildung (Seite 44)

- 2.2.1. Koloniale Kontinuitäten: Wissenschaft, Universität und Bildung als *weißer* Raum (Seite 47)
- 2.2.2. Widersprüchliche Verhältnisse: Bildung, Macht und Herrschaft (Seite 49)
- 2.2.3. Verhältnisse zum Tanzen bringen: Lernen, Lehren und Verlernen (Seite 54)
- 2.2.4. *Vertiefung 1*: Rassistische Ausschlusspraktiken im Bildungssystem (Seite 60)
- 2.2.5. *Vertiefung 2*: Verstrickte Systeme – *Weiß*e Vorherrschaft, Patriarchat und Kapitalismus (Seite 65)
- 2.2.6. *Vertiefung 3*: Dekoloniale TheoriePraxen (Seite 70)

2.3. TheoriePraxis-Verhältnisse: TheoriePraxen (Seite 74)

2.3.1. Emanzipatorische Theorie: befreiende Praxis (Seite 76)

2.3.2. „I came to theory because I was hurting“: TheoriePraxen gegen den Schmerz (Seite 77)

2.3.3. Aus Theorie und Praxis werden: TheoriePraxen (Seite 80)

2.3.4. Wissen und Sein: Autoethnographische TheoriePraxen (Seite 81)

2.4. Wissenschaftskritische Perspektiven: Meine Grundlagen (Seite 83)

2.4.1. Wissenschaftskritik: Epistemologischer Ungehorsam (Seite 84)

2.4.2. Mein theoriepraktischer Unterbau: feministisch, antirassistisch, queer (Seite 86)

2.4.3. Fußnote: Poststrukturalismus (Seite 91)

2.4.4. Standortbeschreibung: Meine verkörperten Standpunkte (Seite 94)

2.4.5. Weggabelungen: Zitate und Zitieren (Seite 96)

TL;DR von Kapitel 2 (Seite 99)

3. Autoethnographie: wissenschaftskritisch Forschen/Lernen/Leben (Seite 100)

Einleitung: Wie ich zur Autoethnographie kam und sie zu mir

3.1. An Autoethnographie herantasten: Anfänge, Entwicklungen, Varianten (Seite 102)

3.1.1. Autoethnographische Ursprünge (Seite 104)

3.1.2. Autoethnographie als *blurred genre* (Seite 107)

3.1.3. Sozialwissenschaftliche Kontexte: Zwischen den Wendungen (Seite 109)

3.1.4. Autoethnographische Varianten (Seite 111)

3.1.5. Ein autoethnographisches Paradigma? (Seite 118)

3.2. ~~Methodologie~~: Autoethnographie ist ... (Seite 122)

3.2.1. Autoethnographie ist queer (Seite 124)

3.2.2. Autoethnographie ist postkolonial/dekolonial? (Seite 128)

3.2.3. ... eine Methode? Eine Methodologie? Eine Forschungsweise? *A way of life*? (Seite 132)

3.3. Wissenschaftskritisch autoethnographisch ForschenLernenLeben (Seite 134)

3.3.1. Wissenschaftskritische Autoethnographie ist für mich... (Seite 136)

3.3.2. ... ist Schreiben (Seite 141)

3.3.3. ... ist Dualismus duellieren (Seite 147)

3.3.4. ... ist Leben in Fragen, Spannungsverhältnissen und utopischen Momenten (Seite 154)

TL;DR von Kapitel 3 (Seite 160)

4. Ende (Seite 162)

4.1. Zusammenfassung und Fazite (Seite 163)

4.2. Ausblicke (Seite 165)

6.2. Zitate im Original (auf Englisch)¹⁷²

Kapitel 1

Seite 16 (→ 1.4.)

The ‚scientific world view‘ is, in fact, a view of (dominant groups in) modern, Western societies [...].
(Harding 1993:63)

Seite 18 (→ 1.5.1.)

Methodological novel. The incongruence, even arrogance, of juxtaposing these two words make me smile. m
(Ellis 2004:xix, kursiv im Original)

Seite 20 (→ 1.5.2.)

[...] we want readers to enter autoethnographic stories from the perspective of their own lives. The story’s usefulness rests on its capacity to provoke readers to broaden their horizons, reflect critically on their own experience, enter empathically into worlds of experience different from their own, and actively engage in dialogue regarding the social and moral implications of the perspective and standpoints they’ve encountered in the story. Invited to take the story in and use it for themselves, readers become co-performers—you can think of them as additional characters in the story—examining themselves through the evocative power of the text.
(Bochner/Ellis 2016:72)

Seite 21 (→ 1.5.2.)

[T]he whole project of autoethnography can be understood as a search for better conversation [...].
(Bochner/Ellis 2016:71)

Kapitel 2

Seite 23 (→ 2.)

Epistemology [...] investigates the standards used to assess knowledge or *why* we believe what we believe to be true. Far from being the apolitical study of truth, epistemology points to the ways in which power relations shape who is believed and why.
(Collins 2000:252)

Seite 26 (→ 2.1.)

A small girl and her mother passed a statue depicting a European man who had barehandedly subdued a ferocious lion. The little girl stopped, looked puzzled and asked, ‚Mama, something’s wrong with that statue. Everybody knows that a man can’t whip a lion.‘ ‚But darling,‘ her mother replied, ‚you must remember that the man made the statue.‘ — As told by Katie G. Cannon
(Collins 2000:251)

Seite 27 (→ 2.1.1.)

The androcentric ideology of contemporary science posits as necessary, and/or as facts, a set of dualisms—culture vs. nature; rational mind vs. prerational body and irrational emotions and values; objectivity vs. subjectivity; public vs. private—and then links men and masculinity to the former and women and femininity to the latter in each dichotomy. Feminist critics have argued that such dichotomizing constitutes an ideology in the strong sense of the term: in contrast to merely value-laden false beliefs that have no social power, these beliefs structure the policies and practices of social institutions, including science.
(Harding 1986:136)

¹⁷² Das sind die Zitate, die ich im Fließtext übersetzt habe.

Seite 27, Fußnote 19 (→ 2.1.1.)

My use of the categories Western and Third World feminist shows that these are not embodied, geographically or spatially defined categories. Rather, they refer to political and analytic sites and methodologies used—just as a woman from the geographical Third World can be a Western feminist in orientation, a European feminist can use a Third World feminist analytic perspective.

(Mohanty 2003:502)

Seite 31 (→ 2.1.1.)

Could there be an alternative mode of knowledge-seeking not structured by this set of dualisms?

(Harding 1986:136)

Seite 31 (→ 2.1.2.)

Standpoint research [...] challenges the adequacy of conventional Enlightenment ideals of science: value-neutral objectivity, instrumental rationality, and a narrowly conceived ‚good method‘.

(Harding 2010:1)

Seite 32 (→ 2.1.2.)

Thus the standpoint claims that all knowledge attempts are socially situated [...] challenge some of the most fundamental assumptions of the scientific world view and the Western thought, that takes science as its model of how to produce knowledge.

(Harding 1993:56)

Seite 38 (→ 2.1.3.)

Epistemology constitutes an overarching theory of knowledge (Harding 1987). It investigates the standards used to assess knowledge or *why* we believe what we believe to be true. [...]

In contrast to epistemologies, *paradigms* encompass interpretive frameworks such as intersectionality that are used to explain social phenomena.

(Collins 2000:252, kursive Hervorhebungen i.O.)

Seite 44 (→ 2.2.)

The process of hermeneutic reworking is called culture, and it has a double articulation. On the one hand, culture names an identity. It is the unity of knowledges that are the object of study; it is the object of *Wissenschaft* (scientific-philosophical study). On the other hand, culture names a process of development, of the cultivation of character – *Bildung*. In the modern University, the two branches of this process are research and teaching, and the particularity of the idealists was to insist that the specificity of the university comes from the fact that it is the place where the two are inseparable. The high school practices teaching without research; the academy practices research without teaching. The University is the center of the educational system, because it is where teaching and research are combined, so that in Schelling's words, the ‚nursery of science‘ must also be ‚institution of general culture‘.

(Readings 1997:64)

Seite 48, Fußnote 51 (→ 2.2.2.)

However, as Noble (2006) argues, like most post-movements, such turns toward the post often reify the very norms they are meant to interrupt while setting up a pre-post binary that, particularly in queer literature seeking to move away from binaries, limits queer imaginings.

(Wozolek 2019:9)

Seite 50 (→ 2.2.2.)

Modern Western thinking is an abyssal thinking. It consists of a system of visible and invisible distinctions, the invisible ones being the foundation of the visible ones. The invisible distinctions are established through radical lines that divide social reality into two realms, the realm of “this side of the line” and the realm of “the other side of the line.” The division is such that “the other side of the line” vanishes as reality, becomes nonexistent, and is indeed produced as nonexistent. [...]

On the other side of the line, there is no real knowledge; there are beliefs, opinions, intuitive and subjective understandings, which, at the most, may become objects or raw materials for scientific inquiry.

(Sousa Santos 2007:45)

Seite 65, Fußnote 71 (→ 2.2.5.)

Coloniality refers to structures and systems that outlive the end of formalised colonialism (Maldonado-Torres 2007). Coloniality is the domination that remains long after the end of the formalised political domination of Western Europe over its formerly colonised (Quijano 2007).

(Vanyoro 2020:4)

Seite 67 (→ 2.2.5)

The university can, therefore, be thought of as a neoliberal space because it abides by the free-market model that commodifies education and stresses individual capabilities as key to attaining recognition. Neoliberalism can be considered an outcome of coloniality. [...] It can be argued that coloniality is also a highly heteropatriarchal system. [...] Neoliberalism is a form of coloniality that brought to Africa the idea that learning is a combative and aggressive process (Barnes, 2007). This competition is also highly gendered.

(Vanyoro 2020:4-5)

Seite 75 (→ 2.3.1.)

Theory is not inherently healing, liberatory, or revolutionary. It fulfills this function only when we ask that it do so and direct our theorizing towards this end. (hooks 1994:61)

Seite 75 (→ 2.3.1.)

When our lived experience of theorizing is fundamentally linked to processes of self-discovery, of collective liberation, no gap exists between theory and practice. (hooks 1994:61)

Seite 75 (→ 2.3.1.)

Hence, any theory that cannot be shared in everyday conversations cannot be used to educate the public. (hooks 1994:64)

Seite 81 (→ 2.3.4.)

„[Autoethnography] is also constructive in a way that you are transformed during the self-analytical process.“ (Chang 2008:140)

Seite 84 (→ 2.4.1.)

I will discuss here ‚rhetoric‘ in relation to ‚critique‘. critique becomes rhetoric when it detaches ideas from practices, finding its ultimate goal in rewording concepts, rather than in the transformation of institutional practice.

(Guitérrez Rodríguez 2012:1)

Seite 89 (→ 2.4.2.)

Queer is ... *whatever* is at odds with the normal, the legitimate, the dominant. *There is nothing in particular to which it necessarily refers.* It is an identity without an essence.

(Halperin 1995:62, Hervorhebungen im Original).

Kapitel 3

Seite 104 (→ 3.1.1.)

Although Heider (1975) and Hayano (1979) deserve credit for first putting the term ‚auto-ethnography‘ into circulation, their definition and use of autoethnography was far different from what Carolyn and I had in mind when we developed our conceptualization and vision of autoethnography in the 1990s.
(Bochner/Ellis 2016:47)

Seite 104, Fußnote 120 (→ 3.1.1.)

Continuing the autoethnographic project would be much harder if I didn’t have a romantic and intellectual attachment with Art. Together, we can coparent; alone, I’d have the responsibilities of a single mother. Art’s the person I go to for comfort and strength.
(Ellis 2004:53)

Seite 104 (→ 3.1.1.)

In retrospect, the change we wanted to make doesn’t seem that radical. We simply were acknowledging that researchers live in the world too. The problems of being alive and facing serious existential and moral questions related to mortality, loss, belonging, loneliness, love, adversity, violence, racism, discrimination, and complicated feelings affect all people—researchers as well as non-researchers.
(Ellis/Bochner 2016:50)

Seite 105 (→ 3.1.1.)

Keep in mind that this was our first attempt to introduce our conception and vision of autoethnography to a broad audience of social scientists.
(Bochner/Ellis 2016:64)

Seite 106 (→ 3.1.2.)

Although we recognized that autoethnography was a blurred genre that covered many different forms of first person accounts and narratives of personal experience, we decided to use our hand- book chapter to treat autoethnography as a genus or genre of writing or performing research stories under which many species of autobiographical narrative and self-ethnography could fall. In effect, we were engaging in a rhetorical process of forming a narrative identity for a loosely aligned community of scholars.” (Bochner/Ellis 2016:53)

Seite 107 (→ 3.1.2.)

„You have to realize that Art’s one of those language people,” Carolyn interrupts with a smile. “His antenna is constantly tuned into how language is used and/or abused and for what purposes.” “Carolyn’s right about that. I worry about how language reveals and conceals; how we do things with words; and the things words do to, and evoke in, us. As a communication professor, I appreciate how naming can produce symbolic power. Naming brings things and ideas into existence, making them real and lasting.”
(Bochner/Ellis 2016:54)

Seite 107 (→ 3.1.2.)

Through proposing a rubric of autoethnography that encompassed various genres of first-person writing within its fluid and expansive boundaries, we were actively encouraging others to see themselves as one of us and attach themselves to the ideals of an autoethnographic way of life and work. We knew we were not the only social scientists attracted to the fertile new ground being broken by writers, artists, and performers experimenting with genre-bending and messy-text forms of representation that move away from third-person, silent authorship. (Bochner/Ellis 2016:55)

Seite 108 (→ 3.1.2.)

Is the loose application of the term *autoethnography* a good thing or a bad thing?
(Ellis 2004:40)

Seite 109 (→ 3.1.3.)

Art nods and continues as Carolyn sits down, “Beginning in the mid-1990s, we situated what we were doing in *the narrative turn* [...]. The narrative turn pointed inquiry toward *acts of meaning* (Bruner, 1990), focusing on the *functions* of stories and storytelling in creating and managing identity; the *forms* of story-telling that individuals use to make sense of lived experience and communicate it to others; the *relational* entanglements that permeate how life is lived and told to others; and *reflexive* dimensions of the relationship between storytellers and story listeners.

(Bochner/Ellis 2016:51-52, Hervorhebungen im Original)

Seite 109f (→ 3.1.3.)

Autoethnography brought heightened attention to human suffering, injustice, trauma, subjectivity, feeling, and loss; encouraged the development of reflexive and creative methodologies through which to navigate the landscape of lived experience; and legitimated unconventional forms of documenting and expressing personal experience in literary, lyrical, poetic, and performative ways. That’s the positive.

“But the shift to an autoethnographic paradigm also unnerved those traditional, analytic social scientists who insisted on clinging to objectivity, detachment, theory-building, and generalization as terminal goals of scientific inquiry. They perceived autoethnography as a threat to the domination of their cultural practices, namely their insatiable appetite for analyses and abstractions grounded in objectivist empiricism, value neutrality, and the rationalist ideal of prediction and control. Feeling a need to defend themselves against a wave of pulsating energy, dissimilar values, and new practices of representation and performance, some early critics of autoethnography urged social scientists to stick to the older ideals of scientific knowledge as something to be possessed, analyzed, and organized into systems of mastery and control (Atkinson, 1997; Anderson, 2006).

(Bochner/Ellis 2016:45)

Seite 110 (→ 3.1.4.)

“My name is Tom,” the man says, turning first to those behind him, then back towards Art. “My question is about categories of evocative autoethnography. The word *evocative* keeps coming up. It appeared in each of your autobiographies. [...] Last year, I took a course at my university that covered autoethnography. Evocative autoethnography was the headliner, but other kinds of autoethnography also were covered.”

“I’m curious. What other types were dealt with in that course?” Carolyn asks from her seat.

“Let me see. The ones I recall off the top of my head were *critical autoethnography*, *analytic autoethnography*, *queer autoethnography*, and *performance autoethnography*. But that is just my point. I learned a great deal in that course, but I left feeling as if I had a malady that might be called ‘category confusion.’ Are these equivalent kinds of autoethnography or are they different types of evocative autoethnography?”

(Bochner/Ellis 2016:59)

Seite 111 (→ 3.1.4.)

[...] Think for a minute about what the two of us had advocated. We sanctioned writing in the first person; we approved of research in which the researcher became a principal object of research; we summoned stories that give voice to groups of people traditionally left out of social science inquiry; we gave permission to concentrate on a single case; we encouraged researchers to think of themselves as writers and to tell stories the way novelists do; we promoted emotional, vulnerable, and heartfelt writing; we discouraged jargon and celebrated erotic and close to the bone prose in which knowledge is delivered through emotional arousal, identification, and self-examination rather than abstraction and explanation. ‘Let the story do the work,’ we insisted. ‘Be evocative. Make your readers feel stuff; activate their subjectivity; compel them to respond viscerally.’ What mattered most to us was intimate detail, not abstracted facts. We were prepared to be scorned, ridiculed, and dismissed as off our rockers. But we believed in what we were doing, and thought others would too, if given permission.

(Bochner/Ellis 2016:60)

Seite 111 (→ 3.1.4.)

We conceive all autoethnography as potentially a form of criticism as well and, in the future, autoethnographers may need to be less subtle about the critical nature of their work.”

(Bochner/Ellis 2016:61)

Seite 112 (→ 3.1.4.)

“From the beginning, even before we settled on the term ‘autoethnography,’ we saw evocation as a goal. So do many writers who use queer, critical, and performative autoethnography to move audiences emotionally in order to engage questions of identity, diversity, racism, sexism, injustice, and human suffering.

(Bochner/Ellis 2016:61)

Seite 112 (→ 3.1.4.)

“In this workshop, though, we concentrate on evocative forms of autoethnography that seek to make people feel deep in their guts and in their bones, using various forms of literary artfulness and storytelling to place the reader in the action. The ‘story-likeness’ of evocative autoethnography is what produces its lifelikeness, making it feel true and real. [...]“

[...] What happens when you begin thinking of yourself as a writer? How is writing a method? How does storytelling work to make readers feel truth?

(Bochner/Ellis 2016:63)

Seite 114 (→ 3.1.4.)

“You’re a good listener, Tom. I was hoping to sidestep the question of where or whether analytic autoethnography fits into the autoethnographic paradigm,” Art kids.

(Bochner/Ellis 2016:61)

Seite 114 (→ 3.1.4.)

But Anderson’s (2006) analytic orientation reverses that course. He wants to take what is unruly, vulnerable, rebellious, and creative about autoethnography and bring it back under the control of reason and analysis. Is it any wonder I felt suspicious and defensive?

(Bochner/Ellis 2016:62)

Seite 114 (→ 3.1.4.)

“Was I overreacting? Perhaps I was. Actually, Carolyn didn’t react to Leon’s paper as guardedly as I did, and she’ll likely want to pick up this topic later.” Art looks toward Carolyn, who nods.

(Bochner/Ellis 2016:62)

Seite 115 (→ 3.1.4.)

It would be easy for us to fall into presenting an overly intellectualized and reified map of different social science traditions and their prescriptive assumptions for how to conduct “autoethnography” within different disciplinary paradigms. Indeed, the first author now looks at his efforts to carve out a space for “analytic autoethnography” (Anderson, 2006) as, in part, falling prey to just such a misstep. [...] autoethnography will continue to push the boundaries of “acceptable” or “respectable” social science in ways that enrich and empower both the work that we do as social scientists and the expressions of humanity and connection that we are.

Our work as autoethnographers challenges scientific approaches to inquiry that intentionally separate the Observer and the Observed.

(Anderson/Glass-Coffin 2016:58-59, Hervorhebungen K.K.)

Seite 115 (→ 3.1.4.)

„Autoethnographic writing is most successful when it is evocative, emotionally compelling, and when readers can feel their lives deeply touched by the stories that they read.” (Bochner/Ellis 2016:75)

Seite 115 (→ 3.1.4.)

[...] I've become convinced that the modes and key features of autoethnographic inquiry are similar no matter where along the spectrum from "evocative" (e.g., Ellis, 1997) to "analytic" (e.g., Anderson, 2006) one stands. (Anderson/Glass-Coffin 2016:64)

Seite 116 (→ 3.1.4.)

That is, one either does analytic autoethnography or one does evocative or performance autoethnography in accordance with specific lists of criteria for each genre. Such a view is highly problematic. [...]

Analytic autoethnography, therefore, can include evocation and emotionally rich texts and this is not incompatible with analysis. Accordingly, Hayler (2013), Sparkes (2020), and Winkler (2018) reject the notion that evocative and analytic autoethnography need be mutually exclusive and note that a fruitful combination can enlarge the spectrum of autoethnographic research and open up further possibilities for development. Regarding these possibilities, Colyar (2013) shows how, in combining expressive writing (that foregrounds energy and emotion) with transactional writing (that emphasizes analysis and theorizing), along with poetic writing (that creates literary texts), she is able to produce an *evocative analytic* text. All this leads Tedlock (2013) to call for the *braiding* of evocative with analytic autoethnography in ways that produce "powerful writing about the self in the world in order to help change the world" (p. 361).

Tedlock's (2013) notion of braiding becomes even more important when different forms of autoethnography are taken to exist on a continuum rather than in discreet boxes. For Tullis (2013) autoethnography "exists on a continuum from highly fluid and artistic to formulaic and highly analytic" (p. 245).

(Sparkes 2022:268f.)

Seite 117 (→ 3.1.5.)

Initially, we didn't identify types of autoethnography. As I said earlier, we hadn't anticipated that an autoethnographic paradigm would take hold across the globe.

(Bochner/Ellis 2016:60, Hervorhebung K.K.)

Seite 117 (→ 3.1.5.)

A paradigm determines an order of the visible and the invisible, and as such brings with it an ontology and a political order, that is to say it establishes the difference between what exists and what does not exist socially and politically [...]. It establishes a specific means of experiencing reality through language, a collection of institutions that regulate the rituals of social production and reproduction. [...] a paradigm is not a visual metaphor. A paradigm is not a simple world view. It is not an interpretation, much less a simple subjective representation. „It is the practice,“ Latour explains, „the *modus operandi* that allows new facts to emerge. It is more like a road that affords access to an experimental site than a filter that permanently colours the data. A paradigm acts rather like the runway of an airport. It makes it possible, in a manner of speaking, for certain facts to ,land'.“ [...] if we focus on the material aspects that allow facts to ,land', Kuhn argues, we would understand why progress in the sciences is so conservative, so slow, so viscous. Just as a hydroplane cannot land at Orly airport, so a quantum cannot ,land' in Newton's physics.

(Preciado 2019:32)

Seite 118 (→ 3.1.5.)

Composing Ethnography, in particular, prompted numerous young scholars to write to us expressing both their exhilaration about telling the stories that haunted them and the many roadblocks they had faced when proposing the use of first-person writing in their dissertations or in submissions for publication.

(Bochner/Ellis 2016:53)

Seite 118 (→ 3.1.5.)

In 1999, when we were writing that first handbook chapter, we identified fewer than 40 scholarly articles or chapters focusing explicitly on autoethnography. Preparing for this workshop, we did a search on Google Scholar and found more than 21,000!

(Bochner/Ellis 2016:54-55)

Seite 120 (→ 3.1.5.)

I want to remind you that this is my version of these events. Other people might tell it differently.

(Bochner/Ellis 2016:46)

Seite 121, Intro (→ 3.2.)

John Law argues that methods don't just describe social realities but also help to create them. The implications of this argument are highly significant. If this is the case, methods are always political, and this raises the question of what kinds of social realities we want to create.

Most current methods look for clarity and precision. It is usually said that messy findings are a product of poor research. The idea that things in the world might be fluid, elusive, or multiple is unthinkable. Law's startling argument is that this is wrong and it is time for a new approach. Many realities, he says, are vague and ephemeral. If methods want to know and to help shape the world, then they need to reinvent their practice and their politics in order to deal with mess. That is the challenge. Nothing else will do. (Law 2044:i)

Seite 123 (→ 3.2.1.)

You could say that we were 'queering' social science, but we didn't think of expressing ourselves that way.

(Bochner/Ellis 2016:60)

Seite 123f (→ 3.2.1.)

One could argue that there is, in fact, no 'queer method' (that is, 'methods' specifically as research techniques), in the sense that 'queer' lives can be addressed through a plethora of methods, and all methods can be put to the task of questioning normativities – a political positioning that infuses research processes with ethical considerations.

(Browne/Nash 2010:12)

Seite 124 (→ 3.2.1.)

Is research 'queer' if it is undertaken by queer researchers? Is such research about queer subjects and/ or research that employs a queer conceptual framework? And what does it mean when we speak of a queer methodology or a queering of methodologies? These questions are at the heart of the chapters that follow; while some are addressed, many more remain unanswered.

(Browne/Nash 2010:12-13)

Seite 124 (→ 3.2.1.)

How can queering our rules, procedures, and practices illuminate the epistemologies and ontologies that we deploy [...]? (Ghaziani/Brim 2019)

Seite 131 (→ 3.2.3.)

Autoethnography, whether a practice, a writing form, or a particular perspective on knowledge and scholarship [...]. Our attempts to locate, to tie up, to *define* autoethnography are as diverse as our perspectives on what autoethnography is and what we want it to do.

(Adams/Holman Jones 2010b:198)

Seite 131 (→ 3.2.3.)

The actions and meanings we invoke and engage when we utter and inscribe the word *autoethnography* conjure a variety of methodological approaches and techniques, writing practices and scholarly and disciplinary traditions. Those interested in autoethnography have eschewed and, in some cases, warned against settling on a single definition or set of practices (Charmaz 2006, Ellis/Bochner 2000, Richardson/St. Pierre 2005). In this view, an abstract, an open and flexible space of movement is necessary to let the doing of autoethnography begin, happen and grow.

(Adams/Holman Jones 2010b:199, kursiv i.O.)

Seite 131f (→ 3.2.3.)

"I was fascinated by your depiction of autoethnography's liminality—it's between-ness," Andrew begins. "I love how autoethnography sits in the middle of things—you know, between art and science, between rationality and emotionality, and so on. I am especially attracted to the ways in which autoethnography moves between epistemology and ontology. So thank you for that. I did hear some hesitation in your voice, though, when you were talking about autoethnography as method. Do you consider auto- ethnography a method?" [...]

"What do you think, Andrew? Does my description make auto- ethnography sound like a way of life or a research method; or am I saying that the autoethnographic way of life is a continuous process of research into one's being and meaning and thus methodological as well as ontological?"

(Bochner/Ellis 2016:67/69)

Seite 135 (→ 3.3.1.)

Because autoethnography could mean different things to different people, I must clarify what I mean by autoethnography. (Chang 2008:46)

Seite 135 (→ 3.3.1.)

To make things queer is certainly to disturb the order of things.

(Ahmed 2006:161)

Seite 141 (→ 3.3.2.)

We can look at autoethnography this way, and it gets us out of an either/or way of thinking. [...] autoethnography overlaps art and science; it is part *auto* or self and part *ethno* or culture. It also is something different from both of them, greater than its parts.

(Ellis 2004:31-32, kursiv im Original)

Seite 141 (→ 3.3.2.)

When you begin writing, you face challenging artistic and aesthetic choices. Readers bring their quite different experiences and interpretive practices to what they read. So you want to provide sufficient room for their own meaning-making to breathe. The goal is to empower readers, not control them. After all, autoethnography is about connection. You have to accept and treat the reader as a co-constructor of the meaning of your text.

Recognizing the diverse experiences and values readers bring to your text, how do you achieve connection and resonance with them? I think you do this by being present in the text, by coming across as honest and vulnerable, speaking from your heart, showing both sides—your narrative self and your reflective self—and acknowledging your own uncertainty about what things really mean. After all [...] [t]o be alive is to be uncertain.

As I've said several times, autoethnography should be celebrated and appreciated as *the genre of doubt*. Unlike traditional social science, which usually comes across as an exclamation point (!), autoethnography emphasizes the question mark (?). Doubt and awe should remain in our stories.

(Bochner/Ellis 2006:246)

Seite 143 (→ 3.3.2.)

The multiplicity of dimensions, differences, and similarities that constitute queerness, its forever-fluid identities and forms, and numerous scholarly lenses answer Sedgwick's question as a productive knot of possibilities.
(Wozolek 2019:2)

Seite 142 (→ 3.3.2.)

Autoethnographers commonly mix different writing styles in one text.
(Chang 2008:149)

Seite 148 (→ 3.3.3.)

We think we have a self. But there is no such thing as an individual separate self. A flower is made only of non-flower elements, such as chlorophyll, sunlight, and water. If we were to remove all the non-flower elements from the flower, there would be no flower left. A flower cannot be by herself alone. A flower can only inter-be with all of us. It's much closer to the truth. Humans are like this too. We can't exist by ourselves alone. We can only inter-be. I am made only of non-me elements, such as the Earth, the sun, parents, and ancestors. [...]. With this way of seeing, you speak and act differently.
(Thích Nhất Hạnh 2015:92)

6.3. Übersetzung der englischen Zitate (auf Deutsch)¹⁷³

Wenn du auf die Pfeile klickst (nach der Seitenangabe, über den Übersetzungen), kommst Du wieder zum Fließtext zurück, wo Du davor warst.¹⁷⁴

Kapitel 1

Seite 16 (→ 1.3.)

Manchmal berauschen wir uns an Träumen von neuen Ideen. Der Kopf wird uns retten. Das Gehirn allein wird uns befreien. Aber es gibt keine neuen Ideen, die noch in den Kulissen warten, um uns zu retten [...]. Es gibt nur neue Wege, sie spürbar zu machen [...].

(vgl. Lorde 2017:11, Übersetzung K.K.)

Seite 18 (→ 1.5.)

Ich habe an anderer Stelle geschrieben und in zahlreichen öffentlichen Vorträgen und Gesprächen berichtet, dass meine Entscheidungen zum Schreibstil, keine konventionellen akademischen Formate zu verwenden, politische Entscheidungen sind, motiviert durch den Wunsch, inklusiv zu sein, um so viele Leser_innen wie möglich zu erreichen [...].

(vgl. hooks 1994:71, Zeilenumbrüche und Übersetzung K.K.)

Kapitel 2

Seite 30 (→ 2.1.1.)

Als Wissenschaftlerin wird mir zum Beispiel häufig gesagt, dass meine Arbeit über Alltagsrassismus zwar sehr interessant, aber nicht wirklich wissenschaftlich sei, eine Bemerkung, die die koloniale Ordnung verdeutlicht, in der Schwarze Wissenschaftler_innen leben: ‚Sie haben eine sehr subjektive Perspektive‘, ‚sehr persönlich‘, ‚sehr emotional‘, ‚sehr spezifisch‘, ‚Sind das objektive Fakten?‘. Solche Kommentare wirken wie eine Maske, die unsere Stimmen zum Schweigen bringt, sobald wir sprechen. Sie ermöglichen es dem *weißen* Subjekt, unsere Diskurse an den Rand zu stellen, als abweichendes Wissen, während ihre Diskurse im Zentrum bleiben, als die Norm. Wenn sie sprechen, ist es wissenschaftlich, wenn wir sprechen, ist es unwissenschaftlich;

universal / spezifisch;

objektiv / subjektiv;

neutral / persönlich;

rational / emotional;

unparteiisch / parteiisch;

Sie haben Fakten, wir haben Meinungen;

sie haben Wissen, wir haben Erfahrungen.

Es handelt sich dabei nicht um einfache semantische Kategorisierungen, sondern um eine Dimension der Macht, die hierarchische Positionen aufrechterhält und die *weiße* Vorherrschaft stärkt.

(vgl. Kilomba 2010:28, Übersetzung K.K.)

Seite 37 (→ 2.1.2.)

Die Betonung von Ausdrucksfähigkeit und Emotionen in afro-amerikanischen Gemeinschaften hat große Ähnlichkeit mit feministischen Sichtweisen über die Bedeutung der Perspektive für verbundenes Wissen. Belenky et al. (1986) weisen darauf hin, dass Wissen durch zwei gegensätzliche Orientierungen gekennzeichnet ist: eine, die auf Trennung durch unpersönliche Verfahren zur Wahrheitsfindung basiert und eine andere, die auf Verbindung beruht und bei der Wahrheit durch Fürsorge entsteht. Obwohl diese Arten des Wissens nicht

¹⁷³ Das sind die Zitate, die ich im Fließtext nicht übersetze.

¹⁷⁴ Danke, Yasko!

geschlechtsspezifisch sind, verlassen sich überproportional viele Frauen auf verbundenes Wissen. Separat Wissende [*separate knowers*] versuchen, die Perspektive/Persönlichkeit eines Individuums von seinen Ideen abziehen, weil sie der Meinung sind, dass die Perspektive/ Persönlichkeit diese Ideen verzerrt. Im Gegensatz dazu sehen verbindend Wissende [*connected knowers*] die Perspektive/Persönlichkeit als Bereicherung für die Ideen eines Einzelnen und sind der Meinung, dass die Perspektive/Persönlichkeit jedes Gruppenmitglieds das Verständnis der Gruppe bereichert.

(vgl. Collins 2000:264, Übersetzung K.K.)

Seite 43 (→ 2.2.)

Jedes Semester mache ich am ersten Tag meines Seminars ein Quiz mit meinen Studierenden, um ihnen ein Gefühl dafür zu vermitteln, wie Wissen und rassistische Herrschaft miteinander verwoben sind. Zuerst zählen wir, wie viele Leute im Raum sind. Dann beginne ich mit ganz einfachen Fragen: Was war die Berliner Konferenz von 1884/5? Welche afrikanischen Länder wurden von Deutschland kolonisiert? Wie viele Jahre dauerte die deutsche Kolonisierung auf dem afrikanischen Kontinent? Ich schließe mit spezifischeren Fragen: Wer war Königin Nzinga und welche Rolle spielte sie im Kampf gegen die europäische Kolonialisierung? Wer schrieb „Black Skin, White Masks“? Wer war May Ayim?

Es überrascht nicht, dass die meisten der im Raum sitzenden *weißen* Studierenden nicht in der Lage sind, die Fragen zu beantworten, während die Schwarzen Studierenden die meisten Fragen erfolgreich beantworten. Plötzlich werden die, die üblicherweise unsichtbar sind, sichtbar. Während die, die immer gesehen werden, unsichtbar werden. Diejenigen, die normalerweise schweigen, fangen an zu sprechen, während diejenigen, die immer sprechen, still werden. Sie schweigen nicht, weil sie ihre Stimme oder ihre Zunge nicht artikulieren können, sondern weil sie nicht über dieses Wissen verfügen. Wer weiß was? Wer weiß es nicht? Und warum?

(vgl. Kilomba 2010:27, Übersetzung K.K.)

Seite 46 (→ 2.2.1.)

Diese Fragen [Wer weiß was? Wer weiß es nicht? Und warum?] sind wichtig, weil das Zentrum, das akademische Zentrum, kein neutraler Ort ist. Es ist ein *weißer* Raum, in dem Schwarzen Menschen das Privileg verweigert wurde, zu sprechen. Historisch gesehen ist es ein Raum, in dem wir sprachlos waren und in dem *weiße* Wissenschaftler_innen theoretische Diskurse entwickelt haben, die uns formell als die minderwertigen ‚Anderen‘ konstruiert und Afrikaner_innen in eine absolute Unterordnung unter das *weiße* Subjekt gestellt haben. Hier sind wir beschrieben, klassifiziert, entmenslicht, primitivisiert, brutalisiert und getötet worden. Dies ist kein neutraler Raum. In diesen Räumen sind wir zu Objekten „vorwiegend *weißer* ästhetischer und kultureller Diskurse“ (Hall 1992: 252) gemacht worden, aber wir sind selten die Subjekte gewesen.

Diese Position der Objekthaftigkeit, die wir gemeinhin einnehmen, dieser Ort des ‚Andersseins‘, deutet nicht, wie gemeinhin angenommen, auf einen Mangel an Widerstand oder Beteiligung hin, sondern eher auf einen Mangel an Zugang zur Repräsentation durch Schwarze selbst. Es ist nicht so, dass wir uns nicht zu Wort gemeldet hätten, aber unsere Stimmen sind – durch ein rassistisches System – entweder systematisch als ungültiges Wissen disqualifiziert oder von *Weiß*en vertreten worden, die ironischerweise zu ‚Experten‘ für uns selbst geworden sind. In jedem Fall sind wir in einer gewalttätigen kolonialen Ordnung gefangen. In diesem Sinne ist die akademische Welt weder ein neutraler Raum noch einfach ein Raum des Wissens und der Weisheit, der Wissenschaft und der Gelehrsamkeit, sondern auch ein Raum der G-e-w-a-l-t.

(vgl. Kilomba 2010:27-28, Übersetzung K.K.)

Seite 57 (→ 2.2.3.)

[...] Körper, die zappeln müssen, um Platz zu schaffen.

Zappeln gehört zu meinem Überlebenskoffer.

Tanzen auch.

Körper, die tanzen: Wie oft haben Feminist_innen Tanz als wesentlich für ihre Befreiung bezeichnet. Denk nur an Emma Goldmans berühmte Aussage: ‚Ich werde mich eurer Revolution nicht anschließen, wenn ich nicht tanzen kann.‘ Oder ich denke an den Film über das Überleben von Audre Lorde, The Berlin Years, und seine

letzten Sequenzen, die Audre beim Tanzen zeigen, Bilder, die die Großzügigkeit ihres Schwarzen feministischen Wesens so gut einzufangen scheinen. Ich denke an die Tänze auf Lesbian Lives-Konferenzen, die ich im Laufe der Jahre genossen habe (auch die Gespräche, aber an das Tanzen erinnere ich mich am schnellsten). Ein tanzender feministischer Körper, ein tanzender lesbischer Körper, tanzende Schwarze und Braune Körper; die Bejahung dessen, wie wir Körper bewohnen, durch die Art, wie wir mit anderen sind. Wir sind hier, immer noch. Jeder kann mit jedem tanzen, um ein Kollektiv zu bilden. [...]

[...] Gibt es hier einen Widerspruch? Wenn ich Spaß habe, habe ich dann aufgehört, ein_e Spaßverderber_in zu sein? Im Tanz können wir die Zerbrechlichkeit des Geworfenseins umarmen. Auch Spaß [joy] ist Teil des Überlebens von Spaßverderber_innen, ohne Frage. Wir brauchen Freude [joy], um das Töten von Freude [kill joy] zu überleben; wir können sogar Spaß aus dem Spaßverderben ziehen. Und so ist auch das Erotische Teil meines Koffers, die Art von Erotik, von der Audre Lorde so eloquent gesprochen hat; eine feministische Spaßverderber_in [feminist killjoy] [...] mag als oder in Verneinung sein, aber diese Verneinung zittert vor Verlangen; ein Verlangen nach mehr Leben, mehr Verlangen; ein Verlangen nach mehr. Feministische Spielverderber_innen neigen dazu, überall zu verschütten. Was für eine Verschüttung.

Feministische Spaßverderber_innen: ein leckendes Gefäß [a leaky container].

Und so:

Seid vorsichtig, wir sind undicht, laufen aus, sickern durch. [Be careful, we leak.]

(vgl. Ahmed 2017:247f., Hervorhebungen im Original, Übersetzung K.K.)

Seite 60 (→ 2.2.4.)

Ich erinnere die Einschreibung an der Universität für mein Dissertationsprojekt als einen Moment des Schmerzes. Er weckte den Schmerz, von den Rändern zu kommen und der ‚Unmöglichkeit, in die Mitte zu gelangen‘. Die Immatrikulation, so sinnbildlich für meinen Weg ins Zentrum, war ein langwieriger und zweifelhafter Prozess, der unmöglich zu bewältigen oder zu gewinnen schien. Ich erinnere mich, wie sich die Liste der für die Registrierung erforderlichen Dokumente jedes Mal änderte, wenn der Prozess abgeschlossen zu sein schien. Ich wurde immer wieder nach neuen Bescheinigungen gefragt, die vorher weder aufgelistet noch auch nur erwähnt worden sind. Es kostete viel Zeit und Geld diese zu sammeln, hin und her zu gehen, Faxe zu schicken, Papiere anzufordern, auf beglaubigte Dokumente aus meinem Land zu warten, sie ins Deutsche zu übersetzen und die Übersetzungen erneut beglaubigen zu lassen. Am Ende wurde mir gesagt, dass keines dieser Dokumente wirklich notwendig sei, sondern nur eine Deutschprüfung. Es war das erste Mal, dass jemand erwähnte, dass ich eine deutsche Sprachprüfung ablegen müsse, um als Doktorandin immatrikuliert zu werden. Die Prüfung würde zwei Tage später stattfinden. Ich war erstaunt, dass man mir das nicht gesagt hatte; dann hätte ich mich wenigstens vorbereiten können. Die Prüfung war jedoch nicht als offizielle Voraussetzung für einen Dokortitel aufgeführt, und ich sagte es ihnen, ohne Erfolg. Zwei Tage später saß ich unvorbereitet in einem riesigen Raum mit Dutzenden von Studierenden aus aller Welt. Die Anspannung war grotesk. Die Prüfung würde darüber entscheiden, wer studieren und in Deutschland bleiben konnte und wer nicht. Nach der Prüfung suchte ich nach der Universitätssatzung, bat um eine Übersetzung und las alle Abschnitte der Satzung sorgfältig durch. Tatsächlich brauchte ich diese Prüfung nicht. Es gab keine Neutralität! Es gab keine Objektivität! Dieser Raum war kein ‚unparteiischer‘ Raum!

Es schien, als hätte ich endlich alle notwendigen Voraussetzungen für die Registrierung erfüllt. Als ich schließlich meinen letzten Termin mit einer der Leiter_innen der Registrierungsstelle hatte, saß sie vor mir, meine Unterlagen in den Händen, und fragte eindringlich, ob ich wirklich sicher sei, dass ich mich als Doktorandin registrieren lassen wolle. Sie erklärte mir, dass ich das nicht müsse, und fügte hinzu, ich solle die Möglichkeit in Betracht ziehen, meine Dissertation zu Hause zu recherchieren und zu schreiben. Das ‚Zuhause‘, auf das sie sich bezog, wird hier als Randgebiet bezeichnet. Ich wurde gebeten, zu Hause zu bleiben, außerhalb der Universitätsstrukturen, mit dem inoffiziellen Status einer Forscherin. Die weiße Frau hingegen sprach von Innen – aus dem Zentrum – wo sie sowohl dokumentiert als auch offiziell war.

(vgl. Kilomba 2010:32-33, Übersetzung K.K.)

Seite 61 (→ 2.2.4.)

Da meine Einschreibung so lange dauerte und ich immer noch nicht die übliche Matrikulationskarte besaß, schrieb mir meine Hauptbetreuerin freundlicherweise und prompt ein offizielles Attest, aus dem hervorging, dass ich ihre Doktorandin war. Damit hatte ich Zugang zu den Strukturen der Universität. Diesen Brief trug ich immer in meiner Brieftasche bei mir. Als ich das erste Mal die Psychologie-Bibliothek der Freien Universität Berlin besuchte, wurde ich gleich am Eingang von einer *weißen* Mitarbeiterin angesprochen, die laut sagte: ‚Sie sind nicht von hier, oder? Die Bibliothek ist nur für Studierende der Universität!‘ Perplex blieb ich stehen. Unter den mehreren Dutzend *weißen* Personen, die sich in diesem riesigen Raum ‚bewegten‘, war ich die einzige, die am Eingang angehalten und kontrolliert wurde. Woher konnte sie wissen, ob ich ‚von dort‘ oder ‚von anderswo‘ war? Mit den Worten ‚nur für Universitätsstudierende‘ teilte mir die Bibliotheksangestellte mit, dass mein Körper nicht als akademischer Körper gelesen wurde. Die Universitätsstudierenden, auf die sie sich bezog, sind die anderen *Weiß*en im Raum.

(vgl. Kilomba 2010:33, Übersetzung K.K.)

Seite 64 (→ 2.2.5.)

Spät gestern Abend kommt ein seltsamer *weißer* Mann an meine Tür. [...] Er ist ein Bote, der mir einen Brief von einer Kollegin bringt. Als ich ihm den Brief abnehme, erzählt er mir, dass er mein Buch *Black Looks* gelesen habe, dass es ihm gefalle, aber dass er nur sagen wolle, es betone zu sehr ... ‚Ach‘, meint er, ‚Sie wissen schon‘.

Ich beende den Satz für ihn, ... weißes kapitalistisches Patriarchat.’

(vgl. hooks 1994a:18, zitiert in Kazeem-Kamiński 2016:60, Übersetzung K.K.)

Seite 65 (→ 2.2.5.)

Sklaverei | Kapitalismus

Ein Grundpfeiler *weißer* Vorherrschaft ist die Logik der Sklaverei. Wie Sora Han, Jared Sexton und Angela P. Harris anmerken, macht diese Logik Schwarze Menschen von Natur aus versklavbar – zu nichts anderes als Eigentum [...] Die Formen der Sklaverei mögen sich ändern – sei es durch das formale System der Sklaverei, durch Sharecropping oder durch den gegenwärtigen Gefängnis-Industrie-Komplex – aber die Logik an sich ist gleich geblieben.

Diese Logik ist der Anker des Kapitalismus, das kapitalistische System macht letztlich alle Arbeiter_innen zur Ware – die eigene Person wird zur Ware, die man auf dem Arbeitsmarkt verkaufen muss, während die Gewinne aus der eigenen Arbeit von jemand anderem eingenommen werden. Um dieses kapitalistische System aufrechtzuerhalten – das letztlich die meisten Menschen zur Ware macht – wendet die Logik der Sklaverei eine rassifizierte Hierarchie auf dieses System an. [...]

Völkermord | Kolonialismus

Ein zweiter Pfeiler *weißer* Vorherrschaft ist die Logik des Völkermords. Diese Logik besagt, dass Indigene Personen und Gruppen verschwinden müssen. Tatsächlich müssen sie *ständig* verschwinden, damit die nicht-indigene Bevölkerung einen rechtmäßigen Anspruch auf dieses Land erheben kann. Durch diese Logik des Völkermords werden nicht-Indigene Bevölkerungsgruppen zu den rechtmäßigen Erben all dessen, was Indigen war – Land, Ressourcen, Indigene Spiritualität oder Kultur. [...] Nicht-Indigene Personen und Gruppen stellen sich selbst als rechtmäßige Erben all dessen vor, was früher den ‚verschwundenen Indianern‘ gehörte, und haben somit Anspruch auf den Besitz dieses Bodens. [...] Die Säule des Völkermordes ist ein Anker für Kolonialismus [...].

Orientalismus | Krieg

Eine dritte Säule der *weißen* Vorherrschaft ist die Logik des Orientalismus. Orient; definiert von Edward Said als der Prozess des Westens, der sich selbst als eine überlegene Zivilisation definiert, indem er sich in Opposition zu einem ‚exotischen‘, aber minderwertigen ‚Orient‘ konstruiert. (Hier verwende ich den Begriff „Orientalismus“ im weiteren Sinne und nicht nur zur Bezeichnung dessen, was historisch als Orient oder Asien bezeichnet wurde). Die Logik des Orientalismus bezeichnet bestimmte Menschengruppen oder Nationen als minderwertig und als ständige Bedrohung für das Wohlergehen des Imperiums. Die orientalisierten Bevölkerungsgruppen werden immer noch als ‚Zivilisationen‘ angesehen – sie sind nicht Eigentum oder ‚verschwunden‘ –, aber sie werden als ständige ausländische Bedrohung für das Imperium imaginiert. Diese Logik zeigt sich in den Anti-Einwanderungs-

politiken der USA, die sich gegen Migrant_innen of Color richten. Es spielt keine Rolle, wie lange sich Migrant_innen of Color in den USA aufhalten, sie werden als ‚ausländische Bedrohung‘ ins Visier genommen, insbesondere in Kriegszeiten [...].

So fühlt sich die USA beispielsweise berechtigt, die orientalistische Logik zu nutzen, um Racial Profiling von arabischen Amerikaner_innen zu rechtfertigen, um stark genug zu sein, ‚war on terror‘ (Krieg gegen den Terror) zu führen. Orientalismus erlaubt es den USA auch, die Logik der Sklaverei und des Völkermords zu verteidigen, da diese Praktiken es den USA ermöglichen, ‚stark genug‘ zu bleiben, um diese ständigen Kriege zu führen. Damit wird klar, was Sora Han sagt: Die USA befinden sich nicht im Krieg; die USA *sind* Krieg. [...]

(vgl. Smith 2016:67-69, Übersetzung K.K.)

Seite 66 (→ 2.2.5.)

Ich habe bereits an anderer Stelle argumentiert, dass die Kolonisatoren, um Völker zu kolonisieren, deren Gesellschaften nicht auf sozialer Hierarchie beruhen, zunächst diese Hierarchie naturalisieren müssen, indem sie das Patriarchat einführen. Das Patriarchat wiederum beruht auf einem binären Geschlechtersystem, in dem nur zwei Geschlechter existieren, von denen eines das andere dominiert. Folglich hat Charles Colson Recht, wenn er sagt, die koloniale Weltordnung sei von Heteronormativität abhängig. So wie die Patriarchen die Familie beherrschen, beherrschen die Eliten des Nationalstaates ihre Bürger_innen. Befreiungskämpfe, die Heteronormativität nicht in Frage stellen, können Kolonialismus oder *weiße* Vorherrschaft nicht grundlegend in Frage stellen.

(vgl. Smith 2016:72, Übersetzung K.K.)

Kapitel 3

Seite 101 (→ 3.1.)

Es ist bisher noch

keine

umfassende Geschichte

der Autoethnographie

geschrieben worden,

obwohl

der Ursprung des Begriffs

in vielen Publikationen erwähnt wird.

(vgl. Bochner/Ellis 2016:46, Zeilenumbrüche und Übersetzung K.K.)

Seite 101 (→ 3.1.)

[...] wir haben erkannt,

dass die Autoethnographie

geformt ist

nicht nur durch wissenschaftliche Traditionen, sondern auch durch

Lebens- und Karriereverläufe der

einzelnen

Wissenschaftler_innen.

Ein Hauptmerkmal [...]

ist, dass die autoethnographische Untersuchung

Gestalt

annimmt

im Leben von Wissenschaftler_innen

die in spezifischen Formen der Untersuchung ausgebildet wurden

innerhalb

und aufgrund von

dem Kontext unserer eigenen Lebenserfahrungen.
(vgl. Anderson/Glass-Coffin 2016:58, Zeilenumbrüche und Übersetzung K.K.)

Seite 101 (→ 3.1.)

[...] die unterschiedliche Positionierung hat die Sorge hervorgerufen,
in wessen oder welchen Traditionen wir arbeiten,
welche Analysemethoden und ästhetische Praxen wir anwenden (oder ignorieren)
und ob wir friedlich koexistieren können
während wir gleichzeitig eine positive Bewegung (und Veränderung)
in unserer Vielfältigkeit hervorbringen.
(vgl. Adams/Holman Jones 2010b:199, Zeilenumbrüche und Übersetzung K.K.)

Seite 129 (→ 3.2.2.)

Ist es möglich, über etwas zu schreiben, das den Körper überhitzt?
(vgl. Ozkaleli 2022:81, kursiv in Original, Übersetzung K.K.)

Seite 129 (→ 3.2.2.)

Einleitung Das Schreiben von Autoethnographien ist keine leichte Aufgabe. Sich selbst und sein Leben auf eine Weise zu untersuchen, die eine durchdachte, engagierte, aufrichtige und rigorose Kritik fördert, erfordert viel Zeit, Introspektion/Selbstbeobachtung, Ehrlichkeit und Mut. Und in Anbetracht des wissenschaftlichen Imperialismus der Akademien erfordert es zumindest eine Unterbrechung der intellektuellen Ausbildung, die die meisten von uns erhalten haben.

Aus diesen beiden Gründen betreibe ich Autoethnographie in einem postkolonialen Rahmen. Postkoloniale Methoden erlauben es der Autoethnograph_in, sich selbst sowohl als Untersuchungsgegenstand als auch als Produkt eines größeren sozialen, politischen und kulturellen Systems zu analysieren. Gleichzeitig setzen postkoloniale Methoden voraus und erwarten, dass Forschende genau das System der Wissensproduktion kritisiert, das unser akademisches Unternehmen antreibt. So kann die postkoloniale Autoethnographie zwei miteinander verflochtene Ziele erreichen: die Schaffung einer Wissenschaft, die dazu dient, herrschende Unterdrückungsstrukturen aufzudecken und aufzubrechen, und die Erkenntnis, dass der Prozess der Wissensproduktion selbst ständig hinterfragt werden muss, um sicherzustellen, dass die Wissenschaft nicht genau die Systeme reproduziert, die sie aufbrechen will. [...]
(vgl. Pathak 2016:595, Übersetzung K.K.)

Seite 130 (→ 3.2.2.)

Abstract Die Autorin verwendet die Metapher von *Home* [Zuhause], um zu diskutieren und zu verorten, wie wir in der Welt sind und sie durch eine rassistische und geschlechtsspezifische Linse sehen/erleben. Sie verwendet das, was sie als *Blackgirl Autoethnography* bezeichnet, um über verkörperte, kritische und kulturell situierte Forschung zu sprechen, die zu Zuhause beginnt (und/oder endet), in den Körpern, mit denen wir leben, und den sozialen Umständen, die wir durchleben. Anhand von sensorischen Daten und Vorinterviews mit Frauen, mit denen sie ‚Zuhause‘-Räume geteilt hat, bezieht sie Intersektionalität, kulturelle Repräsentation, *endarkened epistemology* und kritische Autoethnographie ein, um für *Blackgirl Autoethnography* als Praxis für Schwarze und Braune Frauen zu plädieren, die die *home/work* [Zuhause/Arbeit] der Selbstkonstruktion ohne die Einflüsse einer rassistischen, klassistischen und frauenfeindlichen Kultur machen.

Schlüsselwörter *Blackgirl Autoethnography*, kritische Autoethnographie, Race, *Homeplace*, *Home/Work*, Verkörperung, Intersektionalität, Selbst-Bewusstsein
(vgl. Boylorn 2016:1, Übersetzung K.K.)

Seite 130 (→ 3.2.2.)

Abstract Autoethnographie zu machen, ermächtigt/befähigt und kolonisiert mich gleichzeitig; meine gelebten Erfahrungen, meine Sinnfindung, mein Schreiben und meinen Sinn des Seins. Ich fühle mich beflügelt und

gleichzeitig entrückt. In diesem Essay setze ich mich kritisch mit diesem Gefühl auseinander, in der Hoffnung, die Autoethnographie als eine de/postkoloniale Forschungspraxis für mich weiter zu theoretisieren. Mit diesem Ziel vor Augen diskutiere ich die akademische zweite Persona und ihre potentiellen kolonialen Implikationen auf das ‚Auto‘, das ‚Ethno‘ und die ‚Graphie‘ der Autoethnographie, während diese drei Komponenten in einem Akt der Autoethnographie untrennbar miteinander verbunden sind. Dieser Aufsatz befasst sich mit den kritischen Beziehungen zwischen Autoethnograph_innen und der akademischen zweiten Persona, während sie sich eine de/postkoloniale Autoethnographie vorstellen und daran arbeiten. Autoethnograph_innen arbeiten mit/innerhalb/gegen dieser Beziehungen. Eine de/postkoloniale Autoethnograph_in zu werden, bedeutet nicht die vollständige Abkehr von der Relationalität. Es ist ein Versprechen oder eine Verpflichtung für kontinuierliche selbstreflexive Arbeit, die Relationalität, durch die wir in unserer akademischen Kultur und unserem Alltag zu Autoethnograph_innen wurden und weiterhin werden, zu hinterfragen, uns ihrer bewusster zu werden und sie möglicherweise herauszufordern.

Schlüsselwörter Autoethnographie, Postkolonial, Dekolonisierung, akademische Kultur, Institutionalisierung (vgl. Toyosaki 2018:32, Übersetzung K.K.)

Seite 144 (→ 3.3.2.)

Ein ‚companion text‘ kann als ‚companion species‘ gedacht werden, um die suggestive Formulierung von Donna Haraway (2003) aufzugreifen. Ein ‚companion text‘ ist ein Text, dessen Begleitung es Dir ermöglicht weniger beschrittene Pfade zu betreten. Solche Texte können einen Moment der Offenbarung inmitten einer überwältigenden Nähe auslösen; sie können ein Gefühl teilen oder Dir Ressourcen zur Verfügung stellen, um etwas zu verstehen, das du bisher nicht begreifen konntest; ‚companion texts‘ können dich dazu bringen, zu zögern oder die Richtung, in die du gehst, in Frage zu stellen, oder sie können dir das Gefühl geben, dass du auf dem Weg, den du gehst, nicht allein bist.

(vgl. Ahmed 2017:16, Übersetzung K.K.)

Seite 104 (→ 3.3.2.)

[...] Welche Arbeit macht es?

Es reicht nicht aus, über die Arbeit zu sprechen, die von Körpern verrichtet wird, die bloß menschlich sind. Posthumanes Denken und Theoretisieren lehrt uns, dass wir über Körper, alle Körper, menschliche und nicht-menschliche, in Relation zueinander denken müssen. [...] Daher muss sich aktivistische Autoethnographie mit der Rhetorik von Spinoza auseinandersetzen, die besagt, dass alle Körper, menschliche und nicht-menschliche, die Fähigkeit haben, zu beeinflussen und beeinflusst zu werden [...].

(vgl. Gale/Wyatt 2018:3, Übersetzung K.K.)

Seite 146 (→ 3.3.3.)

Vorwort

der Körper.

Es geht um den Körper.

Körper auf dem Papier

Leib und Knochen auf der Bühne, alltäglich oder theatralisch. Es ging schon immer um Körper, versteckt,

[...]

die immer versuchen, aus dem gefährlichen Begehren herauszukriechen

in die Sicherheit des Körperlosen. Kein Affekt,

nur Intellekt,

ein Mythos des einen ohne das andere.

(vgl. Spry 2016:11-12, Hervorhebung und Zeilenumbrüche in Original, Übersetzung K.K.)

Seite 147 (→ 3.3.3.)

Denkt mit dem Körper. Körper denken.

(vgl. Ahmed 2017:107, Hervorhebung im Original, Übersetzung K.K.)

Seite 150 (→ 3.3.3.)

Das unsettled I ist *fragmentiert*. „Wir sind niemals eine Sache“, schreiben Goltz und Perez über utopische Vorstellungen, „niemals singular schwul oder lesbisch, Lehrer_in oder Schüler_in, weiß oder of Color... diese Kategorien lösen sich auf, überlappen und überschneiden sich“ (2012:171).

(vgl. Spry 2016:83, kursiv i.O., Übersetzung K.K.)

Das unsettled I ist *partiell*, unvollständig, kopräsent in einer Zeitlichkeit des Werdens, da das performative Ich in relationaler Reflexivität mit dem unangemessenen/anderen, dem Diskurs und dem Kontext existiert.

(vgl. Spry 2016:81, kursiv i.O., Übersetzung K.K.)

Das unsettled I ist *dialogisch* [...], es entsteht in Ko-Performance mit dem Inappropriate/d Others. Es gibt kein ‚Ich‘ ohne andere, da ‚Ich‘ durch soziokulturelle Interaktion mit anderen in Kontexten geschaffen wird, ein grundlegendes Konzept in den meisten Theorien seit der ‚Krise der Repräsentation‘. Für Deleuze sind wir eine ständige Assemblage.

(vgl. Spry 2016:81, kursiv i.O., Übersetzung K.K.)

Seite 154 (→ 3.3.4.)

Für die weiße Person, die wissen will, wie sie mit mir befreundet sein kann

Das erste, was du tust, ist zu vergessen, dass ich Schwarz bin.

Zweitens: Vergiss nie, dass ich Schwarz bin.

(vgl. Parker 1978, Hervorhebung im Original, Übersetzung K.K.)

Seite 155 (→ 3.3.4.)

„Es wird anders, nicht besser.“ Meine Schüler_innen, CLAGS-Kolleg_innen und ich haben versucht, uns andere Wege vorzustellen, wie wir durch Pädagogik für und über queere Menschen, Orte und Erfahrungen Verbindungen schaffen und Veränderungen bewirken können.

(vgl. Giesecking 2014:25, Übersetzung K.K.)

Seite 156 (→ 3.3.4.)

In solchen Politiken „braucht man niemanden zu dezentrieren, um jemand anderen zu zentrieren; man muss nur ständig und in angemessener Weise ‚das Zentrum rotieren‘.“ (Barkley 1988:922).

(vgl. Collins 2000:270, Hervorhebung K.K.)

Seite 156 (→ 3.3.4.)

Bei Sicherheit ging es nie um die Abwesenheit von Bedrohung, sondern vielmehr um das Vorhandensein von Verbindungen.

(vgl. Common Discourse, Übersetzung K.K.)

Seite 156 (→ 3.3.4.)

Jede Gruppe ist besser in der Lage, die Standpunkte anderer Gruppen zu berücksichtigen, ohne die Einzigartigkeit des eigenen Standpunkts aufzugeben oder die Teilperspektiven der anderen Gruppen zu unterdrücken. „Was bei der Würdigung der Kunst oder des Lebens immer notwendig ist“, so Alice Walker, „ist die größere Perspektive. Verbindungen herzustellen oder zumindest zu versuchen, wo vorher keine waren [...]“ (1983:5).

(Collins 2000:270)

Seite 156 (→ 3.3.4.)

Eine Möglichkeit, die Qualität einer Beziehung in Bezug auf ihre Eignung, ihren Zweck und ihre Ziele zu beurteilen, besteht darin, über Commitment nachzudenken. Verbindlichkeit ist sowohl persönlich als auch politisch; [...].

(vgl. Adams/Holman Jones 2011:111 über Foster 2008:84-85, Übersetzung K.K.)

Seite 158 (→ 3.3.4.)

Im Laufe des Aufsatzes ermutigt sie [Bernice Johnson Reagon, Anmerkung K.K.] uns zu erkennen, dass die Vorteile von Koalitionspolitik mit den Schwierigkeiten einer solchen Politik verbunden sind. Meinungsverschiedenheiten zwingen uns dazu, unsere eigenen Annahmen und die Grenzen, die wir um unsere eigene Arbeit herumziehen, zu erkennen und anzuerkennen; ohne solche Auseinandersetzungen [...] können wir leicht über die eigenen Ausschlüsse und ihre Auswirkungen hinweggehen. Ich habe jede der Perspektiven, die ich hier hervorhebe, ausgewählt [...], [weil] [s]ie auch Widersprüche enthalten, die nicht leicht aufzulösen sind; Widersprüche, die den Anspruch auf ‚Einheit‘ oder Gleichheit erschweren.

(vgl. Kafer 2006:150, Übersetzung K.K.)

Seite 158 (→ 3.3.4.)

Um wirklich visionsfähig zu sein,
müssen wir unsere Vorstellungskraft in unseren konkreten Realitäten verwurzeln
und uns gleichzeitig Möglichkeiten jenseits dieser Realitäten vorstellen.

(vgl. hooks 2000:110, Übersetzung K.K.)

Seite 159 (→ 3.3.4.)

Ohne neue Visionen wissen wir nicht, was wir aufbauen sollen, sondern nur, was wir niederreißen können. Am Ende sind wir nicht nur verwirrt, steuerlos und zynisch, sondern wir vergessen auch, dass eine Revolution nicht eine Reihe von cleveren Manövern und Taktiken ist, sondern ein Prozess, der uns verändern kann und muss.

(vgl. Kelley 2002:10, Übersetzung K.K.)

Kapitel 4

Seite 161 (→ 4.)

Dass es ein wirkliches Ende gibt, ist, da bin ich mir ziemlich sicher, die Lüge allen autobiographischen Schreibens. Du musst dich entscheiden, irgendwo aufzuhören. Man muss Lesende gehen lassen. [...] Manchmal musst du eine Geschichte erzählen, und irgendwo musst du aufhören.

(vgl. Machado 2020:275, Übersetzung K.K.)

Seite 162 (→ 4.1.)

Manchmal betäuben wir uns mit Träumen von neuen Ideen. Der Kopf wird uns retten. Das Gehirn allein wird uns befreien. Aber es gibt keine neuen Ideen, die noch in den Startlöchern warten, um uns zu retten [...]. Es gibt keine neuen Ideen. Es gibt nur neue Wege, sie spürbar zu machen – zu untersuchen, wie sich diese Ideen anfühlen, wenn sie am Sonntagmorgen um 7 Uhr gelebt werden, nach dem Brunch, während Sex, in Kriegszeiten, beim Gebären, beim Trauern um unsere Toten - während wir alten Sehnsüchte erleiden, mit den alten Warnungen kämpfen und mit den Ängsten, stumm und ohnmächtig und allein zu sein, und gleichzeitig neue Möglichkeiten und Stärken auskosten.

(vgl. Lorde 2017:11, Übersetzung K.K.)

6.4. Auszüge: Lesetagebücher (→ 2.1.3.)

Wie schon oft, nachdem etwas von [hooks] gelesen habe: Auf der ersten Blick sehr einleuchtend, auf den zweiten bissl gemindblowed. [...] In meinem Alltag hat der Text mir einige klare Ideen und Formulierungen mit an die Hand gegeben [...]. Allein in der letzten Woche ist mir zwei Mal untergekommen, dass Menschen, sich überrascht darüber geäußert haben, dass auch Frauen anti-feministisch handeln. Hier konnte ich, mit hooks Worten im Hinterkopf, gut einhacken. [...]

**Wortschatz: Ich frage mich, wie sehr diese klare Unterscheidung zwischen strukturell/individuell noch gut greifbar ist, denn je länger ich darüber nachdenke und konkrete Beispiele imaginiere, desto schwieriger finde ich sie konkret voneinander abzugrenzen.*

(Auszüge aus Lesetagebuch 1, von K.K., erstellt am 9. April 2019)

[...] Vor dem Crenshaw Texte hatte ich, muss ich gestehen, schon auch etwas Ehrfurcht. Das ist dieser vielzitierte, grundlegende, ausgangspunkt-markierende (bzw. so wird er oft dargestellt) Text.

(Auszug aus Lesetagebuch 2, von K.K., 17. Mai 2019)

[...] Wo stimmen die ‚intersektionalen‘ Perspektiven in der [meiner] Bildungsarbeit auch gar nicht so mit dem überein, was ich hier in der LV lerne. Habe das Gefühl endlich einen geschärften Blick dazu zu bekommen und Diskurse dazu besser einzuordnen und strukturieren zu können.

(Auszug aus Lesetagebuch 3, von K.K., 20. Mai 2019)

[...] So langsam entwickelt sich ein Netzwerk in meinem Kopf in dem ich alle die in dem Kurs gelesen Texte verbinden kann.

[...] Ich hab [in meinem B.A.-Studium] nie und nirgends gelernt Wissen einzubetten und zu verorten.

[...] Weil es keine neutralen Diskurse gibt (sondern nur markierte und unmarkierte Positionen im Diskurs) und das subjektive und persönliche immer Teil des Akademischen Diskurses ist (vgl. [Kilomba] 2010:31) sollte das auch immer in die Epistemologie mit einfließen. Wir alle sprechen von einer spezifischen Zeit, Ort, Geschichte und Realität aus. Objektive Wissenschaft und Wissen sind nicht möglich.

(Auszüge aus Lesetagebuch 4, von K.K., 4. Juni 2019)

[...] Und vielleicht müssen diese Widersprüche gar nicht aufgelöst werden, nur ausgehalten oder gar sich einrichten. Lernen müssen im Dilemma und in Spannungsfelder zu leben? [...]

(Auszug aus Lesetagebuch 5, von K.K., 15. Juli 2019)

6.5. Abbildungen

Abbildung 1: ($\rightarrow$ 2.1.2.)

Handgeschriebene Notizen K.K., Rückseite des Textes von Hill Collins (2000),
Seminar Theorien und Methoden I: „Dekolonisierung von Wissen: post- und dekoloniale
feministische Perspektiven auf Wissensproduktion“, 13.11.2019, Uni Wien.

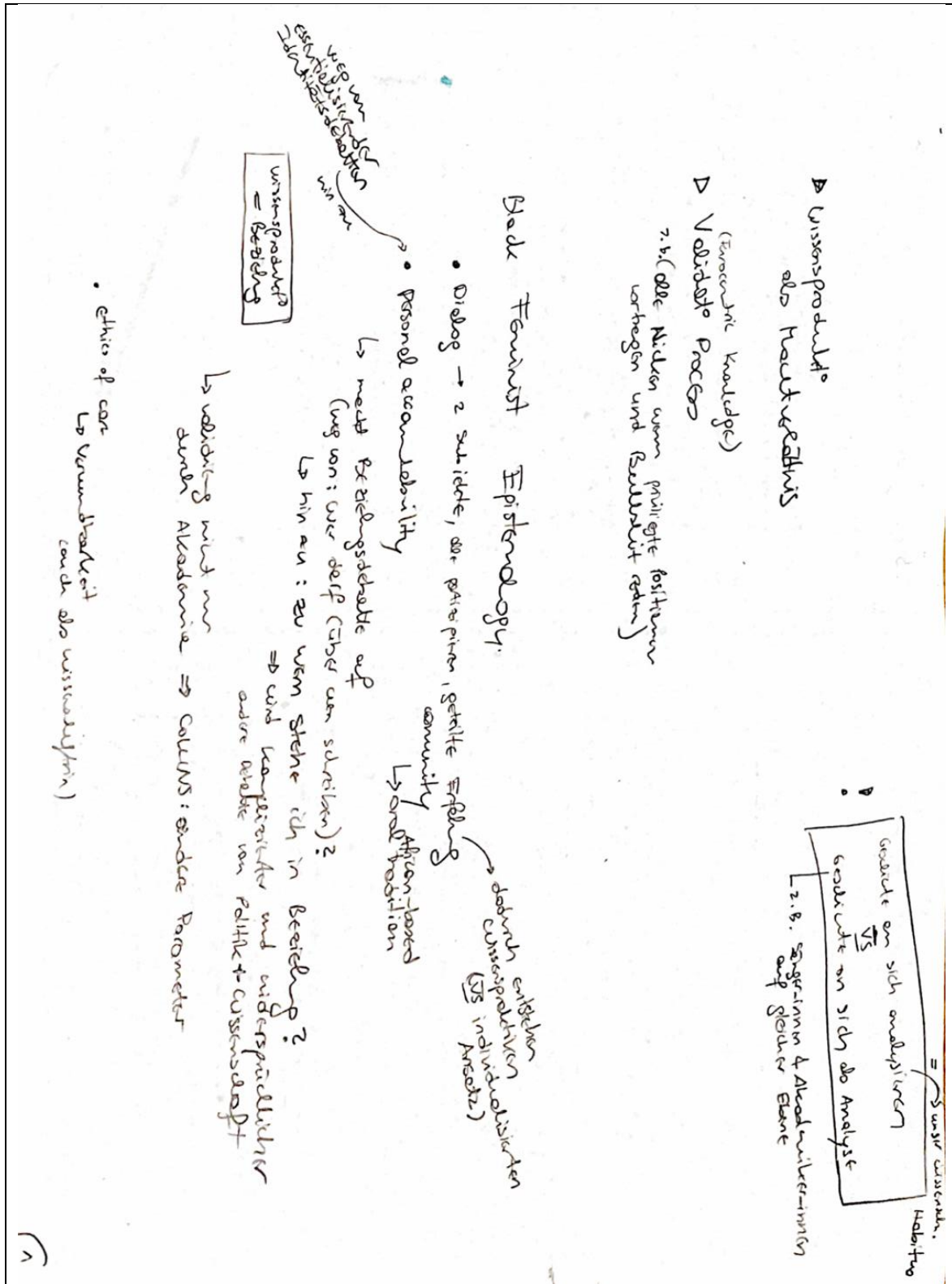


Abbildung 2: (→ 2.1.3.)

Überblick von K.K., Texten des Guided Reading: „Intersektionale Feminismen“, Sommersemester 2019.

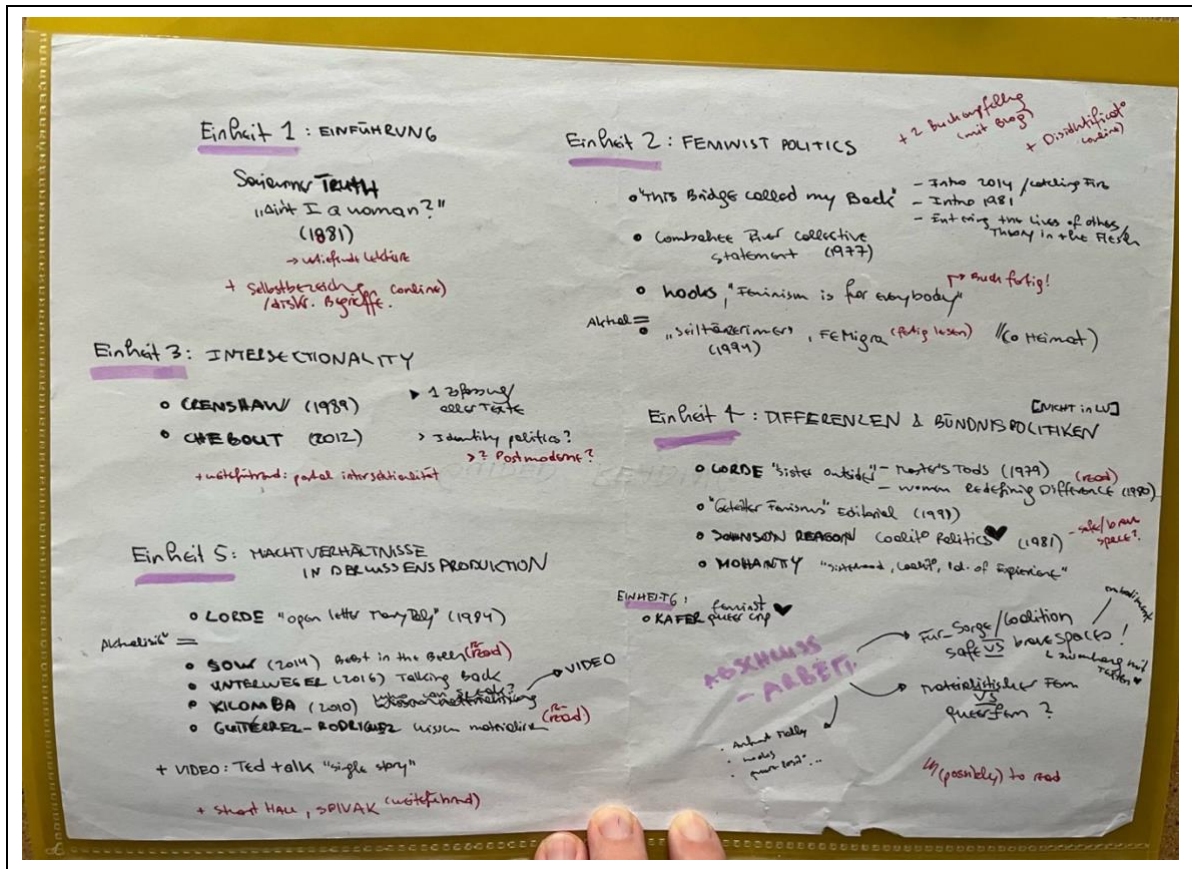


Abbildung 3: (→ 2.3.3.)

Screenshot von Paulo Freires Fußnote zu „praxis“ (2005[1970]:51).

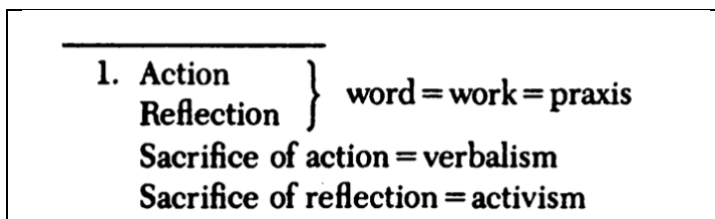
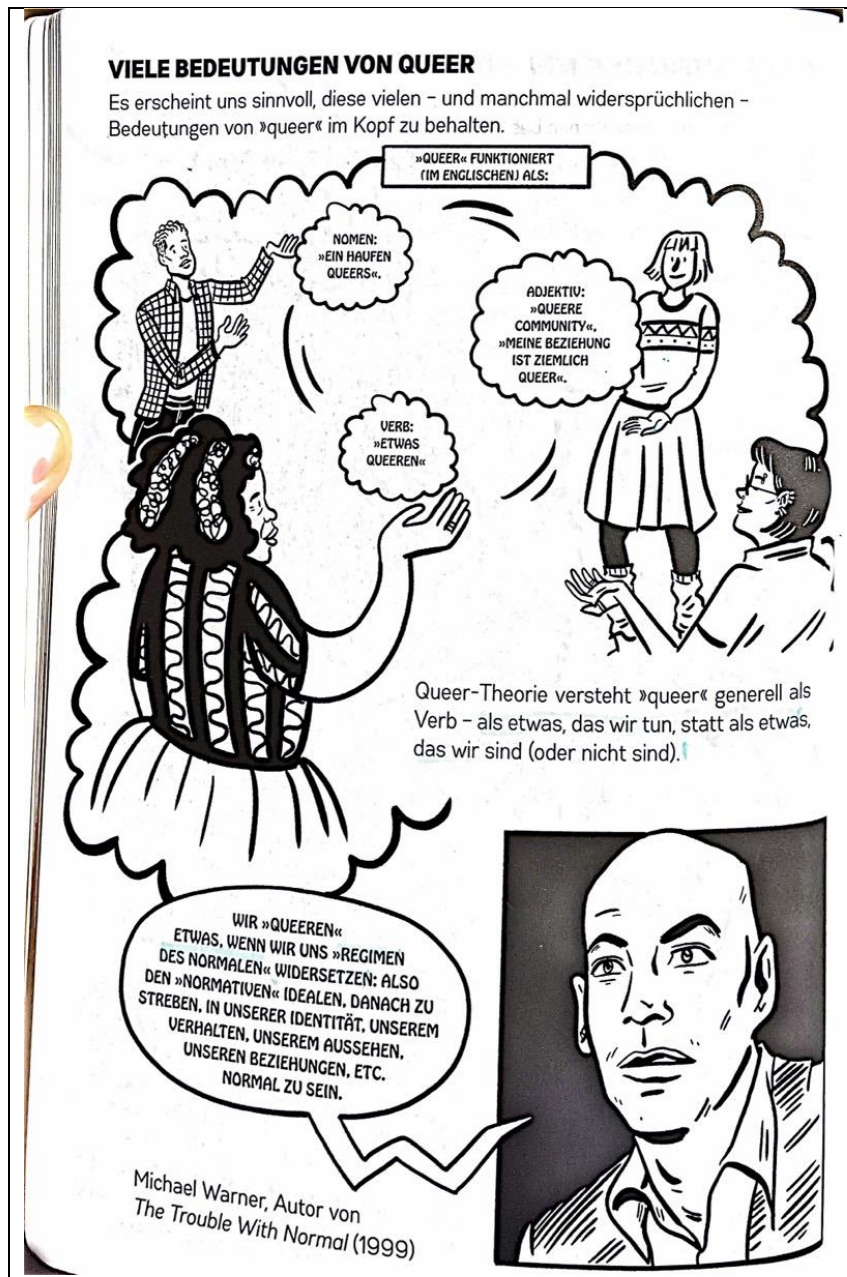


Abbildung 4: (→ 2.4.2.)

Scan von „Queer – eine illustrierte Geschichte“ (Barker/Scheele 2018:18), um nachzuvollziehen, wie der Fließtext mit den/durch die Comic-Illustrationen aussieht.



6.6. Abstracts (Deutsch und Englisch)

Ein Gedicht

Eine Forschung über Forschung.
Eine Forschung über Autoethnographie.
Eine Autoethnographie über Autoethnographie.
Eine Autoethnographie über ForschenLernenLeben.
Eine Autoethnographie über verortetes ForschenLernenLeben.
Eine wissenschaftskritische Autoethnographie über Wissenschaft, Bildung, Wissen und Sein.
Eine wissenschaftskritische Autoethnographie über die Zusammenführung von Wissen und Sein.
Eine herrschaftskritische Autoethnographie über dualistische Wissenschaft, Macht und Herrschaft.
Eine Autoethnographie über koloniale Kontinuitäten in Wissen, Wissenschaft und Bildung.
Eine verstrickte Autoethnographie über koloniale Aktualitäten in Wissenschaft und Bildung.
Eine feministische Autoethnographie über herrschaftskritisches Lernen und Verlernen.
Eine theoriepraktische Autoethnographie über emanzipatorische TheoriePraxen.
Eine feministische, queere, antirassistische Autoethnographie.
Eine schreibende Autoethnographie als gegen-Methode.
Eine zitierende Autoethnographie, die den diffraktischen Wellen lauscht.
Eine fragmentierte Autoethnographie über Poesie im Dazwischen und Wissen in Fragmenten.
Eine anti-dualistische, ungehorsame Autoethnographie.
Eine sich duellierende Autoethnographie.
Eine auslaufende Autoethnographie.
Eine tanzende Autoethnographie
Ein autoethnographisches Netzwerk.
Eine Autoethnographie in durch mit Beziehung.
Eine Autoethnographie in den Fragen Spannungsfeldern und utopischen Momenten.

Oder auch: Ein onto-epistemologischer-methodologischer Roman.

Abstract Poem

Research about
research, autoethnography, education, entanglement, life.
Autoethnography about
doing autoethnography, doing research, (un)learning, being alive.
Critical autoethnography
on science, (higher) education, epistemology and ontology.
on situated knowledge(s) and situated being(s).
Autoethnographic criticism
of science.
of power and domination.
on colonial continuities in dualistic knowledge, education and science.
An autoethnographic theory-practice
on emancipatory theory-practices.
Feminist, queer, anti-racist
autoethnography.
research.
poetry.
life.
Writing autoethnography
as counter-method.
in disobedience.
to duel dualism.
An Autoethnographic spilling.
Doing autoethnography
in through about
relations.
questions
tensions and
utopian moments.

Or: An onto-epistemological-methodological novel.