

Figurative Solidaritäten – Ein Entwurf *differenter Differenz* mit Hélène Cixous, Donna Haraway und Trinh T. Minh-ha

Alina Sabransky

Zusammenfassung: Ausgehend von der konfliktiven Beziehung zwischen Solidarität und Differenz innerhalb der feministischen Theorietraditionen, plädiert der Beitrag für einen Begriff der *differenten Differenz* als notwendige Bedingung für ein zukünftiges, solidarisches Miteinander. Dieser wird durch das dialogische Aufeinandertreffen dreier Figurationen der Differenz entwickelt, die als Begriffspersonen präsentiert werden und die dem Denken Hélène Cixous', Donna Haraways und Trinh T. Minh-ha entspringen – Medusa, Cyborg und Inappropriate/d Other. Als zentrales Merkmal *differenter Differenz* wird dabei insbesondere das Moment der Relationalität herausgestellt sowie daran anschließend Überlegungen zum Verhältnis von Solidarität und Utopie aufgeworfen.

Schlagwörter: Anerkennung, Frauenbewegung, Feministische Kritik, Gleichheit, Solidarität

Figurative Solidarity – A Concept of *Differential Difference* with Hélène Cixous, Donna Haraway and Trinh T. Minh-ha

Abstract: Starting from the conflicting relationship between solidarity and difference within feminist theory, the paper argues in favour of a concept of *differential difference* as a necessary condition for a future coexistence founded on solidarity. The concept will be explored through an encounter of three figures of difference drawing on the works of Hélène Cixous, Donna Haraway and Trinh T. Minh-ha: Medusa, Cyborg and Inappropriate/d Other. In particular, the moment of relationality is emphasised as a central characteristic of *differential difference*, followed by reflections on the relationship between solidarity and utopia.

Keywords: Recognition, Women's Movement, Feminist Critique, Equality, Solidarity

*„Figures collect up hopes and fears and show possibilities and dangers.
Both imaginary and material,
figures root peoples in stories and link them to histories.“ (Haraway 2004: 1)*

Es ist Mittwoch, der 8. März 2023. Trotz strömendem Regen und bei Temperaturen von nur etwas über null Grad haben sich auf dem Roncalliplatz in Köln mehrere 100 Menschen versammelt. Über ihren Köpfen halten sie Plakate und Transparente auf denen „Solidarität=Widerstand“, „Solidarität mit den Frauen* im Iran“ oder „Solidarität mit allen Sexarbeiter*innen“ steht. Immer wieder werden Parolen gerufen: „Gegen Macker und Sexisten – Fight the Power, Fight the System“ oder „Hoch die internationale Solidarität“. Es ist feministischer Kampftag. Inmitten der aus den unterschiedlichsten queerfeministischen Gruppierungen zusammengekommenen Unterstützer*innen entsteht schnell ein Gefühl von Gemeinschaft, Gleichheit, Zugehörigkeit und Zusammenhalt. Hier beginnt sich eine feministische Einheit zu formieren.

„Unter Solidarität“, so formuliert es Inga Nüthen, „wird im Allgemeinen die wechselseitige Unterstützung zwischen Individuen oder Gruppen auf der Basis gemeinsamer Interessen und Überzeugungen verbunden mit einem Zugehörigkeitsgefühl verstanden“ (2019: 27). Am Internationalen Frauen*tag verbindet vor allem das gemeinsame Einstehen gegen patriarchale Unterdrückung, Ausbeutung und Gewalt. Bereits etymologisch betont der Solidaritätsbegriff die Idee von Einheit. Er leitet sich aus dem Französischen ab, wo *solidaire* so viel wie ‚gemeinschaftlich‘ oder ‚vollständig, ganz‘ bedeutet, was wiederum auf das lateinische Adjektiv *solidus* (dicht, fest) zurückzuführen ist (DWDS 2023). Somit erscheint Solidarität zunächst als Gegenbegriff zur Differenz – ein Terminus, der Verschiedenheit, Unterscheidung und Trennung suggeriert. Zudem hat sich die Geschichte solidarischer Kämpfe schon immer als eine solche offenbart, in der diese Solidaritäten selbst umkämpft sind.

Mit meinem Beitrag möchte ich an bestehende Auseinandersetzungen – politische und theoretische – um das Verhältnis von Differenz und solidarischem Handeln anschließen und einen Differenzbegriff präsentieren, der Solidarität als Ort eines möglichen Zusammen-Seins von Verschiedenem besser denkbar macht. Konkret werde ich für den Begriff einer *differenten Differenz* optieren, indem ich die drei feministischen Denkerinnen Hélène Cixous, Donna Haraway und Trinh T. Minh-ha sowie ihre jeweiligen Figurationen Medusa, d* Cyborg¹ und die Inappropriate/d Other miteinander in einen Dialog bringe. Durch diese Zusammenführung kann ich in meinem Beitrag dekonstruktive, postkoloniale und neumaterialistische Perspektiven verknüpfen und aus einem interdisziplinären Theoriefeld heraus argumentieren. Mit Kirstin Mertlitschs Konzept der Begriffsperson (2016) werde ich außerdem eine Konkretisierung meines Verständnisses von Figurationen vornehmen, das Medusa, d* Cyborg und die Inappropriate/d Other als aktive Akteur*innen präsentiert, die mit der gesellschaftlichen Realität in Beziehung stehen.

Um die Notwendigkeit eines Konzepts *differenten Differenz* hervorheben zu können, werde ich zunächst einige Vorbemerkungen zur machtvollen Dimension von Differenz

anführen sowie unter Rekurs auf innerfeministische Debatten auf das damit verbundene konfliktive und ambivalente Verhältnis von Solidarität und Differenz eingehen. Die hervorgehobenen Konfliktfelder und Widersprüche sollen anschließend den von mir vorgeschlagenen Differenzbegriff und die Auswahl der drei Figurationen konturieren und abschließend ihren Impuls für ein utopisches Moment von Solidarität begründen. Mit Blick auf Haraways Anfangszitat geht es dabei vor allem darum, die Bedrohungen der gewaltvollen Struktur von Differenz bewusst zu benennen, aber gerade durch das Darin-eingebettet-Sein, Hoffnungen auf neue solidarische Allianzen wahrnehmbar werden zu lassen.

Differenzen erkennen

Mit Blick auf eine Gesellschaft, in der die Kategorie *race* nach wie vor als ein Herrschaftsverhältnisse absichernder Spaltungsfaktor funktioniert und rassistisch-motivierte Gewalt gegenüber BIPOC täglich ansteigt (OBR/BackUp 2023), bildet sie für Stuart Hall in seinen 1994 gehaltenen „Du Bois Lectures“ „das Problem des einundzwanzigsten Jahrhunderts“ (2018: 106, Herv. im Orig.). Ähnliche Worte wählen auch Sabine Hark und Paula-Irene Villa, wenn sie die diskriminierenden Auseinandersetzungen um die Natur von Geschlecht und die binäre Geschlechterordnung sowie die damit einhergehende Problematik der ‚Andersheit‘ als „vielleicht drängendste Frage unserer Welt“ (2015: 35) beschreiben. Rassismus und Sexismus zählen zu den gesellschaftlichen „Machtverhältnissen“ (Kerner 2009: 10), in denen sich das „Leben mit der Differenz“ (Hall 2018: 106) sichtbar auswirkt. Wie auch andere Ungleichheitsverhältnisse, gehen sie immer wieder mit Ausschlüssen, Diskriminierungen, Verletzungen und Unsichtbarkeiten einher.

Jacques Derrida hat diese mit der Differenz verbundene Abwertung als konstitutiven Teil westlicher Denk- und Sprachstrukturen ausgewiesen. Der von ihm geprägte Begriff des Phallogozentrismus erklärt in der Gesellschaft bestehende, hegemoniale Differenzkonstruktionen als Resultat einer „Komplizenschaft okzidentaler Metaphysik mit einer Unterstellung männlicher Erstrangigkeit“ (1985: 170f.). Die logozentrische und patriarchale sowie eurozentrische und zutiefst anthropozentrische Struktur, die immer ein Element als Norm und eines als ‚Anderes‘ präsentiert, leitet Derrida aus der Entstehungsgeschichte subjektiven Selbstbewusstseins ab, die auf einer vermeintlich ursprünglichen Identität mit sich selbst gründet (vgl. 1994: 23ff.). Die Problematik dieser auf Differenzen aufbauenden Alterität stellt sich je nach Kontext verschieden dar, funktioniert zum Beispiel nach vergeschlechtlichenden und/oder rassifizierenden Logiken, bleibt allerdings in ihrer unterwerfenden Geste bestehen. Menschen, die nicht einer *weißen*, cis-geschlechtlichen, heterosexuellen Norm entsprechen, werden innerhalb dieses dichotomen Ordnungsschemas, das sich insbesondere in der westlichen Moderne durch Naturalisierungen und Homogenisierungen ‚wissenschaftlich‘ legitimieren und manifestieren konnte, als ‚Andere‘ ausgeschlossen (vgl. z.B. Kerner 2009: 9). Derrida zufolge lassen sich also zentrale gesellschaftliche Dualismen wie Mann/Frau, Globaler Süden/Globaler Norden, Natur/Kultur oder Selbst/Anderes bereits in ihrer Grundstruk-

tur als hierarchische Konstruktionen verstehen und schreiben eine, wie Hark bemerkt, „Geschichte der Verweigerung, die eben auch eine Geschichte der Verhinderung und Verunmöglichung von Gemeinschaft ist“ (2021: 118). Damit beeinflussen Differenzen und Differenzzuschreibungen – verstanden als herrschaftliche Mechanismen der Unterscheidung – unweigerlich gesellschaftliches Zusammenleben und stehen einem Konzept von Solidarität diametral gegenüber, das „als Idee des Teilens, der Gemeinschaftlichkeit und des Gemeinsamen begriffen [wird]“ (Bargetz/Scheele/Schneider 2019: 14).

Wie fest die hegemoniale Logik in Differenzkonstruktionen verankert ist, wird auch innerhalb von bereits als ‚Andere‘ markierten Gruppierungen sichtbar. Ein Rückblick² auf innerfeministisch-geführte Debatten um die Frage nach einem gemeinsamen ‚Wir‘ zeichnet die Beziehung von Solidarität und Differenz als einen immer wiederkehrenden Streitpunkt: Die in gleichheits- und differenztheoretisch gespaltenen Positionen der Zweiten Frauenbewegung³ debattierten darüber, wie die patriarchale Geschlechterunterdrückung am besten zu bekämpfen sei – durch Inklusion in männlich-dominierte Sphären oder durch Aufwertung und Betonung von ‚Weiblichkeit‘ (Pimminger 2019: 48f.). Auch in den nachfolgenden, queer-theoretisch orientierten Diskussionen um das Verhältnis von *sex* und *gender* wurde ‚die Frau‘ als einheitliches, politisches Referenzsubjekt zunehmend undurchsichtiger (z. B. Landweer/Rumpf 1993: 3). Parallel trieben insbesondere BIPOC-Feminist*innen die Auseinandersetzungen um die vermeintlich universelle Kategorie ‚Frau‘ voran. Indem sie der *weißen*, westlich-feministischen Theorie und Bewegung in ihrer Berufung auf ein gemeinsames ‚Wir‘ eine scheinheilig-bekundete feministische Solidarität und die unsachgemäße Homogenisierung einer weiblichen Identität attestierten (z. B. Spivak 1999; Mohanty 2003), unterstrichen sie die komplexe Frage, wem es überhaupt gegeben sei, „sich als Teil eines ‚Wir‘ verstehen zu können.“ (Hark 2021: 14)

Vor allem die Debatte um Intersektionalität rückt die Thematisierung von Differenz(en) als Machtverhältnis in den Mittelpunkt. Während der Begriff in akademischen Diskursen seit den 1990er Jahren maßgeblich mit der US-amerikanischen Juristin Kimberlé Crenshaw (1991) verbunden ist und die Verwobenheit und aufeinander Angewiesenheit mehrdimensionaler Diskriminierungs- und Herrschaftsformen umfasst, waren bereits die antirassistischen Debatten Schwarzer Feministinnen in den 1970/80er Jahren zentrale Impulsgeber für das Konzept. Das 1974 in den USA gegründete lesbisch-sozialistische *Combahee River Collective* (1977) problematisierte die Privilegierung von Geschlechterverhältnissen innerhalb des *weißen* Feminismus und forderte eine Analyse ineinandergreifender Unterdrückungsverhältnisse.⁴ Allerdings hat die (westliche) Ausweitung und Popularität des Intersektionalität-Konzepts auch zahlreiche kritische Stimmen hervorgerufen, die die Komplexität der Aushandlung von Differenz(en) sowie zugleich den Begriff *differenter Differenz* als Beitrag innerhalb dieser Auseinandersetzung hervorheben. Insbesondere seine europäische Verbreitung verschiebe die eigentlich konfliktive Ausrichtung von Intersektionalität zu einer auf Konsens basierenden Vereinheitlichung und vernachlässige dabei die zentrale Machtkritik Schwarzer Feministinnen (vgl. Carbin/Edenheim 2013).

Intersectionality, then, promised a common ground where we could all talk about gender, class, ethnicity, sexuality, etc. without either neglecting or being neglected, leaving the old conflicts [...] behind. It is as if intersectionality as a term makes it easier to talk about differences (ebd.: 244).

Ambivalente Gesellschaftsstrukturen und Unterdrückungsmuster würden auf diese Weise verklärt, was in Akzeptanz und Depolitisierung resultiere und die Herkunft des Konzepts aus widerständigen Organisationen und Kämpfen feministischer WoC ausblende (ebd.: 243; Erel et al. 2008). Vielmehr ginge es um eine spezifisch geopolitische und sozioökonomische Kontextualisierung sowie um explizite Positionierungen (Erel et al.: 265). Neben der Herrschaftsdimension unterschiedlicher, sozialer Beziehungsgeflechte, rücken sie also zugleich den Aspekt der Anerkennung und Hervorhebung bestehender Differenzen in den Mittelpunkt. Im Hinblick auf ein mögliches universales Bündnis feministischer Solidarität verweisen sie auf die Notwendigkeit, genau „jene Differenzen [zu erkennen], die uns unterscheiden, aber nicht trennen“ (Hark/Villa 2018: 14).

Dass Differenzen nicht ausschließlich im Sinne ihrer hegemonialen Logik zu begreifen sind, sondern auch bewusst affirmiert und als emanzipatorisches Potenzial für eine zukünftige Gestaltung von Gemeinschaftlichkeit produktiv gewendet werden können, hat die feministische Aktivistin und Dichterin Audre Lorde in ihren Texten immer wieder hervorgehoben:

Difference must not be merely tolerated, but seen as a fund of necessary polarities between which our creativity can spark like a dialectic. [...] Only within that interdependency of different strengths, acknowledged and equal, can the power to seek new ways of being in the world generate (2019: 104).

Die von mir fokussierte *different*e Differenz, und letztlich mein Plädoyer für einen darauf aufbauenden Solidaritätsbegriff, befindet sich nun genau an dieser Schnittstelle: an diesem ambivalenten Punkt, an dem Differenz *einerseits* als Fremd- und Andersheit auftreten kann und in dieser ausschließenden, diskriminierenden Bewegung sichtbar gemacht werden muss, und an dem *andererseits* auf ihre Hervorhebung und Betonung insistiert wird, um das Andere als Anderes anzuerkennen und dadurch Gemeinsamkeit als Vielfältigkeit denken zu können.

Figurationen im Gespräch – Medusa, Cyborg und Inappropriate/d Other

Dieser spezifisch doppelten Konnotation des Differenzbegriffs werde ich nun mit Cixous, Haraway und Trinh mittels eines figurativen Aufeinandertreffens nachspüren und wie sie an einer Praxis festhalten, die Differenzen nicht negiert, sondern bewusst ins Gespräch bringt. Durch die Eröffnung eines solchen „dialogischen Resonanzraumes“ (Kronberger 2019: 3), der verschiedene Figurationen aus unterschiedlichen Zeiten und Orten zusam-

menführt und sie in ihrer Bezüglichkeit festmacht, kann ich die Relationalität meines Konzepts der *differenten Differenz* betonen, die ich als zentrales Merkmal für Solidarität begreife. Außerdem werde ich menschliche und nicht-menschliche Beziehungen in meiner figurativen Vernetzung aufgreifen, um die Auseinandersetzungen um Solidarität und Differenz über den anthropozentrisch-geprägten Diskurs hinaus zu erweitern.

Figurationen verstehe ich im Sinne Mertlitschs (2016) als Begriffspersonen. In Anlehnung an den von Gilles Deleuze und Felix Guattari (2000) geprägten Begriff präsentiert sie damit zentrale Figurationen (queer-)feministischer Theorie, die sich über den Wissenschaftskontext hinaus bis in den Bereich der Praxis ausstrecken (können). Begriffspersonen fungieren also als Vermittler*innen von Wissen für theoretische Begriffe, Konzepte und Methoden, die in empirische Kontexte überführt, oder umgekehrt, etwa aus der bewegungsaktivistischen Praxis in die Theorie transferiert werden (Mertlitsch 2016: 12). Wie Mertlitsch beispielhaft an der für die Zweite Frauenbewegung bedeutsamen *Sister* aufzeigt, resultieren Begriffspersonen vor allem aus dem Kontext des Widerstandes und der Krisenbewältigung und erzeugen dadurch Mitgefühl, Sympathie und Empathie (ebd.: 13). Auf diese Weise können sie kollektive „Ansteckungseffekte“ (ebd.: 28) hervorrufen, die sich besonders gut für die Erfahrung von Solidarität eignen. Begriffspersonen sind also, kurz gesagt, nicht einfach sprachliche Bilder, sondern „aktiv tätige Geschöpfe“ (ebd.: 11), die mit ihrer „Umwelt-in-Beziehung“ stehen (ebd.: 21) und über tradierte, geistige Formen der Zugänglichkeit hinaus körperliches Mit-Erleben betonen.

„Ay...aiaiaiai!“ (Cixous 2016), ein lauter Schrei ertönt. „There is a voice crying in the wilderness [...] – the voice of a body dancing, laughing, shrieking, crying. Whose is it? It is, they say, the voice of a new woman, newborn and yet archaic.“ (Gilbert 1996: xi) Dieser Schrei, der Schrei der ‚neuen Frau‘, erklingt aus Cixous’ 1975 verfasstem Essay „Das Lachen der Medusa“ und damit mitten hinein in die Zweite Frauenbewegung, für die der Text in seiner Kritik an der phallogozentrischen Unterdrückung schnell zu einer Art „(wo)manifesto“ (ebd.) avancierte. Mit einem solchen Protestschrei löst sie sich aus ihrer verstummten Position, deren Worte in der androzentrisch geprägten Welt kein Gehör finden (Cixous 2017: 45).

Der griechischen Mythologie nach war Cixous’ Medusa eine der drei Gorgonenschwestern, die alle Männer, die ihr schlangenköpfiges, schreckliches Antlitz erblickten, auf der Stelle zu Stein erstarren ließ (Brenner 1976: 113). Durch ihre unheimliche Wirkung galt sie als Sinnbild des Wahnsinns und Untergangs und wird im Auftrag der Göttin Athene von Perseus enthauptet. In Anlehnung daran manifestierte sich in der westlichen Theoriesgeschichte eine misogynie Rezeption des Gorgonenmythos. So imaginierte etwa Freud die „grauenenerregende Wirkung“ des weiblichen Genitals als Medusenhaut, bei dessen Anblick der „Kastrationsschreck“ (1941: 47f.) eintrete. Cixous nimmt nun eine radikale Transformation des Mythos vor: Ihre Medusa ist weder ein Symbol des Grauens noch ist sie enthauptet. „Es reicht Medusa ins Gesicht zu schauen, um zu sehen: und sie ist nicht tödlich. Sie ist schön und sie lacht.“ (2017: 50) Das Lachen schreibt sich also als bedeutsamer „Gefährte“ (Cixous 1977: 45) in Medusas veränderte Geschichte ein. Humor ist ihre „größte Stärke“ (ebd.). Medusa ein Lächeln ins Gesicht zu zaubern, verstehe ich als eine Form feministisch-dekonstruktiver Mimikry, die über eine einfache, reproduktive

Imitation hinausgeht und stattdessen eine produktive Transformation hervorruft, ganz im Sinne von Cixous' Streben nach einer Umgestaltung der patriarchalen Ordnungsstruktur. So beschreibt die feministische Theoretikerin Luce Irigaray Mimikry als parodistische Wiederholung, in der die traditionell dem Weiblichen zugeschriebene Rolle freiwillig von der Frau übernommen wird, was heißt „eine Subordination umzukehren in Affirmation, und von dieser Tatsache aus zu beginnen, jene zu vereiteln“ (1979: 78). Dabei werden durch ironische Gesten der Aneignung und Übertreibung Geschlechterrepräsentationen und -hierarchien aufgehoben und ein Übergang hin zum unterdrückten Anderen, bei Irigaray ist das der Ort des Weiblichen, ermöglicht. In Anlehnung daran versteht auch Judith Butler die lachende Medusa als eine, die „die friedliche Oberfläche [erschüttert] und die Dialektik des Selben und des Anderen [enthüllt], wie sie sich über die Achse der sexuellen Differenz vollzieht“ (2018: 155).

Cixous' Bezug zum Anderen ist ebenfalls affirmativ. Während das Andere in der Logik der patriarchalen Gesellschaft „undenkbar, ungedacht“ (Cixous 1976: 138) bleibt, vermittelt Cixous ein Begehren nach diesem Anderen – „ihm, ihr, ihnen, jenen, die sie, kaum sind sie entstanden, bewohnt“ (2017: 55). Cixous beschreibt hier, was es bedeutet, „mehr als nur ein selbst zu sein“ (ebd.: 42) – die Akzeptanz der eigenen Differenz – was zugleich immer auch ein Offensein zum Anderen (Nicht-Selbst) meint. Sie bezeichnet diesen Zustand der konstitutiven, nicht-zerstörerischen Verbundenheit mit einem Anderen auch als Bisexualität (1977: 44f.). Dabei geht es ihr nicht um die „Vorstellung eines ‚ganzheitlichen‘ (aber aus zwei Hälften bestehenden) Wesens“ (2017: 48), sondern darum, das Moment der Relation an sich, das In-Beziehung-Sein mit dem (eigenen) Anderen, hervorzuheben.

Eine ähnliche Form der Verbundenheit findet für Cixous zwischen Geist und Körper statt. Medusa wird der Kopf abgeschlagen, „weil sich dort etwas denken ließe. [...] Daß die Frau ja nicht denkt, daß sie weiterhin Körper bleibt“ (2020: 153), äußert sie sich in einem in der „Schwarzen Botin“ veröffentlichten Interview. Darum spreche sie „niemals vom Körper ohne Kopf, sondern vom Denken des Körpers“ (ebd.). Körper und Geist gehen bei Medusa ineinander über, „[t]atsächlich materialisiert sie fleischlich was sie denkt, sie bedeutet es mit ihrem Körper“ (Cixous 2017: 45). Cixous' Insistieren auf die Bedeutung des Körpers – ihr im Zuge der Zweiten Frauenbewegung nahezu paradigmatisch gewordener Ausruf: „Schreib Dich: es ist unerlässlich, daß Dein Körper Gehör bekommt“ (ebd.: 44) – zielt also nicht nur auf die Befreiung der Frau* aus der sexuellen Repression, auf ihre körperliche (Wieder)Entdeckung und Selbstbestimmung, sondern zugleich auf ihre Befreiung aus der geistigen Repression. Damit vereinen sich in Medusa vergangene sowie gegenwärtige Erfahrungen patriarchaler Unterdrückung und Gewalt zusammen mit feministischen Emanzipationsbestrebungen und Widerständen gegen eine hierarchisch-binäre Geschlechterordnung.

Dieses emanzipatorische Befreiungspotential führt dazu, dass Medusa auch für eine weitere der drei Denkerinnen zu einer engen Freundin wird. Haraway stellt Medusa an die Seite ihrer aus einer hochtechnologischen Welt stammenden Gefährt*in: d* Cyborg. Zusammen, so hofft Haraway, können sie „aus dem Anthropozän in eine andere Erzählung [...] entkommen“ (2018: 76), in der nicht mehr der Mensch, der (männliche)

Anthropos, im Zentrum steht, sondern in der es um das artenübergreifende Miteinander-Sein von menschlichen und mehr-als-menschlichen Wesen geht.⁵ Dazu zählen auch Cyborgs, kurz für *Cybernetic organisms*. Cyborgs sind „Hybride aus Maschine und Organismus“ (Haraway 1995: 38), die aus der Transformation gegenwärtiger Wissenschafts- und Technologieverhältnisse hervorgebracht werden und die die bestehenden ontologischen und epistemologischen Strukturen der Welt radikal beeinflussen, wie Haraway in ihrem „Manifest für Cyborgs“ erklärt. Genauer gesagt entwickeln sie sich aus dem „Zusammenbruch dreier entscheidender Grenzziehungen“ (ebd.: 36ff.): der Grenze zwischen Tier und Mensch, der Grenze zwischen menschlichen und nicht-menschlichen Organismen, sowie der Grenze zwischen Physikalischem und Nicht-Physikalischem. Sie existieren sozusagen „im Dazwischen“ (Haraway 2018: 143), wie auch Medusa, die „neue Frau der Zukunft“ (Postl 2017: 24) von der „Zwischenzeitlichkeit gezeichnet [ist,] die wir leben; eine Zeit während derer das Neue sich vom Alten [...] ablöst“ (Cixous 2017: 39).

Cyborgs sind in mehrfacher Hinsicht doppelt positioniert. Im Kontext zunehmender technologischer Entwicklungen treten sie zunächst unter bedrohlichen, pessimistischen Vorzeichen auf und symbolisieren die Risiken einer ausufernden Technik euphorie (Haraway 1995: 40). Zugleich betonen Cyborgs aber auch die Notwendigkeit, in einer hochtechnologisierten Welt zurechtzukommen und die Angst vor dieser abzuliegen. Durch ihr „subtiles Verständnis für neu entstehende Lüste, Erfahrungen und Machtpotentiale“ (ebd.: 61) können sie bestehende Herrschaftsformen der gegenwärtigen Welt von Innen heraus reflektieren und unterlaufen sowie neue politische Ziele anvisieren. Sie bieten „eine ernsthafte Chance [...], die Spielregeln zu verändern“ (ebd.). Anders gesagt: Cyborgs erscheinen sowohl als Allegorien gegebener Verhältnisse, als auch als aktiv Handelnde, die die Gegenwart analysieren und umwandeln können. In diesem Sinne gehe es in der Cyborg-Welt auch nicht darum, vor widersprüchlichen Positionen zurückzuschrecken, „sondern beide Blickwinkel zugleich einzunehmen, denn beide machen sowohl Herrschaftsverhältnisse als auch Möglichkeiten sichtbar, die aus der jeweils anderen Perspektive unvorstellbar sind“ (ebd.: 40).

Eine solche Position der Differenz eröffnet d* Cyborg vor allem für Frauen*. Obwohl Cyborgs „post-gender“ (ebd.: 35) sind, sprechen sie explizit im Namen aller weiblich gelesenen Personen, die durch tradierte, westliche Dualismen, insbesondere des Dualismus von Natur/Kultur, beherrscht und als Andere ausgegrenzt wurden (ebd.: 67). Cyborgs zählen beispielsweise die Schreibpraxen von Women of Color- und feministischen SciFi-Autor*innen zu ihren wichtigsten Hilfsmitteln, um neue Artikulationsformen für bisher unterdrückte und ausgeschlossene Positionen zu ermöglichen (ebd.: 63). Des Weiteren erinnern Cyborgs an die prekären Arbeitssituationen von Arbeiter*innen der Elektroindustrie aus dem Globalen Süden (ebd.: 53f.). Als zentrale Figuren des männlich dominierten SciFi-Genres positionieren sie sich außerdem gegen die verbreitete Darstellung sexualisierter, weiblicher Cyborgs in der Popkultur (ebd.: 58). Sie sind also sowohl fiktive als auch reale Symbole feministischer Befreiung (ebd.: 34).

Es zeigt sich, dass in der Figur(ation) d* Cyborg heterogene und ambivalente Subjektpositionen zusammenkommen – „eine Art zerlegtes und neu zusammengesetztes [...] kollektives und individuelles Selbst“ (ebd.: 51). Durch diese positiv konnotierte Form der

Widersprüchlichkeit kann d* Cyborg neue, emanzipatorische Verbindungen ziehen, die über eine Relation mit menschlichen Akteur*innen hinausgehen. D* Cyborg präferiert es, „eine Beziehung auf der Grundlage von Wahl, nicht von Verwandtschaft [zu pflegen]“ (ebd.: 40) und verbindet sich etwa mit Tieren und Maschinen zu einer nicht-identitären Koalition. Genau aus diesem Grund scheut d* Cyborg nicht davor zurück, sich mit „medusenhäuptigen Monstren“ (ebd.) einzulassen. Auch mit der Figur der Inappropriate/d Other⁶, der Gefährtin Trinh T. Minh-ha, steht d* Cyborg in engem Kontakt. In ihrem Artikel „The Promises of Monsters“ lehnt Haraway die vielgestaltige Differenzstruktur d* Cyborg explizit an die Position der Inappropriate/d Other an, erweitert sie allerdings zusätzlich auf nicht-menschliche Wesen (1992: 299f.).

Trinh hat die Inappropriate/d Other ursprünglich eingeführt, um die Situation von WoC-Autorinnen zu thematisieren, die selbst schreiben, aber über die auch geschrieben wird und die genau an dem Punkt in Erscheinung treten, an dem vier simultane Gesten aufeinandertreffen: „After all she is this Inappropriate/d Other who moves about with always at least two/four gestures: that of affirming ‚I am like you‘ while pointing insistently to the difference; and that of reminding ‚I am different‘ while unsettling every definition of otherness arrived at.“ (1986/7: 9) Entweder lässt sich die Inappropriate/d Other also als eine Identität verstehen, die nicht geeignet, nicht passend ist, oder als eine, die sich bewusst nicht aneignen lässt. Um diese vielschichtige Subjektposition begreifbar zu machen, sind Trinh's unterschiedliche Perspektiven auf den Begriff der Differenz zentral: Einerseits unterscheidet sie die „Differenzen *zwischen* Entitäten“ (2010: 163, Herv. im Orig.), die Verschiedensein als hegemoniales Verhältnis von Selbst und Anderem markieren und die sie als „Apartheid Version der Differenz“ (ebd.: 213) charakterisiert. Andererseits präsentiert sie eine Art doppelt konnotierte Differenz, die „sowohl *zwischen* als auch *innerhalb* von Entitäten“ (ebd.: 163, Herv. im Orig.) lokalisiert ist. Eine Differenz also, die die Notwendigkeit einer „kritischen Differenz zu [einem] selbst“ (ebd.) und zugleich das Aufeinander-angewiesen-Sein von Selbst und Anderem betont, jedoch ohne letzteres als Hierarchieverhältnis zu denken.

Im Hinblick auf diese zwei Differenzperspektiven berücksichtigt die Inappropriate/d Other sowohl die intersektionalen Diskriminierungserfahrungen von WoC als auch ihr Potenzial zur Widerständigkeit und Selbst-Differenz, denn besonders Menschen „die dominiert und marginalisiert wurden“, erläutert Trinh in einem Interview, „[hätten] durch ihre Sozialisation gelernt, immer noch mehr als ihren eigenen Standpunkt zu sehen“ (1995: 83). Die Inappropriate/d Other verkörpert also eine differenztheoretische Position, deren Anliegen es ist, vielfältige Formen des Verschiedenseins zu vereinen, die negative und positive Formen annehmen können: „Difference [...] is not opposed to sameness nor synonymous with separateness. [...] This concept of difference can encompass difference as well as similarities. One can further say that difference is not what makes conflicts.“ (Trinh 2004: 416) Tatsächlich gehe es der Inappropriate/d Other nicht darum widerstreitende Differenzen zu synthetisieren, sondern sie aneinander abarbeiten zu lassen, um neue Bedeutungsformen und Koalitionen zu ermöglichen (Pritsch 2008: 376).

Indem sie Differenz als konstitutiven Teil des Selbst versteht, verwundert es nicht, dass die Inappropriate/d Other inmitten der identitätspolitischen Krise des Zweite-Welle-

Feminismus auftauchte und sich in ihre Debatten um die Frage nach einem feministischen ‚Wir‘ einmischte. Sie kritisierte die auf „die sexuelle Identität reduzierte Differenz“, also den feministischen Fehlschluss, der die Position von *weißen* Frauen und WoC in idealisierter Weise gleichsetzt, „um damit die Ausbeutung zu rechtfertigen und zu verschleiern“ (ebd.: 177). Wie mag sie da wohl Medusa begegnet sein, die zu dieser Zeit besonders für *weiße* Feminist*innen des Globalen Nordens eine verlässliche Begleiterin darstellte? Haraway erzählt den Mythos um Medusa noch weiter (2015: 267). Vielleicht gibt er eine Antwort. Nach ihrer Enthauptung, so setzt sich die griechische Erzählung fort, tropfte Medusas Blut in die westlichen Meere und ließ dort rote Korallenriffe entstehen, sogenannte Medusenhäupter. An diesen Korallenriffen zerschellten anschließend die Schiffe zahlreicher Kolonialmächte (ebd.). Das Einlassen auf die Tentakuläre, wie Haraway Medusa in Anlehnung an ihr schlangenartiges Haupt bezeichnet (ebd.), erinnert also neben ihrer feministischen Implikation, zusätzlich an unsere Verantwortung im Kontext von Sklaverei und Kolonialismus sowie an gegenwärtige Flucht- und Migrationsbewegungen über das Mittelmeer. Darüber hinaus erläutert sie, dass Medusa bis heute mit den Namen von „korallenähnlichen Meeresgewächsen, den Tiefseegorgonien“ (2018: 79) verwoben ist und auf unsere Verpflichtung gegenüber den durch die Menschen gefährdeten, verschmutzten Ozeane hinweist.

Real-Utopische Momente

Mein Beitrag hat die feministischen Debatten um Differenz(en) als Machtverhältnis sowie als Ausdruck von (anzuerkennender) Verschiedenheit fokussiert. Der vorgeschlagene differente Differenzbegriff ist innerhalb dieser komplexen (Diskurs)Kontexte situiert und versucht, auf die aufgeworfenen Konfliktfelder zu reagieren. Dafür habe ich mit Medusa, d* Cyborg und der Inappropriate/d Other drei heterogene Figurationen versammelt, die sowohl als plural, vielfältig und wandelbar auftreten, als auch jeweils spezifisch lokalisiert und historisiert sind. Alle drei verkörpern genau jene ambivalente Form des Begriffs und heben vor allem das für die Differenz konstitutive Moment der Relationalität hervor.

Einerseits machen sie auf jeweils unterschiedliche, aber dennoch nicht voneinander getrennte, Herrschaftslogiken und -praktiken aufmerksam – etwa vergeschlechtlichte, rassifizierte oder anthropozentrische – und können dadurch an hegemoniale Formen von Differenz erinnern, die Andersheit ausschließlich als untergeordnete Alterität begreifen. Sie verleugnen also nicht, dass sich nach wie vor sexistisch- und rassistisch-motivierte Diskriminierungen und Ausschlüsse ereignen – auch innerhalb einer vermeintlichen Gleichheit. Bei ihnen steht „die alltäglich gelebte Praxis des ‚Andersseins‘ im Mittelpunkt“ (Daniel/Klapeer 2019: 18), die sie nie von der real-existierenden, gewaltvollen Gegenwart und Gemeinschaft loslöst. Medusa, d* Cyborg und Inappropriate/d Other adressieren damit explizit jene relationale Machtdimension, die Eret et al. in den Diskussionen um Intersektionalität vermissen: „[H]ow [a] subject position is related to other subject positions in a specific field of power and domination“ (2008: 275).

Andererseits bestärken sie das affirmative Potenzial von Differenzen. Sie nehmen eine konstante Hinwendung zur**m* (menschlichen und nicht-menschlichen) Andere*n vor und präsentieren so alternative, nicht-hegemoniale Weisen des Miteinander-Seins – eine Bewegung, die ein Eingeständnis gegenseitiger und konstitutiver Abhängigkeit beinhaltet und tradierte Vorstellungen eines souveränen Subjekts radikal in Frage stellt. Gerade in dieser Fokussierung auf den Aspekt der Relationalität, also der Frage danach, wie eine „Begegnung mit den Anderen“ aussehen kann, „ohne deren Andersheit auszulöschen“ (Hark/Villa 2018: 126), und der für Haraway die „eine fundamentale Sache in der Welt“ (1996: 363) ausmacht, liegt die Möglichkeit, ausschließende und gewaltvolle Strukturen und Verhältnisse zu transformieren. Denn zur Gestaltung dieses für ein solidarisches Miteinander so entscheidenden, relationalen Moments gehört es, „die Widersprüche, die aus der Art und Weise resultieren, wie Unterschiede in uns zusammenkommen, als Quelle des (auch konfliktreichen) Lernens zu verstehen“ (Hark/Villa 2018: 122). Alle drei Figurationen verkörpern diese Widersprüchlichkeit auf je unterschiedliche Weise und stehen damit einem „all-inclusive‘ Feminismus“ (Carbin/Edenheim 2013: 234) und einer damit verknüpften Neutralisierung von Kritik diametral entgegen.

In ihrem Buch „Gemeinschaft der Ungewählten“, das sich mit der Geschichte von Zugehörigkeit und Möglichkeiten des Zusammenlebens auseinandersetzt, entwirft Hark eine ‚Figur der *Ungewählten*‘, die sie als „Schwellenfigur“ (2021: 22) und „theoretische Suchfigur“ (ebd.: 133) charakterisiert. Ihre spezifische Positioniertheit ermöglicht es ihr, sich in alle Richtungen zu bewegen, von der Gegenwart aus auf Vergangenes zu blicken und zugleich Zukünftiges ins Auge zu fassen (ebd.). Auch Medusa, d* Cyborg und die Inappropriate/d Other befinden sich an einem solchen Knotenpunkt. Indem sie genau jene doppelte Ausprägung der *differenten Differenz* aufgreifen, die Differenzen als vergangene *und* bestehende Machtverhältnisse immer wieder zum Thema macht, können sie retrospektiv eine darauf aufbauende Erinnerungs- und Trauerarbeit leisten, die Hark als essentiellen Bestandteil zum Abbau von Hegemonieverhältnissen erachtet (ebd.: 98f.). Außerdem können sie, durch ihr gleichzeitiges Insistieren auf die Stärke von plural und relational verstandenen Differenzen – prospektiv – neue, zukünftige Formen solidarischer Gemeinschaftlichkeit imaginieren (ebd.).

Diesem, der Zukunft zugewandten Denken haftet etwas an, das im Sinne des dekolonialen Queer-Theoretikers José E. Muñoz als utopisch ausgewiesen werden kann. Muñoz, der seinen Begriff der Utopie in enger Anlehnung an Ernst Blochs „Das Prinzip Hoffnung“ entwickelt, sieht gerade die Rückbesinnung auf das Utopische als wirkungsvollen Mechanismus „to see and feel beyond the quagmire of the present.“ (2009: 1) Für gesellschaftlich als ‚nicht-passend‘ oder als ‚anders‘ geltende Personen eröffneten Utopien (un)mögliche Orte der Zugehörigkeit und Kollektivität, die durch dominierende Ideologien verdeckt würden (ebd.: 20). Als Figurationen *differenter Differenz*, die zwar als Utopien lesbar sind, aber Widersprüche und Herrschaftsverhältnisse stehen lassen, vertreten die drei Gefährt*innen folglich keine naiven Utopien, sondern markieren „(real-) utopische Momente im Gegenwärtigen“ (Daniel/Klapeer 2019: 18). Utopisch im ersten Sinne wäre es, bestehende Krisen und Konflikte zu leugnen. Medusa, d* Cyborg und die Inappropriate/d Other bieten auch keine konkrete Anleitung für ein solidarisches Mitei-

nander. Ihre im utopischen verhafteten Beziehungsentwürfe, die sich besonders durch die Betonung von Relationalität auszeichnen, erinnern vielmehr an mögliche Alternativen zu tradierten Erzählungen von Gemeinschaft und rufen zu einem gemeinsamen Tragen und Handeln von Verantwortung auf. „These are not innocent figures; these are figures of living and dying, of risk and entanglement. These are figures for inhabiting attentively with response-ability.“ (Haraway 2015: 258)

Korrespondenzadresse

Alina Sabransky

Universität zu Köln, Lehrstuhl für Organisation, Technik und Geschlecht

Gronewaldstr. 2a, 50931 Köln

asabran1@uni-koeln.de

Anmerkungen

- 1 Als uneindeutige Figur steht Haraways Cyborg für Subjektpositionen, die sich nicht der binären Geschlechterlogik fügen. Deswegen verzichte ich auf einen geschlechtlich-konnotierten Artikel.
- 2 Hier handelt es sich um eine pointierte, stark verkürzte Rekonstruktion vielschichtiger feministischer Theoriediskurse.
- 3 Hier beziehe ich mich auf historische Geschlechterdebatten und ihre zeitgenössischen Theorien mit den darin enthaltenen Vorstellungen einer binären Geschlechterordnung, basierend darauf verwende ich die Begriffe ‚Frauen‘ und ‚Frauenbewegung‘. Ansonsten verwende ich den Asterisk um mich von einem binären Geschlechtersystem zu distanzieren.
- 4 Intersektionale Bestrebungen, ohne sie so zu benennen, gehen schon bis weit in die Schwarz-feministische Bewegung zurück. 1851 machte die Abolitionistin Sojourner Truth in ihrer Rede „Ain’t I a Woman?“ auf der Frauenrechtskonferenz in Ohio auf die verwobenen Unterdrückungsstrukturen von Sexismus und Rassismus aufmerksam.
- 5 Haraways Alternative für die gegenwärtig unter dem Begriff des Anthropozän firmierende, geologische Epoche ist das Chthuluzän (2018: 47ff., 75–83).
- 6 Die Inappropriate/d Other ist explizit personifiziert und vergeschlechtlicht. Auf sie wird als WoC sowie durch das weibliche Pronomen verwiesen (Trinh 1986/7).

Literatur

- Bargetz, Brigitte/Scheele, Alexandra/Schneider, Silke (2019): Umkämpfte Solidaritäten. Einleitung. In: *Femina Politica* 28, 2, S. 9–25. <https://doi.org/10.3224/feminapolitica.v28i2.02>.
- Brenner, Hildegard (1976): Das Lächeln der Medusa. Frauenbewegung, Sprache, Psychoanalyse. In: *alternative* 19, 108/9, S. 113.
- Butler, Judith (2018): Das Unbehagen der Geschlechter, übersetzt von Kathrina Menke. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Carbin, Maria/Edenheim, Sara (2013): The Intersectional Turn in Feminist Theory: A Dream of a Common Language? In: *European Journal of Women’s Studies* 20, 3, S. 233–248. <https://doi.org/10.1177/1350506813484723>.
- Cixous, Hélène (1976): Schreiben, Femininität, Veränderung, übersetzt von Monika Bellan. In: *alternative* 19, 108/109, S. 134–148.
- Cixous, Hélène (1977): Die unendliche Zirkulation des Begehrens. Weiblichkeit in der Schrift, übersetzt von Jutta Kranz und Eva Meyer. Berlin: Merve.
- Cixous, Hélène (2016): ‚Ay yay!‘ The Cry of Literature. Hegel Lecture with Hélène Cixous. <<https://www.fu-berlin.de/sites/dhc/videothek/Videothek/950hegel-lecture-mit-hele-ne-cixous/index.html>> (Zugriff: 02.11.2023).
- Cixous, Hélène (2017): Das Lachen der Medusa, übersetzt von Claudia Simma. In: Hutfless, E./Postl, G./Schäfer, E. (Hrsg.): *Das Lachen der Medusa*. Zusammen mit aktuellen Beiträgen. Wien: Passagen, S. 39–62.
- Cixous, Hélène (2020): Trennung. Ein Gespräch mit Hélène Cixous und Maren Sell. In: Vukadinović, V. S. (Hrsg.): *Die Schwarze Botin. Ästhetik, Kritik, Polemik, Satire 1976–1980*. Göttingen: Wallstein, S. 149–162. <https://doi.org/10.5771/9783835345331-149>.
- Combahee River Collective (1977): A Black Feminist Statement. In: Nicholson, L. (Hrsg.): *The Second Wave. A Reader on Feminist Theory*. New York/London: Routledge, S. 63–70.
- Crenshaw, Kimberlé (1991): Mapping the Margins. Intersectionality, Identity Politics and Violence Against Women of Color.

- In: *Stanford Law Review* 43, 6, S. 1241–1299. <https://doi.org/10.2307/1229039>.
- Daniel, Antje/Klapeer, Christine (2019): *Wider dem Utopieverdruss. Queer*feministische Überlegungen zum Stand der Debatte*. In: *Femina Politica* 1, 1, S. 9–31. <https://doi.org/10.3224/feminapolitica.v28i1.02>.
- Deleuze, Gilles/Guattari, Felix (2000): *Was ist Philosophie?*, übersetzt von Bernd Schwibs und Joseph Vogl. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Derrida, Jacques (1994): *Grammatologie*, übersetzt von Hans-Jörg Rheinberger und Hanns Zischler. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Derrida, Jacques/McDonald, Christie (1985): Interview: *Choreographies*. In: Dies. (Hrsg.): *The Ear of the Other: Otobiography, Transference, Translation*. London: Schocken Books, S. 163–186.
- Erel, Umut/Haritaworn, Jin/Gutiérrez Rodriguez, Encarnación/Klesse, Christian (2008): *On the Depoliticisation of Intersectionality Talk. Conceptualising Multiple Oppressions in Critical Sexuality Studies*. In: Kuntsman, A./Miyake, E. (Hrsg.): *Out of Place. Interrogating Silences in Queerness/Raciality*. York: Raw Nerve Books, S. 265–292.
- Freud, Sigmund (1941): *Das Medusenhaupt*. In: *Gesammelte Werke*, 17. Band: *Schriften aus dem Nachlass*. London: Imago, S. 45–48.
- Gilbert, Sandra (1996): *Introduction, A Tarantella of Theory*. In: Cixous, H./Clement, C. (Hrsg.): *The Newly Born Woman. Theory and History of Literature* 24. Minneapolis/London: University of Minnesota Press, S. ix–xviii.
- Hall, Stuart (2018): *Das verhängnisvolle Dreieck*, übersetzt von Frank Lachmann. Berlin: Suhrkamp.
- Haraway, Donna (1992): *The Promises of Monsters: A Regenerative Politics for Inappropriate/d Others*. In: Grossberg, L./Nelson, C./Teichler, P. (Hrsg.): *Cultural Studies*. New York: Routledge, S. 295–337.
- Haraway, Donna (1995): *Ein Manifest für Cyborgs. Feminismus im Streit mit den Technologieschaften*, übersetzt von Fred Wolf. In: Hammer, C./Stieß, I. (Hrsg.): *Die Neuentdeckung der Natur. Primaten, Cyborgs und Frauen*. Frankfurt/M./New York: Campus, S. 33–72.
- Haraway, Donna (1996): *Anspruchsloser Zeuge. Zweites Jahrtausend. FrauMann trifft OncoMouse. Leviathan und die vier Jots: Die Tatsachen verdrehen*, übersetzt von Conny Löscher und Elvira Scheich. In: Scheich, E. (Hrsg.): *Vermittelte Weiblichkeit. Feministische Wissenschafts- und Gesellschaftstheorie*. Hamburg: Hamburger Edition, S. 347–389.
- Haraway, Donna (2004): *The Haraway Reader*. New York/London: Routledge.
- Haraway, Donna (2015): *Anthropocene, Capitalocene, Chthulucene. Donna Haraway in conversation with Martha Kenney*. In: Davis, H./Turpin, E. (Hrsg.): *Art in the Anthropocene. Encounters Among Aesthetics, Politics, Environments and Epistemologies*. London: Open Humanities Press, S. 255–271.
- Haraway, Donna (2018): *Unruhig Bleiben: Die Verwandtschaft der Arten im Chthuluzän*, übersetzt von Karin Harrasser. Frankfurt/M.: Campus.
- Hark, Sabine (2021): *Gemeinschaft der Ungewählten. Umrisse eines politischen Ethos der Kohabitation*. Berlin: Suhrkamp.
- Hark, Sabine/Villa, Paula-Irene (2015): *„Eine Frage an und für unsere Zeit“ – Verstörende Gender Studies und symptomatische Missverständnisse*. In: Dies. (Hrsg.): *Anti-Genderismus. Sexualität und Geschlecht als Schauplätze aktueller politischer Auseinandersetzungen*. Bielefeld: transcript, S. 15–40. <https://doi.org/10.14361/9783839431443-002>.
- Hark, Sabine/Villa, Paula-Irene (2018): *Unterscheiden und Herrschen. Ein Essay zu den ambivalenten Verflechtungen von Rassismus und Feminismus in der Gegenwart*. Bielefeld: transcript. <https://doi.org/10.1515/9783839436530>.
- Irigaray, Luce (1979): *Das Geschlecht, das nicht eins ist*, übersetzt von Eva Meyer und Heidi Paris. Berlin: Merve.
- Kerner, Ina (2009): *Differenzen und Macht. Zur Anatomie von Rassismus und Sexismus*. Frankfurt/M./New York: Campus.

- Kronberger, Alisa (2019): Bound in a Spiral Dance. Der Tanz von Cyborg und Göttin als Diffraktion. In: *Open Gender Journal* 3, 1, S. 1–19.
- Landweer, Hilge/Rumpf, Mechtild (1993): Kritik der Kategorie ‚Geschlecht‘. Streit um Begriffe, Streit um Orientierungen, Streit um Generationen. Einleitung. In: *Feministische Studien* 11, 2, S. 3–9. <https://doi.org/10.1515/fs-1993-0205>.
- Lorde, Audre (2019): *Sister Outsider*. London: Penguin.
- Mertlitsch, Kirstin (2016): *Sisters, Cyborgs, Drags*. Das Denken in Begriffspersonen der Gender Studies. Bielefeld: transcript. <https://doi.org/10.14361/9783839433492>.
- Mohanty, Chandra T. (2003): Under Western Eyes. Scholarship and Colonial Discourse. In: Dies. (Hrsg.): *Feminism Without Borders. Decolonizing Theory. Practicing Solidarity*. Durham/London: Duke University Press, S. 17–42. <https://doi.org/10.1215/9780822384649-002>.
- Muñoz, José Esteban (2009): *Cruising Utopia. The Then and There of Queer Futurity*. New York/London: New York University Press.
- Nüthen, Inga (2019): Schwul-lesbische Klassenpolitiken: mit Lesbians and Gays Support the Miners (LGSM) politische Solidarität unter Bedingungen von Differenz denken. In: *Femina Politica* 28, 2, S. 26–40. <https://doi.org/10.3224/feminapolitica.v28i2.03>.
- Pimminger, Irene (2019): Gleichheit – Differenz: Die Debatten um Geschlechtergerechtigkeit in der Geschlechterforschung. In: Kortendiek, B./Riegraf, B./Sabisch, K. (Hrsg.): *Handbuch Interdisziplinäre Geschlechterforschung. Geschlecht und Gesellschaft*. Wiesbaden: Springer Fachmedien, S. 45–54. https://doi.org/10.1007/978-3-658-12496-0_156.
- Postl, Gertrude (2017): Eine Politik des Schreibens und des Lachens. Versuch einer historischen Kontextualisierung von Hélène Cixous' Medusa-Text. In: Hutfless, E./Postl, G./Schäfer, E. (Hrsg.): *Das Lachen der Medusa zusammen mit aktuellen Beiträgen*. Wien: Passagen, S. 21–38.
- Pritsch, Sylvia (2008): Zur Rhetorik des Subjekts. Zur textuellen Konstruktion des Subjekts in feministischen und anderen postmodernen Diskursen. Bielefeld: transcript. <https://doi.org/10.1515/9783839407561>.
- OBR/BackUp (2023): Monitoring 2022: Erneut mehr Menschen bei rechtsmotivierten Gewalttaten angegriffen. Hintergrundpapier zum Monitoring 2022 der Beratungsstelle für Betroffene rechter, rassistischer, antisemitischer und anderer menschenfeindlicher (kurz: rechter) Gewalt in Nordrhein-Westfalen (NRW). Düsseldorf/Dortmund. https://www.opferberatung-rheinland.de/fileadmin/user_upload/Hintergrundpapier_zum_Monitoring_rechter_rassistischer_antisemitischer_Gewalt_in_NRW_2022_von_OBR_und_BackUp.pdf. (Zugriff: 17.03.2024)
- Spivak, Gayatri C. (1999): *A Critic of Postcolonial Reason. Toward a History of a Vanishing Present*. Cambridge/London: Harvard University Press. <https://doi.org/10.2307/j.ctvjsf541>.
- „Solidarität“, bereitgestellt durch das Digitale Wörterbuch der deutschen Sprache, <<https://www.dwds.de/wb/Solidarit%C3%A4t>> (Zugriff: 24.03.2023).
- Trinh T., Minh-ha (1986/7): She, the Inappropriate/d Other. In: *Discourse* 8, 1, S. 3–10.
- Trinh T., Minh-ha (1995): From a Hybrid Place. In: Saxenhuber, H./Bernstorff, M. (Hrsg.): *Texte, Filme und Gespräche*. München: Kunstverein, S. 79–91.
- Trinh T., Minh-ha (2004): Not you/Like you: Postcolonial Women and the Interlocking Questions of Identity and Difference. In: McClintock, A. (Hrsg.): *Dangerous Liaisons: Gender, Nation and Postcolonial Perspectives*. Minneapolis: University of Minnesota Press, S. 415–419.
- Trinh T., Minh-ha (2010): *Woman, Native, Other. Postkolonialität und Feminismus schreiben*. Wien/Berlin: Turia + Kant.