

Dieser Text ist erschienen in „Lust am Denken. Queeres im experimentellen Raum jenseits kultureller Verortungen“ (hrsg. von Leah Czollek & Gudrun Perko. Köln: Papyrossa, 2005, S. 65-76).

Paul Mecheril

Ein Mund, der kaut, ein Ausländer, der isst und die Liebe. Eine nichtromantische Notiz zu *queer*.

Ein Mund, der etwas kaut

Ein Kopf, der sich dem von der Hand angebotenen Telefon leicht zuneigt

Ein Gang, der in wiegenden Bewegungen sich gegen und zugleich in das Gewicht der prall gefüllten Plastiktüten in beiden Händen schmiegt

Der linke Ellbogen ist auf die Lehne des freien Stuhls gestützt, der rechte Arm liegt in der Falte des Körpers auf, die beim Sitzen entsteht; beide Hände halten das Buch, in das ein, scheint es, noch unschlüssiger Blick reicht

Was sehe ich, wenn ich aus der gläsernen Front des Cafés gegenüber dem Haupteingang zum Frankfurter Hauptbahnhof schaue? Was passiert diesen Ausschnitt?

Körper, die für einen Moment Geschichten mitteilen, welche meinem Gedächtnis entkommen, weil sich Geschichte über Geschichte schiebt, weil der einzelnen Geschichte keine Gelegenheit gegeben ist, eine mir zugängliche Spur zu bilden. Ich sehe Körper. Ein Lächeln, Hast, Nesteln, Entschlossenheit. Ich sehe, dass und was Hände halten; ich sehe Kleidung, bewegte Farben und Stoffe, Bekleider, Schuhwerk.

Die zwei Möglichkeiten der Spurbildung, der Einspurung der Körper in meine Gegenwart, die zwei Möglichkeiten der Transformation der Körper in Andere sind: *Beständigkeit* (ich erinnere die Frau, die an einem der Tische im Außenbereich des Cafés, ihren Rücken dem Geschehen auf der Straße abgewandt saß. Ich konnte in ihr Gesicht sehen, das sie, häufig in ihre rechte Hand gestützt, ihrem Gesprächspartner zuwandte, im Gespräch, nahezu unablässig. Ein junges Paar; kein Liebespaar, zumindest keines, das den Index des Provisorischen, des Noch-Prüfenden bereits abgelegt hätte. Die freundliche Distanz, in der sie sich nah waren, hat meinen Blick immer wieder angezogen) und das *Aufmerken*, das zumeist als Ansprechen und Ansehen erfahrbar ist (sobald sich Blicke begegnen und diese Begegnung nicht in das Format der Beliebigkeit zurückfällt, sondern ein sich konzertierendes Einverständnis eingerichtet wird, sobald die Wort-Anblicken-Aufrichtung einen Unterschied, eine Geschichte macht, die überwunden wird, sobald wir uns in einer postidentifikatorischen, ganz unbiblisch körperlichen Weise lieben).

Nach dem Lieben und über das Lieben

(in dem Lied, das die Geräusche dieses angenehmen Ortes, ein Café in der Stadt, trägt, erzählt die zurückhaltende Stimme, gelangweilt und in Abwesenheit präsent, von einem Tag am Meer). Ich war am Meer, heute. Ich war am rauhen, am sanften Meer, bin durch den kaum widerständigen Sand gelaufen, das Branden, das Rauschen in meinem Körper, der sich in der gleichmäßigen Konzentration des Atmens, des Laufens, des keine Unterschiede erkennenden Sehens aufzulösen beginnt. Ich bin am Meer, an einem wenig belebten, nicht einsamen Strand. Den Menschen, denen ich begegne, schaue ich in einer von unten hinaufreichenden Bewegung des Kopfes in die Augen. Dieser Blick ist

klar und vertrauensvoll oberflächlich. Keine Tiefe. Kein Geheimnis. Kein Hinterhalt. Ein Tag am Meer. Ein Tag mit Dir. Ich war bei Dir, heute. Ich war in Deinen rauhen, Deinen sanften Augen, in Deinen belanglosen Haaren. Ich war bei Dir und habe mich unserer Oberflächlichkeit anvertraut. Wir sind gelaufen. Über den wenig widerständigen Strand. Die Entgegenkommenden haben wir stumm begrüßt. Sie haben unseren Gruß erwidert. Und uns erkannt, und uns in ihre Erinnerungen geschlossen, und uns mit sich fort in ihre Leben genommen. Dort leben wir. Dort und dort, und breiten uns aus. Von diesem Tag am Meer aus. In diesen Tag am Meer hinein. Weil wir uns nicht zu weit von dem Ausgangspunkt dieses Tages entfernen wollen, pendeln wir immer zu zwischen zwei Punkten, die nahezu gleich weit von der Stelle entfernt sind, an dem wir den Tag begonnen haben. Wir begegnen unseren Spuren. Die neuen Spuren, die unser Gehen hinterlässt, das einem Lauf von Läufern ähnelt, die sich vorgenommen haben, die abgesteckte Strecke viele Male hinter sich zu bringen, antworten ihren Vorgängerinnen, geben ihnen Recht, widersprechen ihnen, zweifeln, schmiegen sich, gleichen sich an, so dass alle Unterschiede verschwinden. In Deinen widerspenstigen Haaren, den rot geweiteten Äderchen in Deinem Gesicht war ich heute. Noch immer. Tief atme ich das Salz dieser Luft in mich ein, wieder und wieder, ohne auszuatmen, bis mir schwarz vor Augen wird und ich auf den Sand stürzend diesen Tag einschließe, mich an diesem Tag einschließe, in seinem Branden, seinem Rauschen, seinem belanglosen Geruch.

Die Unterscheidung zwischen spurlosem Sehen und einspurender Erfahrung weist mit Bezug auf die Frage, wann das Regime der Identität im Bezug auf Andere außer Kraft gesetzt ist, und auf eine Art analytische Stufenförmigkeit der Möglichkeit des Absehens von Identität hin: im spurlosen Sehen gelingt diese Gleichgültigkeit ohne große Mühe, die der gleichschwebenden Aufmerksamkeit einer Analytikerin gleicht, die den analytischen Wahrnehmungshabitus bewahrt, der Lehre aber abgeschworen hat (erste meditative Stufe), die einspurende Erfahrung kann sich zwar ohne weiteres von den banalen Kategorien freimachen, mit Hilfe derer „orientierende Zuschreibungen“ erfolgen, nicht aber von dem Wunsch oder sollte es hier besser heißen: von dem Begehren, den und die Andere(n) anzuerkennen. Erst, wenn dieser Wunsch nach Anerkennung des Anderen und seine Realisierung zu einer *Praxis des Körperlichen* wird, wenn wir uns, meinethalben auch, nicht aber in erster Linie, sexuell lieben, wird die Frage Deiner Identität irrelevant (zweite meditative Stufe). Das gleichgültige Sehen und das die Ungegenwärtigkeit vergegenwärtigende Lieben, dieser nicht in den Worten vorhandene und durch sie gegangene Rest, dieses Andere des Bezugs auf Andere, in dem ich mich dadurch aufhebe, dass ich mich auf dich beziehe, den ich in der Annäherung aufhebe, beide analytischen Stufen des Absehens von Identität sind eingebunden in das alltägliche Sehen von Identität. Ohne Identität keine Nicht-Identität. Der in Unleidenschaftlichkeit eine sirrende Form von Aufmerksamkeit gewinnende *Blick* wie auch die Ansprache der Anderen, die einen Moment der Nähe erwirkt, in dem wir einander wortlos sind, *Liebe*, ereignen sich im Kontext jener Praxen der Unterscheidung, in denen wir einander bekannt sind und uns erkennen. Das Blicken und das Lieben sind eingelassen in den Erkennenskontext, das Erkennen ist eingelassen in den Kontext des Blickens und Liebens. Sie gelten füreinander im Modus eines ermöglichenden und unverbundenen Nebeneinanders (jeder Text, der sich dem Verhältnis der Zusammenhänge widmet, von denen hier die Rede ist, sollte dies anzeigen).

Wer sich im Internet oder in einführenden Texten, wie etwa dem instruktiven Buch von Annamarie Jagose, einen Eindruck verschaffen möchte, was mit dem mittlerweile auch in deutschsprachigen intellektuellen Milieus kursierenden Wort *queer* gemeint ist, wird neben dem Hinweis, dass dieses Bedürfnis, so es nach einer abschließenden Klärung von *queer* sucht, nicht nur enttäuscht wird, sondern enttäuscht werden muss, auf folgende Kennzeichnungen von *queer* stoßen: *queer* ist eine historisch gesehen zunächst politische, dann auch akademisch-intellektuelle Tradition der Auseinandersetzung mit dem gesellschaftlichen, kulturellen und

politischen Regime der Heterosexualität, das in vielfältigen Praxen der Selbstlegitimierung und Selbstautorisierung schwule und lesbische Lebensformen in eine restriktive, aber auch produktive Zone des Verbotenen, des Krankhaften, des Bedrohten, des Unnatürlichen, Naturwidrigen und Entarteten abschoob und konstituierte. *queer* engagiert sich für eine Entprivilegierung heterosexueller Normativität und zielt auf die Anerkennung schwuler und lesbischer Lebensformen und Identitäten. Da es *queer* zugleich um die Analyse der ermächtigenden und *entmächtigenden* Effekte der Aneignung durch und von Identität geht, sie also eine Kritik des beharrlichen Rekurses auf „Identität“ in den Mittelpunkt ihres Ansatzes rückt, richtet *queeres* Denken und Kritik den Blick auf Grundstrukturen und Wurzeln einer mit Identität operierenden organischen Ordnung; insofern ist *queer* als Analyseperspektive radikal. Jene seit einigen Jahrzehnten wesentlich zu kulturellen und politischen Transformationen gesellschaftlicher Ordnungen beitragenden soziale Bewegungen, auch die Schwulen- und Lesbenbewegung, werden durch diese Radikalität von *queer* herausgefordert. Der beharrliche Rekurs auf „Identität“, der diesen Bewegungen ihre kulturelle und politische Kraft verleiht, wird aus einer *queeren* Perspektive als Wiederholung der Logik einer Ordnung verstanden, die mit implizit oder explizit essentialistischen und essentialisierenden Einteilungen operiert. Gerade weil *queer* gegenüber jedem Essentialismus kritisch eingestellt ist und es darauf anlegt, durch eine politische, aber auch epistemische Offenheit Verrückungen, Transformationen und Kontextualisierungen zu erkennen und zu ermöglichen, kann an *queere* intellektuelle Praxis nicht der Anspruch gestellt werden, eine „kohärente Theorie“ zu *sein*; *queer* versteht sich eher als eine flexible Lesart sozialer Verhältnisse und epistemischer Praxen, die darauf hin betrachtet und geprüft werden, inwiefern sie durch Rekurse auf Identität/Differenz Ausschlüsse produzieren.

Wer je in einem Café gesessen hat und Menschen als Körpern und Bewegungen, als Weisen des Gehens und des Lachens zugesehen hat, weiß wie einfach und wie schwer es ist, auf Identitätskategorien zu verzichten. Es gelingt, wenn man sich auf eine Art personaler Ignoranz einlassen kann (erste meditative Stufe), und es gelingt darüber hinaus, wenn - dies erreicht man in einem Café in der Regel nur, wenn man die Augen schließt und sich etwas vorstellt - der zunächst immer von Identitätskategorien vermittelte Bezug auf die Andere und den Anderen mich in einer körperlichen Art liebend, im doppelten Sinn des Wortes, aufhebt (zweite meditative Stufe).

Versuche, Bedeutungen der mit dem Wort „*queer*“ verknüpften analytischen und politischen Bezugnahme auf soziale Verhältnisse, in denen stabile und sich ausschließende Identitäten erstens vorhanden und verfügbar sind und zweitens in einem Hinblick auf Privilegien, partizipative Zugänge und symbolische Anerkennung differentiell vorkommen, für ein Nachdenken über Zugehörigkeitsordnungen fruchtbar zu machen, die nicht im Mittelpunkt der *queeren* Tradition stehen, etwa Ordnungen, die Ausländer und Ausländerinnen erzeugen, werden sich sinnvoller Weise analytisch und normativ auf die Anerkennung marginalisierter Identitäten und Praxen beziehen, und weiterhin Ordnungen von Identität so lesen, dass diese Ordnungen verschoben werden.

Ein Mund, der kaut. Dieser Mund ist ein ausländischer Mund. Ich sehe es. Ein Ausländer isst Brot.

Sowohl unter einer analytischen als auch einer politischen Perspektive ist die Lehre, die aus *queer* für eine auf Zugehörigkeitsordnungen bezogene Erkenntnispolitik gezogen werden kann, unklar und nicht bestimmt. Diese Unbestimmtheit ereignet sich zwischen dem Anspruch, marginalisierte Identitäten anzuerkennen und zu einer Verflüssigung der Schemata beizutragen, in denen zwischen diesen und jenen binär unterscheiden wird. Wichtig ist nun, dass diese (bestimmte) Unbestimmtheit nicht aufgehoben werden kann, weder politisch noch epistemisch. Sie ist konstitutiv für den radikal kritischen Umgang mit Verhältnissen der Identität/Differenz, mit Zugehörigkeitsordnungen. Vielleicht kann die diskursive Genese des radikal kritischen Ansatzes in einem Vierschritt wiedergegeben werden: Entdeckung der Strukturiertheit des gesellschaftlichen Raumes durch Zugehörigkeitsverhältnisse; Analyse von Zugehörigkeitsverhältnissen als Verhältnisse differentieller Ressourcen- und Ansehensdistribution und Engagement für eine Veränderung dieser Verhältnisse; Entdeckung der Komplizität jener Ansätze, die marginalisierten Gruppen zu einem respektablen Status verhelfen wollen (ein Beispiel: im deutschsprachigen Raum hat die sozialwissenschaftliche Forschung erstaunlich spät, in den späten 1990ern Migranten als Subjekte entdeckt, die in der Lage sind, Auskunft über sich und ihre Weltverhältnisse zu geben. Diese Subjektivierung der Migrantinnen durch die politisch reflektierte und positionierte Sozialwissenschaft bestärkt das Schema, das Migranten und Migrantinnen hervorbringt) und Kritik der essentialisierenden Effekte der Unterscheidungsschemata; Kritik des entpolitisierenden Effektes der Kritik der Unterscheidungsschemata und Kritik der Belanglosigkeit der Kritik der Unterscheidungsschemata angesichts einer von klaren Identitäts-, Differenzlinien durchzogenen Alltagswelt. Da es sich bei diesen Punkten nicht um eine lineare Vierschrittigkeit handelt, die vier Schritte sich vielmehr in einem Kreis anordnen, besteht die Lehre von *queer* in einer mehrwertigen und spannungsvollen Erkenntnispolitik, die um die Bedeutsamkeit der Anerkennungsforderungen deklassierter Lebensformen und kultureller Praxen weiß, zugleich jedoch sich davor hütet, dem Rhythmus beizutreten, in dem nach Rechten für uns gefordert wird, weil sie das Zeichen eines allgemeinen „Wir“ mit Argwohn betrachtet; schließlich nimmt sich *queer* aber auch davor in acht, ein neues Regime der Unfestgelegtheit, der allzeitigen Offenheit zu errichten. *queer*, kein Programm, eher eine diskursive Bewegung, stellt sich (zumeist beredet und sophisticated) dumm und sieht sich vor Teilnahme vor und hütet sich vor Nicht-Teilnahme. So zumindest will ich den allgemeinen Anspruch von *queer* verstehen. Allgemein ist dieser Anspruch, weil die *queere Lehre*, die Lehre, die aus dem diskursiven Trouble mit *Gender Trouble* folgt, für mich die ist, eine allgemeine und radikale Zurückhaltung gegenüber Differenz- und Zugehörigkeitsverhältnisse zu agieren, eine Zurückhaltung, deren Auftreten vor sich selbst nicht halt macht.

Auf der letzten Etappe der Rückkehr aus Frankfurt benutzte ich ein Taxi. Der Taxifahrer begann ein Gespräch über ein Thema, das ich allgemein Zugehörigkeitsordnungen nennen würde, auch, wenn dies vermutlich nicht sein Wort für das Thema wäre. Ich bin mir sicher, dass er sich mit dem Thema Zugehörigkeit nicht an mich wand, weil er wusste, dass ich einige Texte über Zugehörigkeit, Migration und Rassismus geschrieben habe. Nicht dieses Kapital prädestinierte mich, sondern eine spezifische Vergleichbarkeit unserer „gesellschaftlichen Lagerung“: Er erkannte mich als jemanden, mit dem bezogen auf dieses Thema im zeitlich und räumlich begrenzten Kontext unseres Zusammenseins ein angemessenes Gespräch möglich ist, weil er, ein in Migrationserfahrungen und Fremdheitszuschreibungen als Anderer angesprochener, mich als Migrationsanderen erkannte und ansprach. Jede

Ansprache hat zwei Seiten. Sie muss in zweierlei Weise als Verhinderung verstanden werden. Jede Ansprache, in der ich mich erkenne, verhindert, weil sie eine Selektion darstellt, die anderen Aus-Lesen zuvorkommt und andere Selektionen boykottiert, und weiterhin durch die illusionäre Verfehlung jeder Ansprache: Denn das Subjekt „entsteht“ nicht durch Identifikation, es entsteht nicht durch die Anrufung, weil es diese Identifikation nicht ist, sondern vielmehr die Unmöglichkeit der Identifikation; doch auch diese Unmöglichkeit ist das Subjekt nicht. Man könnte sagen, dass die paradoxe Struktur des Subjektes darin besteht, dass es mehr und weniger ist als das, womit es sich identifiziert, dass es das, womit es sich identifiziert, ist und nicht ist und dass das, was mehr oder weniger ist, als das, womit es sich identifiziert, hier: „Migrant“/„Ausländer“, abwesend ist. Als der ausländische Taxifahrer mich als ausländischen Mitfahrer ansprach, verhinderte er mich. Er ermöglichte mich aber auch. Dies ist die zweite Seite der Ansprache: Sie ermöglicht Gegenwart, und das heißt: Sie ermöglicht eine soziale Bewegung, in der etwas vor sich geht. Das Verkennen und Verfehlen ist insofern Bedingungen des Ermöglichens, so wie das Ermöglichen Bedingung des Verkennens ist; sie sind gleichursprünglich. In diesem konkreten Fall der Taxifahrt, selbst nachdem wir an dem Zielort angekommen waren, ließen wir nicht von dem Thema, wurde eine Art Ermächtigung und Ermutigung ermöglicht. Ich wurde durch den Taxifahrer in meiner Sicht auf Zugehörigkeitsverhältnisse und meine symbolische Position in diesen Verhältnissen bestärkt, so wie ich, meiner Vermutung nach, den Taxifahrer in seiner Sicht bestärkte. Eine wechselseitige Bestärkung dessen Wissens, zwar in unterschiedlicher Weise, gleichwohl Ausländer zu sein.

Hätte nicht ich, sondern Judith Butler in diesem Taxi gesessen - es wäre nicht zu diesem Gespräch gekommen. Es kommt zu Gesprächen. Es sind nicht alleine identitäre Identifikationen, die die Art von Gespräch ermöglichen, um die es mir hier geht, sondern ein Typ von Identifikation, der Vergleichbarkeit unterstellt und dieser Unterstellung Vertrauen folgen lässt. Weil ich die Unterstellung unterstelle, dass sich bestimmte mich schädigende, mich belastende, mich unangemessen herausfordernde Dinge nicht geschehen, lasse ich mich ein und spreche.

„Die wollen, dass wir wild bleiben“, sagte der Taxifahrer. Das habe ich mir gemerkt und meinem Wissen darüber hinzugefügt, was es heißt, ein Ausländer zu sein.

Die wollen, dass der Ausländer sein Brot isst und während er ein Stück Brot abreißt, es in den Mund steckt und darauf kaut, als Ausländer erkennbar bleibt.

Was heißt Ausländer-Sein¹?

Ausländer ist ein Ausdruck, der die prekäre Stellung solcher Personen anzeigt, die aus dem Status selbstverständlicher national-kultureller Zugehörigkeit herausgesetzt sind. Ausländer bezeichnet Personen, die durch Erfahrungen, in denen sich Zugehörigkeitskonzepte und –verständnisse, eigene sowie Verständnisse Anderer, vermitteln sowie konstituiert und differenziert werden, so habitualisiert werden, dass sie als Ausländer erkenntlich sind. Der Ausländerhabitus ist eine paradoxe Erscheinung, denn er zeigt das Scheitern dessen an, worauf der Habitus abzielt: das Heimisch-Werden in einem sozialen Feld. Der Ausländerhabitus verkörpert die Diskrepanz zwischen Habitus und Habitat. Er ist die meisterhafte Verkörperung des Unsouveränen, ein durch und durch negativer Habitus, von Mangel, Abwesenheit und Fehlen hervorgebracht. So wie „Ausländer“ eine positiviert Negativität ist, die nur im Bewusstsein der aufgeschobenen Restitution oder erwartbaren Vereinnahmung

¹ Ich beziehe mich auf Passagen eines bereits veröffentlichten Textes (Mecheril 2003; S. 316ff).

(Assimilations- und Integrationssuggestion) für die eine wie für die andere Seite erträglich ist, so generiert der Ausländerhabitus das paradoxe und prekäre Nicht-Sein der Anderen und zeigt diese Existenzweise an. Das Prekäre der Zugehörigkeit ist Eigenschaft und Eigentum der Anderen. Sie besitzen das Prekäre, sie bewohnen es, so wie es sie bewohnt. Die in der natio-ethno-kulturellen Unzugehörigkeit angezeigte Unbewohnbarkeit der Welt wird von den Anderen bewohnt. Dies ist die Grundspannung des Ausländerhabitus: Er ist eine Meisterschaft des Ungelenken, eine Geübtheit der Unroutiniertheit und die Vollkommenheit des Linkischen.

Willfährigkeit oder Unerreichbarkeit, Linkisch-Sein oder Beflissenheit sind Beobachtungseffekte auf Seite der majoritär selbstverständlich Positionierten. Zugleich sind sie Selbstbeobachtungseffekte, die sich zu einer Substanz aggregieren und transformieren, zu einer Seinsweise, die eine Perspektive des Sich-Wahrnehmens, des Wahrgenommen-Werdens und des Handelns einschreibt. Die Seinsweise, von der hier die Rede ist, ist nirgends „an sich“ zu beobachten, weil die Familienähnlichkeit der Existenzbedingungen, die den Ausländerhabitus hervorbringt, nur unter der Hinsicht natio-kultureller Zugehörigkeit gilt. Es gibt keine „durchgehende“ Habitusformation, die Andere einheitlich und zu Ausländern machte. Viel eher handelt es sich beim Ausländerhabitus um eine durch das Andersein nahegelegte familienähnliche Disponierung, die in Prozesse je individueller Habitusformierung, der Erstellung des je spezifischen Habitusensembles mit eingeht.

Die Verkörperung des Prekären macht Andere als Andere erkenntlich, und - einmal erkannt - entwickeln sich habituelle Disponiertheiten, die den Erkennensprozess zu validieren scheinen: die vergrößerte Ungelenkigkeit, die instinktive Verschlagenheit oder das verfeinerte Ducken der Ausländer. Welche Variante auch immer den Ausländerhabitus konkretisiert, alle Spielarten sind *Phänomene der Maßlosigkeit, der Über- oder Untertreibung, der Über- und Untertreibung*.

Das Übertriebene resultiert aus dem Bemühen, die schändliche Auffälligkeit, ein Ausländer zu sein, durch Angleichung wettzumachen. Diese Übertreibung ist zugleich beschämend und unangenehm, peinlich und aufdringlich, defizitär und unbescheiden. Sie ist in ihrem Überschwang deplaziert und verräterisch. Beiden idealtypischen Momenten konkreter ausländerhabituelier Muster - der Über- und der Untertreibung - liegen Zugehörigkeitserfahrungen zugrunde, die als Verkörperung dessen, dass Dinge nicht zugestanden sind, als inkorporierte Illegitimität und inkorporierte Deplaziertheit einerseits wirken, und andererseits als inkorporierte Ungebundenheit bedeutsam werden.

Der Ausländerhabitus, so könnte von dem nicht-ausländerhabituellen Ort, der ihn immer umgibt und ihn hervorbringt, aus formuliert werden, ist ein trauriger Witz; dies ist zunächst einmal eine Traurigkeit, die von Beobachterinnen erlebt wird, später wird sie aber auch zur Traurigkeit derer, die als traurige Gestalten erkannt wurden: In den Augen der anderen erkenne und erfahre ich die Traurigkeit meiner Gestalt. Der Ausländerhabitus ist ein regelgerechter oder umgekehrter Don Quichotte; letzterer nimmt den Kampf mit den falschen Windmühlen, den realen Ungeheuern nicht auf - im tragisch-komischsten Fall, weil er Cervantes' Werk oder ein anderes kluges Buch las, in dem er erfuhr, wie unsinnig das Anrennen gegen Imaginäres und real Übermächtiges ist. Der Ausländerhabitus kennt kein anerkanntes soziales Milieu, zu dem er passt. Er entsteht aus einer und entwickelt sich in bezug auf eine Ortlosigkeit, eine Zwischenweltlichkeit, die auch in konkreten Ausformungen des Ausländerhabitus und über die materiell-symbolischen Produkte seiner Aktivität - beispielsweise in Stadtvierteln, in Jugendzentren, in Teestuben und auf Schulhöfen - dauerhaft und eher situativ, flüchtig verlandschaftet wird.

Der Taxifahrer erkannte mich. Ich erkannte den Taxifahrer. Auch, wenn dieses Erkennen spätestens an der Stelle subversiv wurde, wo unser Lachen es sabotierte, ist dies nicht der Punkt, auf den hinweisen möchte.

In der Körperlichkeit des Gespräches ließen wir das Erkennen hinter uns (und waren nie andere als einander Erkennende).

Das kitschige Zeichen ist bedeutungslos, aber die Haare wehen im Wind

Wie in einem zu Kunst gewordenen Bild des Kitsches prangt das stilisierte Rot eines Herzens am Himmel dieses Tages, am Himmel der Vorstellungen dieses Tages, die sich in schnell wechselnden Bildern, in dieser oder jener Episode, diesem oder jenem Blick, einer Ansprache und wie auch immer zu einem ausgefransten, angreifbaren Eindruck zusammenfügen, das über die einzelnen Bilder hinauskommt.

Es fügt sich.

Die linke Hand prescht vor, die rechte eifert ihr nach.

Ein anschwellender und zugleich abebbender Klang entsteht. Die schnelle, kopfüber behände Folge dessen, was tönt, schließt die hohe Kunst des Bewegt-Werdens in einem Augenblick ein. Scheinbar. Man hält den Atem an und glaubt, das Nicht-Verstehen verstanden zu haben. Das macht feierlich. Das jubelt und brandet den Körper hinauf und aus ihm heraus.

Jetzt möchte ich in ein loses weißes Hemd und eine leinene Hose gekleidet, barfuss, auf dem Rücken eines dunkelbraunen Pferdes die seichten Hügel einer verlassenen Landschaft hinunter galoppieren, einen Stock in der rechten Hand, ein Stück Stoff an seinem Ende, im Wind flattert das rote Herz.

Ein Ausländer isst. Ich sehe es.

Wenn ich das, was hier Liebe genannt wird, begehre, wenn ich begehre, dass mich ein Anderer in einer nicht erkennenden Weise erkennt, dann gehört zur phänomenalen Qualität des Begehrens, dass es nicht einen identitätskategorialen Index aufweist. Diese Indexlosigkeit konstituiert das liebende Begehren. Wo ich begehre, als Mann begehrt zu werden, verfehle ich das Begehren. Freilich stimmt ein anderer Satz: Ich begehre als Mann, begehrt zu werden. Und begehre dies, vielleicht nicht weil, aber dadurch (im räumlichen, nicht im logischen Sinne), dass Du ein Mann bist, durch den Umstand hindurch, dass Du eine Frau, ein Mann (usw.) bist (usw.). In der Welt, die wir kennen, in der wir politische Kämpfe auszutragen haben, in der wir für ein gutes Leben und eine andere Welt eintreten, in der wir als Frauen und Männer, Inländerinnen und Ausländer schlecht behandelt werden und in dieser Behandlung, nicht nur in dieser, aber auch in dieser Kur, lernen, was es heißt, „ich“ zu sagen, bleibt uns nicht nur nichts anderes übrig, als in dieser Weise „ich“ zu sagen, es wäre auch töricht, es nicht zu tun.

Die Kritik an der einschränkenden Seins-Ordnung enthebt uns nicht von der anerkennenden Beschreibung dessen, was es heißt ein Ausländer zu sein.

Das wortlose Lieben. Die das Anerkennen transzendierende Liebe (in einen Blickwechsel eingelassen, in ein Gespräch, in eine Koketterie, in einer Berührung eingeschlossen, aus einer Berührung florierend, aus der Erwidern eines Blickes) kennt den Anderen nicht. Die Liebe kennt die Liebende nicht. Die Liebe löst die Liebenden auf. Zweierlei ist dieser Auflösung zueigen. Weil sie ein Wagnis ist, erfordert sie Mut (und weil sie eine Kunst ist, erfordert sie Geschicklichkeit; das Geschick der temporalen Koordination, das der Dosierung, des Maßes). Wer sich in eine Zone wagt, in der das Regime der Anerkennung seine Gültigkeit verloren hat (eine Zone, die man nur erreicht, wenn man das Reich der Anerkennung durchschreitet), und in einer Geste eine Einladung ausspricht, die abgewiesen wird, findet sich in einem doppelten Sinne verlassen vor: sozial unangebunden und in

einer belächelbaren Weise von allen praktisch guten kategorialen Geistern, denen ja abgeschworen wurde, im Stich gelassen. Das Lieben ist ein Wagnis. Sie ist zugleich eine Befreiung.

Über die endlose Stille

(eine erwidrende Variation zu Rabindranath Tagores *Der erste Kuß*²)

Rundum erhebt der Himmel erläuternd sein Augenlicht,
auch aller Vögel Gesang erscheint.

Der Wind kämpft erstaunlich,
und das Rauschen des Wassers, und das Rauschen des Wassers, und das Rauschen des Wassers.

In den Wäldern löste sich das Rascheln
Von den Waldesorganen wiederholt.

An Ufern des Flusses,
bewohnt, gesäumt, betrachtet,
steigen beredet die Abende hinauf
in den unersättlichen Boden der Erde und des Himmels.

In dem Augenblick, der dem nächsten Kuss nicht folgen konnte,
verfiel uns die Stille,
wortlos, allein.

Der Ausländer, der ein Brot isst, liebt einen Ausländer. Wenn sie sich lieben, was das Schengener Abkommen nicht verhindern möge, vergessen sie sich.

LITERATUR

Jagose, Annamaria (2001). *Queer Theory. Eine Einführung*. Berlin: Querverlag.

Mecheril, Paul (2003). *Prekäre Verhältnisse. Über natio-ethno-kulturelle (Mehrfach-)Zugehörigkeit*. Münster: Waxmann.

Tagore, Rabindranth (2004). *Liebesgedichte*. Frankfurt am Main: Insel.

² Ich beziehe mich auf deutschsprachige Übersetzung von Martin Kämpchen des 1896 erstveröffentlichten Gedichtes *pratham kumban*.