



universität
wien

MASTERARBEIT / MASTER'S THESIS

Titel der Masterarbeit / Title of the Master's Thesis

Sich dem „König Sex“ lustvoll entziehen?

Eine queer-affektive Perspektive auf das widerständige
Potential von Sexualität, Begehren und Lust

verfasst von / submitted by

Verena Kettner, BA

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

Master of Arts (MA)

Wien, 2019 / Vienna 2019

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

A 066 824

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

Masterstudium Politikwissenschaft

Betreut von / Supervisor:

Univ.-Prof.ⁱⁿ Dr.ⁱⁿ Birgit Sauer

Persönliche Erklärung

Ich erkläre hiermit, dass ich die vorliegende schriftliche Arbeit selbstständig verfertigt habe und dass die verwendete Literatur bzw. die verwendeten Quellen von mir korrekt und in nachprüfbarer Weise zitiert worden sind. Mir ist bewusst, dass ich bei einem Verstoß gegen diese Regeln mit Konsequenzen zu rechnen habe.

Kettner, Verena

(Nachname, Vorname)

07.06.2019

(Datum)



(Unterschrift)

Inhaltsverzeichnis

1. Einleitung	S.6
1.1. Das Forschungsinteresse und die politikwissenschaftliche Relevanz	S.6
1.2. Die Fragestellung	S.9
1.3. Die Arbeitsthese	S.9
1.4. Die Struktur der Arbeit	S.11
2. Kontextualisierung	S.14
2.1. Der historische Kontext: queere Bewegungen und ihre Forderungen	S.14
2.2. Der aktuelle Kontext: zwischen Widerstand und Normalisierung	S.18
2.3. Das Trennungsdispositiv	S.20
3. Methodologische Überlegungen und Beschreibung des Vorgehens	S.22
3.1. Methodologische Überlegungen: Begriffe und Annahmen	S.25
3.1.1. Queertheorie als kritische Gesellschaftstheorie	S.25
3.1.2. Affekttheorien: Verbindungen, Brüche und Ambivalenzen	S.28
3.1.3. Queere Affekte	S.29
3.2. Vorgehen	S.31
3.2.1. Queerfeministische Kritik als Methode	S.31
3.2.2. Affekttheoretisches Vorgehen	S.36
3.2.3. Queer-affizierendes Vorgehen: Möglichkeitsräume schaffen	S.40
4. Der Gegenstand: die Verque(e)rung von Sexualität, Begehren, Körpern und Lüsten	S.41
4.1. Sexualität und Begehren	S.46
4.1.1. Wissen: Cyborgs an der Grenze	S.46
4.1.2. Macht und Gouvernementalität: Queers are family?	S.50
4.1.3. Sexualitätsdispositiv: machtvolle Wahrheiten und flüchtende	S.55

Lebensformen

4.1.4. Sexualität: die Krux mit der heteronormativen Hegemonie	S.62
4.1.5. Begehren: für eine neue Kultur der Verbundenheit	S.66
4.1.6. Subjektivierung: das abjekte Selbst	S.69
4.1.7. Zwischenfazit: ein queeres Konzept von Sexualität und Begehren	S.73
4.2. Körper und Lüste	S.74
4.2.1. Körper: durchlässig, abhängig, ‚gefährlich‘	S.74
4.2.2. Lüste: affektive Verbindungen	S.79
4.2.3. Kritik und Widerstand: kreatives Grenzdenken	S.81
4.2.4. Zwischenfazit: ein queeres Konzept von Körpern und Lüsten	S.86
5. Bewegen und bewegt werden: Verbindungen und Ambivalenzen	S.87
5.1. Affekttheoretische Betrachtungen	S.87
5.1.1. Eine Ent-Archivierung von queerem Wissen	S.88
5.1.2. Macht und Gouvernamentalität: Queers are <i>happy family</i> ?!	S.90
5.1.3. Emotionale ‚Wahrheit‘ im Sexualitätsdispositiv	S.93
5.1.4. Sexualität: die Gefühle der heteronormativen Hegemonie	S.96
5.1.5. Das Begehren nach einer hoffnungsvollen Zukunft	S.99
5.1.6. Subjektivierung: Unordnung über das Subjekt hinaus	S.102
5.1.7. Alles fließt? Gefühle zwischen Körpern	S.104
5.1.8. Lustvolle Macht	S.108
5.1.9. Im Gegenspiel der Macht: Kritik durch Gefühl	S.110
5.2. Lustvolles Begehren? Verbindungen und Ambivalenzen	S.112
5.2.1. Wut	S.113
5.2.2. Angst	S.115
5.2.3. Glück	S.117
5.2.4. Scham	S.118
5.2.5. Schmerz	S.120

5.3. Conclusio	S.121
6. Fazit	S.124
7. Anhang	S.127
8. Bibliographie	S.128

1. Einleitung

1.1. Forschungsinteresse und politikwissenschaftliche Relevanz

Ein Streifzug durch die Geschichte queerer Bewegungen in Österreich seit den 1950er-Jahren zeigt, dass diese sich in ihren Denkweisen und Forderungen bezüglich Sexualität¹ und Liebe immer wieder sehr stark unterschieden und das auch heute noch tun. Einige Beispiele seien hier genannt: Während die stigmaphobe Bewegung der 1950er- und 1960er-Jahre, das Gefühl – die Liebe – zwischen homosexuellen Personen betonte und die Sexualität in den Hintergrund rückte, kehrte die Schwulenbewegung in den 1970er-Jahren die Strategie um und eignete sich das Stereotyp des hypersexualisierten Perversen an, um die Sexualität wieder ins Zentrum zu stellen (Gammerl/Woltersdorff 2014: 30). In feministischen Bewegungen lässt sich dieselbe Differenz feststellen. Noch in den 1970er-Jahren galten Feministinnen, insbesondere lesbische Feministinnen, als lustfeindlich, worauf sexpositive Rebellinnen mit einer exzessiven Bejahung der körperlichen Lust reagierten (ebd.: 31). Ein Vorkommnis, anhand dessen sich die Kritik an der Hypersexualisierung von Homo-, Bi-, Trans- und Intersexualität besonders anschaulich zeigen lässt, ist die Kritik an den sehr stark sexualisierten Inszenierungen der CSD-Paraden in Deutschland, worauf die Organisator_innen 2009 mit einem Aufruf zur Mäßigung im Namen von Liebe und Rücksichtnahme reagierten (ebd.: 33).

In dieser Arbeit wird nun von der Annahme ausgegangen, dass nicht nur die Frage nach Sex-Befürwortung oder Sex-Kritik die differenten Meinungen der Bewegungen hervorbringt, sondern dass sich der Ursprung der verschiedenen Perspektiven auf queere Sexualität innerhalb der Bewegungen auf mehreren Ebenen verorten lässt (ebd.: 31f.). Die Trennung zwischen Sex-Befürwortung und Sex-Kritik wird hier deswegen im Kontext einer Trennung verortet, die während der westlichen Aufklärung angestoßen wurde: die Trennung von Körper und Geist. Diese Dichotomie ist Feminist_innen kein neuer Begriff; sowohl in der Theorie als auch in der Praxis wird sie schon lange analysiert, kritisiert und zu überwinden versucht. Der Einsatzpunkt dieser Kritik ist, dass die Sphären des Materiellen und des Immateriellen nicht nur als zwei abgeschlossene, voneinander getrennte Einheiten betrachtet, sondern auch hierarchisiert und mit Bedeutungen versehen

¹ Die Begriffe ‚Sexualität‘ und ‚Sex‘ werden in dieser Arbeit synonym verwendet, wenn die Machtverhältnisse fokussiert werden sollen, die dem Dispositiv der Sexualität inhärent sind. Sie beschreiben beide die Verbindung mit den machtvollen Strukturen der Selbstwerdung, die geschichtlichen Entstehungsbedingungen und die Effekte für die sexuellen Subjekte.

werden. Die Materie wird als Gefängnis des Geistes betrachtet und diesem gegenüber abgewertet. Des Weiteren werden ihr die Sphären der Natur und somit der Emotionalität, des Weiblichen und der Privatheit zugeordnet, während das Immaterielle mit Rationalität, Männlichkeit und Öffentlichkeit assoziiert wird (Grosz 1994; Bargetz/Sauer 2015). Letztere ist die Sphäre, in welcher die westliche Gesellschaft in Zeiten der Moderne und Postmoderne agiert, hier werden politische sowie ökonomische und soziale Entscheidungen getroffen und Lebensumstände bestimmt. Es sei hier nur kurz erwähnt, dass die Trennung von Geist und Körper sowie die Aufladung der beiden Sphären mit ihren konstruierten Bedeutungen nicht als a priori, unveränderlich oder natürlich gegeben ist, sondern durch historische Umstände und soziale und diskursive Machtverhältnisse hervorgebracht wurde, sich im Zusammenhang mit diesen stetig verändert und auch willentlich von Akteur_innen verändert werden kann. Für eine feministische Auseinandersetzung gestaltet sich diese Veränderbarkeit als sehr relevant.

Die feministischen Bewegungen des letzten Jahrhunderts, welche sich mit einer Kritik der Sphärentrennung beschäftigten, legten ihr Augenmerk vor allem auf die Trennung von sogenannter ‚Natur‘ und ‚Kultur‘, da die Einteilung des Lebens in diese Bereiche das Leben von Frauen stark beeinflusste. Eine Begründung, warum Frauen nicht wählen und keine politischen Ämter bekleiden sollten, war jene der weiblichen Emotionalität. Frauen könnten aufgrund ihrer ‚Natur‘ keine rationalen Entscheidungen treffen und sollten ihren Beitrag zur Gesellschaft in der Privatheit verrichten. Sie sollten den Männern das Entscheiden über die kulturelle und öffentliche Sphäre überlassen. Dies ist nur eines von vielen Beispielen, wie Frauen mithilfe des Arguments der Natürlichkeit diskriminiert, kontrolliert und aus dem öffentlichen Leben verdrängt wurden.

Seit der „affective turn“ (Clough 2007) Einzug in die Sozialwissenschaften hielt, wird diese lange kritisierte Trennung um eine Analyse-Ebene erweitert: jene des Gefühls. Es wurde nicht mehr alleine die Unterscheidung zwischen Rationalität und Emotionalität untersucht, sondern eine breite Palette von Gefühlen und ihrer Beschaffenheit miteinbezogen. Jedoch entsteht im Rahmen der Affekt-Studien, in manchen theoretischen Stoßrichtungen, eine neue Trennung: jene der Affekte, welche ein körperlich bestimmtes Phänomen darstellen und jene der Emotionen, welche die soziale Bestimmung und Strukturiertheit der gefühlten Ebene ansprechen (z.B. Senge 2013).

Die Spaltung der LGBTIQ-Bewegungen am Ende des 20. Jahrhunderts in Sex-Befürworter_innen und Sex-Gegner_innen lässt sich unter anderem auch auf diese Trennung zurückführen. Queere Sex-Befürworter_innen setzen auf das radikale Potential

des Sexuellen und Körperlichen, um ihre Andersheit zu betonen. Sex-Gegner_innen hingegen versuchen, die Ebene der affektiven, radikalen Sexualität nicht anzusprechen, sondern das Element der romantischen und fürsorglichen Liebe, welches mehr Anknüpfungspunkte für die nicht queere Mehrheit der Gesellschaft bietet, hervorzuheben. Auch im queeren Bewegungskontext in Österreich zeigen sich die Auswirkungen der affektiven Ebene des Trennungsdispositivs. Der Diskurs um die Einführung der Ehe für Alle ist ein deutliches Beispiel dafür. Denn auch dabei spalteten und spalten sich die queeren Communities in Wien in Befürworter_innen und Gegner_innen. Das Argument auf Seiten der Befürworter_innen lautet in etwa: Unsere Liebe gestaltet sich gleich wie die Liebe unter heterosexuellen Paaren, warum sollte unsere rechtliche Absicherung also nicht auch die gleiche sein (z.B. www.ehe-gleich.at). Skeptischere Perspektiven hingegen sahen in der Öffnung der Ehe eine Normalisierung der ursprünglichen queeren Widerständigkeit gegen die (hetero-)sexuellen und kleinfamiliären Normen. Eine Ehe stellt(e) in ihren Augen nicht nur einen rechtlichen Vertrag dar, sondern auch das Einfügen andersartiger Begehrens- und Lebensformen in die gesamtgesellschaftliche Norm. Die radikale Kraft des Körpers und der Sexualität, welche mit queeren Bewegungen verbunden wird, gilt im Rahmen der Ehe als gemäßregelt und geschwächt. Bereits Michael Warner (1999) kritisierte dieses Phänomen; Lisa Duggan (2004) beschrieb es später unter dem Begriff der Homonormativität.

Ob die Radikalität der queeren Sexualität nach außen getragen und das Verworfenen, Schmerzhaften und Unsicheren in den Blick genommen werden soll oder der Fokus trotz der damit zusammenhängenden Normalisierung auf geistige und emotionale Gemeinsamkeiten und mittlerweile lebbare schöne Gefühle wie Liebe und Glück gelegt werden soll, stellt nicht nur Queer-Theoretiker_innen immer noch vor ein Problem, sondern beschäftigt auch lokale queere Communities.

Bei dieser Frage setzt meine Arbeit an. Sie soll einen Beitrag dazu leisten, die Trennung zwischen körperlichen und sozialen Gefühlen, zwischen als positiv und negativ konnotiertem Sex und zwischen als ‚gut‘ und als ‚schlecht‘ angesehenen Formen der Queerness zu überwinden und Möglichkeiten für queere Communities aufzeigen, die Ambivalenz zwischen Normalisierung und Widerstand einerseits anzunehmen, andererseits aber auch darüber hinaus zu denken. Die Arbeit leistet damit einen Beitrag zu einer politik-theoretischen Neu-Konzeptualisierung von Subjektivität, Sexualität und Queerness und verdeutlicht das bereichernde Potential von Affekttheorien für politikwissenschaftliche Analysen.

1.2. Die Fragestellung

Mit einer affektiven Kritik des Trennungsdispositivs möchte ich es ermöglichen, Sexualität, Gefühle, geistige und soziale Strukturen und Körperliches nicht als Dichotomien zu denken, sondern als sich durch- und miteinander konstituierend.

Es ist mein Anspruch, queere Sexualität und Körper mit Gefühlen und deren machtvollen Bedeutungen zusammenzudenken, ohne dabei den queeren Bewegungen entweder die radikale Triebkraft des Sexes oder jene der Emotionen zu nehmen. Stattdessen möchte ich analysieren, wie die Dichotomien mithilfe des Miteinbeziehens von Affekten überwunden werden können und wie dies zur Möglichkeit einer Neu-Konzeptualisierung vom Widerstandspotential queerer Sexualitäten gegenüber dem hegemonialen heteronormativen Sexualitätsdispositiv der westlich-modernen Gesellschaften beiträgt.

Die Frage, die das Vorhaben zusammenfassen soll und auch im Titel der Arbeit bereits zu finden ist, lautet:

Wie können queere Subjekte sich dem „König Sex“ (Foucault 2003[1978]: 336) lustvoll entziehen?

Dass die Beschreibung ‚lustvoll‘ sich in der Frage wiederfindet, liegt an einer These, die auf einem Zitat von Michel Foucault basiert, das Lüsten und Körpern ein Widerstandspotential gegen das Sexualitätsdispositiv, dem sogenannten König Sex, zuschreibt (Foucault 2013[1987]: 1149).

Sowohl die Forschungsfrage als auch die Idee deren Bearbeitung basieren natürlich noch auf weiteren Annahmen. Diese werden hier zuerst in Subfragen der Forschungsfrage ausgedrückt, bevor sie im Unterkapitel 1.3. offengelegt werden: Welche Verbindungslinien lassen sich durch eine queere, affekttheoretische Perspektive zwischen Foucaults Vorstellungen von Begehren und Lüsten ziehen? Schaffen diese Verbindungen einen Möglichkeitsraum für eine alternative queere sexuelle Subjektivierung?

1.3. Die Arbeitsthese

Die erste und wichtigste Arbeitsthese knüpft an das bereits erwähnte Zitat Michel Foucaults an, in welchem er eine Dichotomie zwischen den Auswirkungen des Sexualitätsdispositivs

auf die beiden Sphären von Körpern und Lüsten sowie von Sexualität und Begehren aufmacht:

„Man muss sich von der Instanz des Sexes frei machen, will man die Mechanismen der Sexualität taktisch umkehren, um die Körper, die Lüste, die Wissen in ihrer Vielfältigkeit und Widerstandsfähigkeit gegen die Zugriffe der Macht ausspielen. Gegen das Sexualitätsdispositiv kann der Stützpunkt des Gegenangriffs nicht das Sex-Begehren sein, sondern die Körper und die Lüste (2013[1987]: 1149)“.

An dieser Stelle seines Werkes geht Foucault davon aus, dass ein Widerstand gegen die Herrschaft des Sexes nicht durch eine Beschäftigung mit den Bedingungen und Implikationen von Sex und Begehren entstehen kann, sondern durch ein Analysieren der Körper und der Lüste. In dieser Arbeit wird die Annahme von Foucault übernommen, allerdings leicht abgeändert: Widerstand gegen die Herrschaft des Sexes kann nicht *nur* durch eine Beschäftigung mit Sexualität und Begehren entstehen, sondern *auch* durch eine Betrachtung der Körper und der Lüste.

Der Versuch, die von Foucault aufgemachte Trennung der Sphären von Sexualitäten und Begehren sowie von Körpern und Lüsten wieder zu überwinden, basiert auf der Annahme, dass in westlichen, modernen Gesellschaften das Sexualitätsdispositiv zwar nach der Logik der „scientia sexualis“ (Foucault 2013[1976]: 1071) strukturiert wird, die hauptsächlich über das Begehren wirkt, dass aber auch Elemente der „ars erotica“ (ebd.) und somit das Instrument der Lust eine wichtige Rolle dabei spielen und beide Konzeptionen berücksichtigt werden müssen, wenn Widerstand gegen die Herrschaft des Sexes erschaffen werden soll.

Dies führt auch zur zweiten Arbeitsthese, welche den Gedanken aufwirft, dass Gefühle jene Ebene darstellen können, die es benötigt, um die Macht- und Widerstandslogiken des Begehrens und der Lüste miteinander zu verbinden. Diese These beruht auf einem Affektverständnis von Brigitte Bargetz und Birgit Sauer, die die Begriffe Affekte und Emotionen synonym verwenden und als Phänomene verstehen, die sowohl individuell körperlich erfahrbar als auch sozial vermittelt und interpretiert sind und somit Machtverhältnisse einerseits bekräftigen, andererseits auch hinterfragen können (Bargetz/Sauer 2010; 2015).

Daran knüpft nun die dritte Arbeitsthese an. Diese geht davon aus, dass eine affekttheoretische Erweiterung der Konzepte sowohl von Körpern und Lüsten als auch von Sexualität und Begehren einerseits dazu dient, Machtverhältnisse aufzudecken. Diese schreiben sich über eine emotionale Ebene in die queere sexuelle Subjektivierung, also die Selbstwerdung über die Erkenntnis der queeren Sexualität, ein und beeinflussen ihre Verortung in der heteronormativen Gesellschaftsordnung sowie ihre Handlungsmacht. Andererseits vermögen sie es aber nicht nur, Machtverhältnisse aufzudecken, sondern sie auch zu hinterfragen, da Widerstand, mit Foucault gedacht, immer ein Gegenspieler der Macht ist und gleichzeitig mit ihr auftritt (Foucault 2013[1976]: 1100). Eine Verbindung der getrennten Konzeptionen von Begehren und Lust mithilfe von Gefühlen kann deswegen zu anderen Möglichkeiten einer queeren Subjektivierung führen, die noch nicht so sehr vom Sexualitätsdispositiv gelenkt wird.

Dies mündet schlussendlich in der vierten und letzten These, die annimmt, dass eine neue Möglichkeit der queeren Subjektivierung über eine Verbindung der Bedingungen und Implikationen von Begehren und Lust wichtig anzudenken ist, weil die verdeckten (emotionalen) Machtverhältnisse in der queeren Subjektwerdung nicht nur die Subjekte als Individuen in ihrer Konstitution beeinflussen, sondern auch die Art und Weise, wie sie sich miteinander und zu einander und zu ihrer Umwelt in ein Verhältnis setzen und über welche Handlungsmacht sie verfügen. Diese Erkenntnisse aufzudecken, kann dabei behilflich sein, nicht nur queere Bewegungen in ihren Forderungen einen zu können, sondern auch neue Formen eines solidarischeren Zusammenlebens durch eine andere Form der Subjektconstitution entwerfen zu können.

1.4. Struktur der Arbeit

Nach der Einleitung soll die Arbeit in einem kurzen Kontextkapitel umreißen, was das besondere an den Einstellungen und Forderungen der queeren Bewegungen seit den 1950er-Jahren war und warum es zu zwei extremen Gegenpositionen kam, was das Zeigen von queerer Sexualitäten in der Öffentlichkeit betrifft. Mithilfe der geschichtlichen Einbettung soll besser fassbar gemacht werden, wo diese Dichotomie innerhalb der queeren Community in Wien heute liegt und warum eine affekttheoretische Perspektive darauf diese überwinden könnte. Der Fokus auf Wien ergibt sich einerseits daraus, dass ich selbst in Wien lebe und die Community mir hier zugänglich ist und andererseits daraus, dass sich

für die geschichtliche Einbettung auch vor allem Literatur über queere Bewegungen in Wien finden ließ und somit die Kontinuitäten sichtbar gemacht werden können.

Die Forschungsfrage wird hier noch einmal genauer in die historischen sowie aktuellen Umstände eingebettet und ihre Eingrenzung erklärt. Danach wird in einem weiteren Unterkapitel eine feministische Kritik des Trennungsdispositivs kurz vorgestellt. Das bietet die Basis für die Weiterentwicklung der Kritik mithilfe von Affekttheorien, was später in der Arbeit durchgeführt wird.

Danach folgt die Beschreibung zuerst der methodologischen Annahmen und dann des konkreten Vorgehens. In den Ausführungen der methodologischen Überlegungen im Kapitel drei wird behandelt, warum welches Material bearbeitet wird und warum welche Theorien mit welchen Perspektiven verwendet werden – oder konkreter: Es wird geklärt, warum die Konzepte von Sexualität und Begehren sowie von Körpern und Lüsten den Ausgangspunkt bieten, wie Queertheorien und Affekttheorien gelesen und verwendet werden und was das Fruchtbare daran sein kann, auf dieser Grundlage die Verbindungslinien der beiden Konzepte herauszuarbeiten. Das Vorgehen wird dann in zwei Teile und vier Arbeitsschritte gegliedert. Der erste Teil dient in einem ersten Schritt dem Herausarbeiten und Schärfen des Gegenstands, also der beiden Foucault'schen Konzepte und in einem zweiten Schritt deren queertheoretische Erweiterung, da die Arbeit sich mit queeren Sexualitäten beschäftigt. Im zweiten Teil wird dieser Gegenstand dann zuerst affekttheoretisch analysiert, bevor im letzten Schritt die aufgedeckten Verbindungen, Brüche und Ambivalenzen zu einer neuen Vorstellung von Sexualität, Begehren, Körper und Lust verarbeitet werden und zu einer alternativen Subjektivierung führen können.

Das vierte Kapitel widmet sich dann dem ersten und zweiten Arbeitsschritt und somit der Herausarbeitung und danach queeren Erweiterung der Begrifflichkeiten von Sexualität und Begehren sowie von Körpern und Lüsten und weiterer Schlüsselkategorien aus Foucaults Verständnis von Sexualität, die diese mitkonzipieren. Ausgangspunkt für beide Konzepte sind die Ideen, welche Michel Foucault in seinem Werk „Sexualität und Wahrheit“ vorstellt. Die Wahl fällt deshalb auf Foucault, weil er in seinen Schriften Macht als (Selbst-)Führungstechniken denkt, die veränderbar sind (z.B. Foucault 2003[1976-1979]) und weil auch in dieser Arbeit die Konstitution von sexueller Identität als eine Technologie der Macht aufgefasst wird, die vom Trennungsdispositiv beeinflusst wird.

In Kapitel vier werden also zuerst die Konzepte von Sexualität und Begehren nach Foucault ausgearbeitet, bevor die (queer-)feministischen Leerstellen mithilfe von anderen Theoretiker_innen ausgefüllt werden. Wichtig ist dabei Gundula Ludwigs Verständnis der

Subjektkonstitution, da dieses einerseits das kartesische Trennungsdispositiv kritisiert und andererseits Normalisierungsprozesse mitdenkt (Ludwig 2011; 2015), die für die Fragestellung dieser Arbeit relevant sind. Auch Mike Laufenbergs Vorstellungen von queerer Sexualität und Biomacht (Laufenberg 2014) sollen in das neue Konzept von Sexualität und Begehren einfließen. Danach wiederholt sich das Vorgehen bei der Vorstellung von Körpern und Lüsten. Auch hier wird das Foucault'sche Konzept zuerst aus dem Material herausgearbeitet und danach erweitert. Um zu einem Konzept von Körpern und Lüsten zu gelangen, welches queere sexuelle Identitäten in ihre Diversität inkludiert, soll einerseits vor allem auf die materiellen Spezifika und sozialen Abhängigkeiten verschiedener Körper Rücksicht genommen werden, wofür Theoriebausteine der neu-materialistischen Theoretikerin Elizabeth Grosz (1994) und aus den disability studies verwendet werden (Shildrick 2012). Andererseits soll die Affektivität, Prozesshaftigkeit und Veränderbarkeit von Körpern aufgezeigt werden. Gilles Deleuzes und Félix Guattaris Vorstellungen von Körpern und Lüsten (Deleuze/Guattari 1987) bilden hierfür einen wichtigen Anhaltspunkt. Auch Hanna Meißners feministisches Verständnis von Foucaults Konzept von Kritik (Meißner 2015) soll in das erweiterte Verständnis von Körperlichkeiten miteinfließen, um das Widerstandspotential und die Veränderbarkeit von Körperlichkeiten aufzuzeigen.

Nachdem nach diesen beiden Arbeitsschritten der Gegenstand, mit dem weitergearbeitet wird, feststeht, soll im nächsten Kapitel nach Verknüpfungsmöglichkeiten, Widersprüchlichkeiten und Brüchen zwischen den Konzepten von Sexualität und Begehren sowie von Körpern und Lüsten gefragt werden. Dazu werden in einem ersten Schritt die Affekte, Emotionen und Gefühle hervorgearbeitet, die bereits in den Konzepten stecken, und nach ihrem Macht- und Widerstandspotential für queere Subjektivitäten befragt. Die affektive Perspektive wird mithilfe der in dieser Arbeit sogenannten ‚queeren Affekte‘ eingenommen. Damit sind jene Affekte gemeint, die in der queeren Geschichte und Gegenwart, in kollektiven queeren Bewegungen sowie auch in individuellen queeren Existenzen eine bedeutende Rolle für die Ausbildung queerer Subjektivitäten spielen und spielten. Der Fokus auf diese Emotionen soll deutlich machen, wo sie auf welche Weise in Verbindung mit queeren Sexualitäten gebracht werden und welche Bedeutungen und Effekte dies für queeres Leben mit sich bringt. In einem letzten Schritt soll dann durch die vorher geschaffenen affektiven Blickwinkel die Möglichkeit entstehen, diskursive und materielle Eingrenzungen der Verständnisse von Begehren und Lust zu verschieben, diese

Begriffe in neuen Zusammenhängen und Differenzen zu denken und neues, kreatives und widerständiges Wissen darüber zu kreieren.

Die Arbeit möchte somit nicht nur das Verhältnis queerer Sexualitäten, Körperlichkeiten und Emotionen beleuchten, sondern auch Anstöße liefern, über eine alternative Form der queeren sexuellen Subjektivierung nachzudenken, die nicht so, nicht auf diese Weise regierbar ist.

Das abschließende Fazit beinhaltet neben einer Zusammenfassung der Ergebnisse auch weiterführende Fragen und offen gebliebene Leerstellen der Arbeit.

2. Kontextualisierung

2.1. Der historische Kontext: queere Bewegungen und ihre Forderungen

„Sexual shame is not just a fact of life; it is also political.“ (Warner 1999: 3)

Sexualität ist machtvoll. Die Menschen in sämtlichen Gesellschaften versuchen, das Sexualleben ihrer Mitmenschen zu kontrollieren (Warner 1999: 1), da sich in der Sexualität Machtmechanismen verschränken, die sowohl das Subjekt als Einzelperson in eine bestimmte Richtung zu lenken vermögen als auch die Bevölkerung als Ganzes in Bezug auf ihre Reproduktion möglichst effektiv führen wollen (Foucault 2013[1976]).

Nicht nur Regelungen und Verbote dienen dazu, sexuelle Begehren, Lüste, Identitäten und Praktiken in gewissen Bahnen zu lenken, sondern auch als universell dargestellte Geschmäcker und gesellschaftliche Normen (Warner 1999: 1). Ein Kontrollmechanismus, der zur Einhaltung dieser Normen motivieren soll, ist die sexuelle Scham. Grundsätzlich laufen alle Menschen Gefahr, aus der Norm zu fallen und deswegen mit Scham konfrontiert zu werden, bei manchen gestaltet sich das Risiko aber höher, zum Beispiel aufgrund der sexuellen Orientierung. Die Scham ist ein emotional sehr schmerzliches, unangenehmes Gefühl und kann auch zu Angst führen – zum Beispiel bei Queerness als Angst vor rechtlichen Konsequenzen wie Gefängnisaufenthalt oder auch vor körperlicher Bedrohung bis hin zu Mord, da in vielen Regionen der Welt eine von der Norm abweichende Sexualität immer noch ein reales Risiko für Leib und Leben der Betroffenen darstellt (ebd.: 2f.).

Queere Scham kann sich auch dauerhaft in Menschen und ihren Körpern materialisieren. Gewöhnliche Scham in einer bestimmten Situation vergeht, doch wenn es einen gewissen

Faktor gibt, auf den sie sich immer wieder bezieht, wird aus der Scham ein Stigma, welches bleibt und einen Teil der Identität ausmacht. Wenn die Scham sich in ein Stigma vertieft, werden Menschen nicht mehr aufgrund ihres Handelns beurteilt, sondern aufgrund ihres Seins. Bei einem Stigma aufgrund der gelebten Sexualität geht es nicht mehr um die sexuellen Handlungen, sondern um die sexuelle Orientierung und die Identität (ebd.: 28). Seit dem 19. Jahrhundert wird in der westlichen Gesellschaft versucht, für alle Objekte, Subjekte und Phänomene einen Sollzustand festzulegen und die Abweichungen davon zu definieren. Die medizinische Binarität von krank und gesund wurde in dieser Zeit auch auf die Sexualität übertragen und queere Menschen wurden lange von der Norm ausgeschlossen, pathologisiert und dem Stigma der Scham ausgesetzt (ebd.: 57). Das schamvolle Stigma wirkt nicht allein individuell, sondern gibt queeren Menschen als Gruppe eine Identität, da eben diese Identität von den sexuellen Akten abgekoppelt und als Identität selbst mit Scham behaftet wird (ebd.: 31).

Im Lauf der Zeit ergaben sich innerhalb queerer Bewegungen verschiedene Strategien, mit diesem Stigma umzugehen. Am einen Ende bildeten sich sogenannte „stigmaphile“ Meinungen und Verhaltensweisen, am anderen „stigmaphobe“ (ebd.: 43), wobei der stigmaphile Pol sich aus jenen zusammensetzte, die radikale Sexualität und Devianz positiv besetzten und der stigmaphobe aus der Gegenseite, welche eine Assimilierung an die gesamtgesellschaftliche Norm anstrebte (ebd.). Die unterschiedlichen Ansätze führten zu unüberwindbaren Spannungen innerhalb der queeren Bewegungen und somit zu verschiedenen neuen Gruppierungen, neuen queeren Medien und auch unterschiedlichen Forderungen an staatliche Politik, wobei die Ideen und Forderungen der stigmaphoben Bewegungen stets mehr von der breiten Öffentlichkeit beachtet wurden, da sie weniger mit der vorherrschenden Normalität in Konflikt standen (ebd.: 44). Seit den 1950er-Jahren kreierte zum Beispiel die Mattachine Society in den USA „a movement of homosexuals without sex“ (ebd.: 48), um nicht die Institutionen der Kirche und der Familie oder generell die USA als Nation herauszufordern (ebd.).

Auch in Österreich war die Organisierung des Protests gegen ungleiche sexuelle und geschlechtliche Machtverhältnisse lange eine Politik mittelschichtiger, weißer, bürgerlicher Männer, die eine westeuropäische Staatsbürgerschaft besaßen und sich als Homosexuelle identifizierten. Der Sex blieb ständig *der* Streitpunkt zwischen den differenten Selbstrepräsentationen von rebellischer Utopie versus Normalisierungswünschen. Innerhalb der schwulen Community in Wien wurden beispielsweise gegen die stigmaphobe Position nicht wenige alptraumhafte Szenarien entworfen, in denen die Unsichtbarmachung

des devianten Sexes als Antrieb der Durchsetzung von Heterosexualität und Heteronormativität galt und eine Sprecher_innenposition der sexuell Anderen verunmöglichte (Hacker 2001: 113f.).

In den 1980er-Jahren erreichte die Auseinandersetzung zwischen den stigmaphilen und stigmaphoben queeren Gruppen ihren vorläufigen Höhepunkt, was auf die durch erstarkende feministische Bewegungen ausgelösten „sex wars“ (Warner 1999: 50) ebenso zurückzuführen ist wie auf das rasante Ansteigen der HIV-positiven Fälle innerhalb der queeren Communities (ebd.).

Der Konflikt der „sex wars“ (ebd.) fand auch zwischen feministischen, besonders lesbisch-feministischen Gruppierungen statt. War auch hier vor den 1980er-Jahren die dominante Meinung, dass die Thematisierung und Darstellung von Sex abgelehnt werden sollte, weil weibliche Sexualität immer zu sehr von Männern und patriarchalen Ansichten dominiert würde, um progressiv sein zu können, entstanden dann durch feministische Analysen von Lust- und Machtverhältnissen in den 1980er-Jahren lesbische Pro-Sex-Bewegungen, welche nicht mehr die Akzeptanz der Mainstream-Kultur gewinnen wollten, sondern deren Selbstverständnis hinterfragten (ebd.). In Österreich – besonders in Wien, weil sich Lesben und Schwule zuerst in den Städten zu organisieren begannen – zeichnete sich dieser Konflikt ca. um 1975 innerhalb der feministischen Gruppierung ‚AUF‘ (Aktion Unabhängiger Frauen) ab. Als das Thema der weiblichen Sexualität vermehrt zur Diskussion stand, wurde auch der „Mythos des vaginalen Orgasmus“ (Repnik 2001: 226) heftigst diskutiert und die AUF dadurch in zwei Fronten – Lesben und Heteras – gespalten. Ab diesem Zeitpunkt galt Lesbischsein als politische und feministische Radikalität, während den Heteras Anpassung an das patriarchale und heteronormative System vorgeworfen wurde (ebd.). Im Stichwort-Archiv lässt sich dazu ein handgeschriebenes Plakat der Lesbengruppe Wien finden, das folgende Aussage zeigt: „Wir sind Lesben, weil wir uns ganz bewusst (sic!) nur auf Frauen beziehen und uns in jeder Hinsicht von der Männergesellschaft unabhängig machen wollen. Unser Lesbischsein ist unsere Strategie im Kampf gegen die Unterdrückung der Frauen und die Ausbeutung der Natur“ (ebd.: 227). Was in den USA die Sexkriege waren, wurde in Österreich vor allem über den Lesben-Heteras-Konflikt ausgetragen sowie auch über Konflikte innerhalb der ohnehin schon sehr kleinen Lesbenszene, die sich um das ausreichende Maß an Politisierung, Antikapitalismus und Radikalität drehten (ebd.: 230). Eine einheitliche Lesbenbewegung gab es also von Anfang an nicht, viel eher diversifizierte sich die Gruppe immer mehr, wobei jene Gruppen, die Sexradikalität vertraten, sich ab deren Gründung 1982 eher in den Kreisen der Rosa

Lila Villa aufhielten, während die Gruppen mit heteronormativeren Vorstellungen von lesbischer Identität und Sexualität sich vermehrt der HOSI (Homosexuellen Initiative) anschlossen (ebd.: 232). Diese Trennlinien lassen sich auch fast 40 Jahre später innerhalb der lesbischen Szene in Wien immer noch finden.

Während es in den „sex wars“ (Warner 1999: 50) um das Suchen der besten Möglichkeit, die weibliche Sexualität zu befreien, ging, vollzog sich die Spaltung in Pro-Sex und Anti-Sex in Bezug auf die AIDS-Krise anhand einer anderen Konfliktlinie. Das verstärkte Aufkommen von AIDS in der westlichen Welt und insbesondere in deren queeren Communities ließ das Argument wieder aufleben, dass queerer Sex – und hier insbesondere schwuler Sex – eine Gefährdung der ganzen Nation sei (ebd.). Daraufhin machte es sich ACT UP, die AIDS Coalition to Unleash Power in der USA, zur zentralen Aufgabe, queeren Sex affirmativ zu leben und zu ihrer Widerstandspraktik zu machen, da die Aktivist_innen damals realisierten, dass Prävention nicht auf Scham basieren kann, sondern ehrliche Diskussionen um Begehren und Lust braucht (ebd.: 51). Dieser Pro-Sex-Aktivismus wurde allerdings wieder geschwächt durch die Möglichkeiten, AIDS zu bekämpfen, und das damit zusammenhängende Abflauen der Diskurse rund um AIDS und queere Sexualitäten. Der Aufstieg des Neoliberalismus zum vorherrschenden ökonomischen Paradigma und die damit einhergehende Re-Privatisierung von sexueller Kultur drängten die bereits aufgebaute sexuelle Öffentlichkeit dann noch mehr zurück (ebd.: 153). Das Anti-Sex-Argument, dass die Gefahr von AIDS und allen damit assoziierten Bedrohungen für die Gesellschaft als Ganzes dauerhaft nur durch das Eindämmen der ‚gefährlichen‘ queeren Sexualität gebannt werden könnte, kehrte zurück, dieses Mal allerdings im Framing der Diskussion um die Öffnung der Ehe für homosexuelle Paare. Nur die Ehe galt als sichere Institution, um queere Promiskuität und somit das Ansteckungsrisiko zu bannen. Es wurde sowohl vom gesellschaftlichen medialen Mainstream als auch von stigmaphoben queeren Gruppen aufgegriffen (ebd.: 110f.).

Auch in der österreichischen LGBTIQ-Bewegung, die damals eher noch eine LGB-Bewegung gewesen war, veränderte das Aufkommen von AIDS Mitte der 1980er-Jahre den Diskurs um Homosexualität, insbesondere in den schwulen Gruppierungen. Vor der Gefährdung durch AIDS war der Kurs der Schwulenbewegung in Österreich ein Pendeln zwischen Kooperation und Provokation – von Gruppen, die sich dem Motto „High sein, frei sein, Terror muss dabei sein“ (Lambda-Nachrichten 1979: 15; zitiert in Förster 2001: 215) verschrieben, bis zu solchen, die eher „ruhige Sachlichkeit [...] mit angemessener Sprache“ (Warme Blätter 1979: 8; zitiert in ebd.) bevorzugten, war alles dabei. Die

Konflikte in der Szene zogen sich vor allem entlang der Linie links und politisch aktiv versus bürgerlich und konservativ. Ebenso wie in der Wiener Lesbenbewegung spaltete sich die Schwulenbewegung in Leute, welche der als bürgerlich bekannten HOSI nahestanden, und in jene anderen, als links konnotierten, die der Szene um die besetzte Arena und Rosa Lila Villa zugeordnet wurden (Förster 2001: 216f.). Das Verhältnis zwischen den beiden Polen der Szene war zwischendurch auch oft mal eher gespannt (ebd.: 221).

Das Auftreten der ersten Fälle von HIV in Österreich im Jahr 1983, was bald als die „Schwulenseuche“ (Kuderna 2001: 55) bekannt wurde, entspannte die Kluft zwischen den stigmaphoben und stigmaphilen Enden der Community. Denn die unmittelbare Bedrohung von Leib und Leben verlangte ein Vorgehen auf verschiedenen Ebenen und auch unterschiedliche Organisations- und Ausdrucksformen von Protest. Sowohl schockierende öffentlichkeitswirksame Aktionen wie zum Beispiel eine schwule Doppelhochzeit am Wiener Graben als auch Verhandlungen und Kooperationen mit öffentlichen Institutionen wie den Ministerien für Soziales und Gesundheit waren notwendig, um die rasante Verbreitung des Virus einzudämmen. Mit der zunehmenden Erforschung und Behandelbarkeit von AIDS verlor aber auch hier der stigmaphile Teil der Bewegung an Sichtbarkeit. Immerhin waren Fortschritte erzielt worden und der schwule Mann hatte sich scheinbar seinen Platz in der Gesellschaft erstritten (ebd.: 223f.).

Auch wenn die Community sich in den folgenden Jahren diversifizierte und andere sexuelle Identitäten wie Transgender- und Intersex-Personen Raum darin fanden und neue Probleme ins Licht rückten, waren die Diskurse um Anpassung versus Widerstand, Zurückhaltung versus Sexradikalität, Subkultur versus Politplena nicht verschwunden. In der Frage um die „Homo-Ehe“ (Repnik 2001: 234, Fußnote 65) wurden dieselben stigmaphilen und stigmaphoben Argumente vorgebracht wie in den Bewegungsjahren zuvor. Bis zur Einführung der ‚Ehe für Alle‘ im Jänner 2019 änderte sich daran nichts. Die Möglichkeit, gleichgeschlechtlich zu heiraten, wurde dann erstmal ausgiebig gefeiert, da das Erlangen von Rechten immer einen Fortschritt darstellt. Doch die Skepsis gegenüber dem Konzept ist auch darüber hinaus geblieben. Im nächsten Kapitel soll diese Skepsis kurz beleuchtet werden.

2.2. Der aktuelle Kontext: zwischen Widerstand und Normalisierung

Seit dem ‚March on Washington‘ 1993 dominiert der Kampf für die Öffnung der Ehe für homosexuelle Paare die politischen Vorstellungen der nationalen homosexuellen Bewegung in den USA. Auch stigmaphobe Magazine wie ‚The Advocate‘ oder ‚Out‘ erzeugen den Anschein, dass queere Bewegungen sich ausschließlich mit diesem Thema beschäftigten (Warner 1999: 84).

Nicht nur in den USA kann dieser trügerische Schein entstehen, auch in Westeuropa, hier mit Bezug auf den deutschsprachigen Raum, wird von den queeren (z.B. L-Mag, Siegessäule, queer.de) sowie von verschiedensten Mainstream-Medien (z.B. Der Standard, Der Spiegel) vor allem nach der Einführung der Ehe für Alle dieser Erfolg besonders häufig aufgegriffen. Natürlich spricht nichts dagegen, sich über Erfolge zu freuen. Die Meinungen innerhalb der queeren Bewegungen, ob denn die Einführung der Ehe für Alle langfristig als Erfolg zu werten sei, gehen aber stark auseinander.

Das Problem an der Ehe für Alle, das manche queeren Gruppierungen heute sehen, beginnt mit dem Gleichheitsverständnis, das westliche Gesellschaften vertreten. Anstatt zu hinterfragen, wer warum über die Definitionsmacht verfügt, Menschen durch eine Institution wie die Ehe Rechte zuzusprechen oder zu verwehren, wird durch die Ehe für Alle die Denkweise unterstützt, dass Anerkennung nicht „in der Verschiedenheit, sondern [lediglich] in *Absehung* von dieser“ (Maihofer 2001: 119; zitiert in Mesquita 2011: 189) gegeben ist. Die Bejahung der Ehe bedeutet immer auch, sich in eine Norm einzufügen und vorhandene Strukturen zu stärken (Mesquita 2011: 190). Es bedeutet, von einer Gleichheit auszugehen, die nicht gegeben ist. Um mit den Worten von Michael Warner zu sprechen: „Sex matters“ (Warner 1999: 48). Die Universalisierung von Liebe, die im Diskurs um die Ehe für Alle eine wichtige Rolle spielt, macht die Verschiedenheiten der Sexualität unsichtbar (Mesquita 2011: 197), was vor allem auch dazu führt, dass die Geschichte der Stigmatisierung queerer Personen aufgrund ihrer Sexualität an Relevanz verliert. Die kollektiven seelischen Verletzungen und die Wut über diese Stigmatisierung und Diskriminierung rücken in den Hintergrund und eine Bewegung, die lange vor allem durch diese Gefühle zusammengehalten wurde (Warner 1999: 62), verliert somit viel von ihrer Radikalität.

Die Kritik aus queeren Bewegungen an der Ehe für alle ist gleichzeitig ein Warnruf, nicht den Logiken der heteronormativen Hegemonie zu folgen und sich nicht von einer problematischen Homonormativität vereinnahmen zu lassen, nicht die Geschichte der Bewegung und generell die Bewegung als Kollektiv zu vergessen. Der hauptsächliche Faktor, warum der Diskurs um die Ehe für Alle in dieser Arbeit als Anstoßpunkt verwendet

wird, ist aber keiner dieser Kritikpunkte, sondern die Verdeutlichung eines speziellen Arguments: Die Universalisierung der Vorstellung von Liebe im Wunsch nach der Ehe macht die Verschiedenheiten der Sexualität und die dahinterstehenden Machtverhältnisse unsichtbar (Mesquita 2011: 197). Während die stigmaphoben Anteile der queeren Bewegungen für diese Universalisierung eintreten, sehen die stigmaphilen Vertreter_innen darin den Verlust einer Lebensweise, die anders ist und durch diese Andersheit den Mut aufbringt, Normen zu hinterfragen und Alternativen zu erdenken.

Warum aber kann das diskursive Verwenden der Emotion Liebe zu einer Normalisierung beitragen, während das Konzept der (radikalen) Sexualität mit Widerstand verbunden wird? Es ist nicht nur die aktivistische Vergangenheit von ACT UP oder anderen queeren Organisationen, die dieses Denken prägte. Es ist, so wird hier argumentiert werden, die kartesische Trennung zwischen der Sphäre des Geistes und jener des Körpers, die auch die Sexualität erreichte und das Ideal der gefühlsbesetzten, romantischen Sexualität jenem der körperlichen, emotionslosen gegenüber stellte, die beiden Pole hierarchisierte und mit stereotypen Subjektkonstitutionen verband. Diese Sphärentrennung wird nun kurz umrissen, um ein besseres Verständnis im späteren Verlauf der Arbeit zu ermöglichen.

2.3. Das Trennungsdispositiv

In der westlichen Philosophie werden Menschen als aus zwei Teilen bestehend betrachtet, die unter anderem mit den Schlagwörtern Geist versus Körper, Vernunft versus Emotion oder Psychologie versus Biologie versehen werden können. In dieser Dichotomie steckt eine Hierarchie: Der Körper wird immer als das definiert, was nicht der Geist ist. Er braucht Anweisungen und Bewertungen und steht in Opposition zum Bewusstsein (Grosz 1994: 3). Diese Opposition von Körper und Geist, die das westliche Denken durchzieht, ruft auch andere Dichotomien in philosophischen und theoretischen Konzepten hervor, zum Beispiel werden Transzendenz und Immanenz, das Selbst und das Andere oder das Innen und das Außen konstruiert. Bei all diesen Beschreibungen wird die körperliche Sphäre stets ahistorisch, naturalistisch, organisch und passiv gedacht (ebd.). Eine weitere Zuschreibung, die sich auf die Dichotomie von Körper und Geist stützt, ist jene von männlich² und weiblich. Das Männliche wird allem Geistigen zugeordnet, das Weibliche dem

² Die Konzepte von ‚männlich‘ und ‚weiblich‘ oder auch ‚Mann‘ und ‚Frau‘ werden in der gesamten Arbeit als gesellschaftlich konstruiert gewertet und somit als mit Bedeutung aufgeladene Konstrukte, die Machtverhältnisse beinhalten. Die Existenz von ‚Männern‘ und ‚Frauen‘ als naturgegebene Entitäten wird hier verworfen und die Prozesshaftigkeit und Veränderbarkeit der Gender-Konstruktionen angenommen.

Körperlichen. Da das Körperliche dem Geistigen untersteht, wird die Frau ebenso dem Mann untergeordnet, was sich nicht nur im Alltäglichen ausdrückt, sondern auch in den Institutionen der Philosophie und Wissenschaft, denn die Verortung und Verkörperung von Wissen wird ebenso wenig berücksichtigt, wie dass sexuelle Spezifika und körperliche sowie sexuelle Differenz auf die Produktion von ‚Wahrheiten‘ einwirken (ebd.: 4).

Bereits im antiken Griechenland war die Denkweise vom freien Geist und dem Körper als Gefängnis desselben verbreitet. Bei Aristoteles lässt sich die Geschlechtertrennung in Zusammenhang mit der Trennung von Körper und Geist finden und auch Plato ging davon aus, dass es nur Ordnung im Staat und in der Familie geben könne, wenn der Geist den Körper anleite. Der Körper wurde seit Beginn des westlichen Denkens als eine Gefahr für die Vernunft behandelt und die Philosophie und Wissenschaft entwickelte sich nach diesem Muster dann auch weiter (ebd.: 5). In der christlichen Tradition wurde diese Dichotomie später reproduziert und erweitert: Die göttliche, unsterbliche Seele steht dem sündigen, sterblichen Körper gegenüber (ebd.). Mit René Descartes, einem Philosophen der westlichen Aufklärung, vertiefte sich die Dichotomie zu einem Dualismus, der von zwei komplett voneinander getrennten Substanzen ausging. Descartes vollzog die Trennlinie in Anlehnung an die christlichen Werte zwischen der Seele und der Natur, wobei er den Körper als einen Teil der Natur begriff, der deren Gesetzen kausal unterworfen sei und nicht selbstständig denkend. Das Bewusstsein hingegen imaginierte er als der Welt entzogen, unpersönlich und objektiv und auch getrennt von anderen Geistern und der soziokulturellen Gemeinschaft. Diese dualistische Lehre wurde später mit dem Begriff des Kartesianismus bezeichnet (ebd.: 6f.).

Bereits Baruch Spinoza entwickelte im Gegensatz dazu ein monistisches Konzept, das den Dualismus überwand. Seine fundamentale Annahme war es, dass generell nur eine unteilbare Substanz existiere und alle abgeschlossenen Dinge bloße Modifikationen oder Affektionen dieser Substanz seien. Er befreite damit den Körper von der Annahme, nur ein Gefängnis oder eine Maschine zu sein. Nach Spinoza unterliegt die Totalität eines Körpers in einem bestimmten Moment der eigenen Konstitution des Körpers einerseits und externen Faktoren andererseits. Diese externen Faktoren können andere Körper sein sowie sämtliche soziale, kulturelle und sonstige Umwelteinflüsse – und eben auch Emotionen. Dem menschlichen Organismus ist in Spinozas Auffassung keine unveränderliche ‚Natur‘ inhärent; Natur und Kultur sind nicht voneinander zu trennen (ebd.: 10ff.).

Der Arbeit liegt die These zugrunde, dass der kartesische Dualismus von Geist und Körper sich auf queere Sexualitäten auswirkt und zu verschiedenen Möglichkeiten der queeren

Subjektivierung und Auffassungen innerhalb queerer Bewegungen führt, wie mit Sexualität umgegangen werden soll. Eine Verbindung der Konzeptionen von Begehren und Lust soll diesen Dualismus und auch andere damit verbundene Dichotomien wie Privatheit und Öffentlichkeit, Emotionalität und Rationalität, Souveränität und Abhängigkeit beispielsweise, hinterfragen. Das gefühlvolle Zusammendenken dieser Pole eröffnet neue Räume für queere Selbstwertungsprozesse und daraus resultierende Lebensformen.

3. Methodologische Überlegungen und Beschreibung des Vorgehens

Im folgenden Kapitel werde ich den methodologischen Zugang der Arbeit, den Aufbau der Methodik und deren Umsetzung darlegen. Als Erinnerung dafür noch einmal die Forschungsfrage inklusive der Subfragen:

Wie können queere Subjekte sich dem „König Sex“ (Foucault 2003[1978]: 336) entziehen? Welche Verbindungslinien lassen sich durch eine queere, affekttheoretische Perspektive zwischen Foucaults Vorstellungen von Begehren und Lüsten ziehen? Inwiefern schaffen diese Verbindungen einen Möglichkeitsraum für eine alternative queere sexuelle Subjektivierung?

Das Vorhaben gliedert sich in zwei Abschnitte, welche gemeinsam vier Schritte beinhalten. Ziel des ersten Abschnitts ist es, die beiden bereits im Kontextkapitel umrissenen, theoretisch aber noch nicht explizierten Foucault'schen Konzepte von Sexualität und Begehren (Foucault 2013[1976]) sowie von Körpern und Lüsten (Foucault 2013[1976; 1986]) in einem *ersten Schritt* darzustellen und in einem *zweiten Schritt* queertheoretisch zu erweitern. Damit wird ein für das Vorhaben passender Gegenstand erstellt und abgegrenzt. Dieser kann dann in einem *dritten Schritt* im zweiten Abschnitt der Arbeit affekttheoretisch erweitert werden und in einem *vierten Schritt* werden die ausgearbeiteten Konzepte von Begehren und Lust über die Ebene der Affekte miteinander verbunden.

Konkret bedeutet das für den *ersten Schritt* zunächst, Foucaults Verständnisse von Sexualität und Begehren sowie von Körpern und Lüsten zu erfassen und darzulegen, was die Unterschiede zwischen Begehren und Lüsten ausmacht beziehungsweise warum diese relevant für die Entwicklung einer alternativen queeren Subjektivierungsweise erscheinen. Um den beiden Konzepten näher zu kommen, werde ich die drei Werke aus „Sexualität und Wahrheit“ (Foucault 2013) – „Der Wille zum Wissen“ (Foucault 2013[1976]), „Der

Gebrauch der Lüste“ (Foucault 2013[1986]) und „Die Sorge um sich“ (Foucault 2013[1989]) – auf Begehren und Lüste und deren Bedeutungen untersuchen. Die Wahl fällt auf diese drei Werke, da sie gemeinsam eine Genealogie der Sexualität seit der griechischen Antike bis in die westliche Moderne des 20. Jahrhunderts darstellen und die Sexualität eine Schlüsselkategorie für die Beantwortung der Fragestellung ist. Der Fokus auf Sexualität und ihre historischen sowie derzeitigen Entstehungsbedingungen lässt sich daraus erklären, dass ich – anschließend an Foucault selbst – Sexualität, die das Individuum als Teil seiner selbst begreift, als grundlegende Bedingung für die Möglichkeit zur Subjektivierung sehe (Foucault 2013[1976]: 1087). Die Subjektwerdung durch die Erkenntnis der ‚eigenen‘ Sexualität und Begehrensstruktur und deren Verortung in den gesellschaftlichen Verhältnissen, so meine These, schließt nicht nur immer auch den Körper mit ein, sondern ist auch abhängig von Affekten. Die Bedingungen und machtvollen Strukturen der Sexualität auszuloten ist essenziell für mein Vorhaben, die beiden Konzepte von Sexualität und Begehren sowie von Körpern und Lüsten zu verbinden. Da ich mich spezifisch mit queeren Sexualitäten beschäftige, wird das Werk „Über Herpmaproditismus. Der Fall Barbin“ (Foucault 1998) ebenfalls ein Hauptbestandteil meiner zu analysierenden Literatur. Weil ich nach Möglichkeiten einer alternativen Subjektwerdung über die Sexualität suche, fließt auch die Schrift „Non au sexe roi“ (Foucault 2003[1976]) in den Gegenstandskorpus mit ein. Der Fokus bei der Lektüre der soeben genannten Literatur liegt auf den Begrifflichkeiten Sexualität, Subjektivierung durch Sexualität, Körper und Affekt und auf den Bedingungen und Machtverhältnissen, die diese Begriffe hervorbringen. In der Lektüre suche ich *erstens* nach Leerstellen und *zweitens* nach Anschlussstellen für queertheoretische Erweiterungen dieser Begriffe. Die herausgearbeiteten Begriffe, um Begehren und Lüste verstehen zu können, werden dann in einem ersten Schritt dargestellt. Im *zweiten Schritt* folgt dann die tatsächliche queertheoretische Erweiterung der im ersten Schritt erstellten begrifflichen Kategorisierungen. Obwohl der zweite Schritt eine theoretische Erweiterung ist, stellt der Vorgang im Grunde die Eingrenzung des Gegenstands dar, da er den Fokus auf queere Sexualitäten lenkt. Dass der Fokus ein queertheoretischer sein soll, lässt sich auf das Erkenntnisinteresse zurückführen und wurde bereits im Kapitel zwei genauer erläutert. Die queere Ergänzung erfolgt durch eine Kritik an den vorher erarbeiteten theoretischen Foucault’schen Begriffen, wobei sich die Literaturliste nach ihrer Brauchbarkeit für eine Herausarbeitung der Leer- sowie Anschlussstellen der Begriffe richtet. Am Ende des zweiten Schrittes gibt ein kurzes

Zwischenfazit einen Überblick über den Stand meiner beiden herausgearbeiteten, queeren Vorstellungen von Sexualität und Begehren sowie von Körpern und Lüsten.

In einem *dritten und vierten Schritt* wird der im ersten Teil erarbeitete begriffliche und theoretische Rahmen dafür verwendet, die Forschungsfrage durch die Verbindung der Vorstellungen von Begehren und Lust zu beantworten. Diese Verbindung wird durch die Ambivalenzen, Brüche und vor allem aber auch Kontinuitäten ermöglicht, die eine affekttheoretische Perspektive auf Sexualität und Begehren und auf Körper und Lüste aufzeigt – dies ist der *dritte Schritt*. Die affekttheoretische Betrachtung hat die Aufgabe, die emotionalen Leerstellen in den beiden Konzepten rund um Begehren und Lüste herauszuarbeiten. Über diese Leerstellen, also über Ungesagtes, Fehlendes, Noch-nicht-Existierendes, aber auch über nicht deutlich Ausgesprochenes oder Verstecktes, soll ein Möglichkeitsraum eröffnet werden, die beiden Konzepte auf eine neue Art zu verbinden und somit eine neue Art der queeren Subjektivierung denkbar zu machen, was den *vierten Schritt* darstellt.

Die Affektperspektive, welche ich hierfür einnehme und welche in den Kapitel 3.1.2., 3.1.3., 3.2.2., 3.2.3 und 5 erarbeitet und verwendet wird, beruht auf drei Eigenschaften: *Erstens* sehe ich Affekte als sowohl körperliches und individuell erlebbares Phänomen als auch als sozial strukturiert und historisch verankert. Dies ist von Relevanz, weil ich einerseits somit eine Verbindungslinie zwischen körperlichen lustvollen Erfahrungen und deren gesellschaftspolitischen Bedeutungsstrukturen schaffen kann und andererseits weil auch kollektive Affekte und Erfahrungen, wie sie in Archiven queerer Bewegungen (siehe Kapitel 3.2.2.) vorkommen, erfasst werden können.

Zweitens sind Affekte für mich ein gesellschaftliches Instrument. Es geht mir nicht darum zu fragen, wo genau Affekte zu finden sind oder wie sie sich gestalten, sondern wie Affekte wofür genutzt werden. Somit können Affekte Emanzipation ebenso hervorbringen und erklären wie eine Stärkung der bestehenden Verhältnisse. Für meine Perspektive ist dies wichtig, weil ich nicht nur Begehren und Lust miteinander verbinden will, sondern im Kontext der Forschungsfrage auch herausfinden möchte, wie queere Individuen und Kollektivstrukturen davon profitieren könnten, also wie der Umgang mit Affekten rückgekoppelt an gesellschaftliche Praxen ist.

Diese beiden Eigenschaften meines Affektverständnisses führen zu einer *dritten*, die die Literaturlauswahl betrifft. Ich konzentriere mich auf queere Affekttheorien, da durch diese die Perspektive auf Herrschaftsverhältnisse deutlich sichtbar wird. Am wichtigsten sind hierbei die Theorien von Sara Ahmed (2004; 2010a; 2010b; 2014), Lauren Berlant (2011a;

2011b; 2014), Melanie Chen (2012), Ann Cvetkovich (2003; 2014), Heather Love (2007) und Michael Warner (1999), da sie alle sich mit Affekten beschäftigen, welche für das Verständnis der Machtverhältnisse, in denen queere Subjekte sich historisch befanden und aktuell befinden, Erklärungsmuster liefern. Sowohl die individuellen als auch die sozialen Effekte einer affekttheoretischen Kritik für queere Subjekte und Bewegungen begreife ich nur dann als analysierbar, wenn sie aus ihrer historischen Gewordenheit und ihren Entstehungsbedingungen heraus erklärt werden. Die historischen und aktuellen Beispiele, anhand deren ich die affektiven Machtverhältnisse aufzudecken gedenke, sind die AIDS-Krise und queere Ehe- und Familienverhältnisse, da diese auch in der oben genannten, von mir verwendeten Literatur im Fokus stehen. Darüber hinaus war die AIDS-Krise ein einschneidendes, sehr affektiv aufgeladenes Moment in der queeren Geschichte, dessen Effekte immer noch andauern. Queere Ehe- und Familienverhältnisse werden aktuell in emotionalen Diskursen sowohl innerhalb als auch außerhalb der queeren Community aufgegriffen und sind deswegen interessant zu betrachten.

Am Ende der Arbeit wird nach der Verbindung von Lust und Begehren die Conclusio gezogen, welche Möglichkeitsräume für eine Verschiebung des Sexualitätsdispositivs und somit für eine alternative queere Subjektivierung und damit verbunden andere Handlungsräume für queere Subjekte entstehen. Die Erkenntnisse werden abschließend in einem Fazit an das Forschungsinteresse im Kontextkapitel rückgebunden; auch weiterführende Fragen und Leerstellen der Arbeit finden an dieser Stelle Berücksichtigung. In den folgenden beiden Unterkapiteln werde ich nun zuerst meine methodologischen Annahmen darlegen, damit klar wird, weshalb ich welche Literatur wozu verwende und was ich mir davon verspreche, und danach meine konkrete Vorgangsweise erklären, um zu konkretisieren, welche Arbeitsschritte ich aufgrund der methodologischen Annahmen und Ausarbeitungen wie genau vornehme.

3.1. Methodologische Überlegungen: Begriffe und Annahmen

In den folgenden Unterkapiteln werde ich die theoretischen Annahmen meiner Vorgehensweise darstellen. Dies betrifft besonders die Fragen, warum ich Queertheorie ein kritisches Potential und gesellschaftsveränderndes Moment zuspreche, warum ich Verbindungslinien zu Affekttheorien sehe und warum ich bestimmte Affekte mit Queerness assoziiere.

3.1.1. Queertheorie als kritische Gesellschaftstheorie

Dass sich mein Interesse in der Forschungsfrage auf queere Subjekte richtet, liegt nicht nur daran, dass ich mich aufgrund meiner eigenen Situiertheit als queere Frau viel in queeren Kontexten bewege und aus diesen Erfahrungen Problem- und Fragestellungen ableite, sondern auch an meinem Verständnis von ‚queer‘ selbst.

Aufgrund seiner geschichtlichen Entstehung trägt der Begriff ‚queer‘ Widerstand in sich. Die Umdeutung des ursprünglichen Schimpfwortes³ in eine affirmative Selbstzuschreibung zeigt, dass ‚queer‘ nicht nur sexuelle Identitäten beschreibt, welche außerhalb der Heteronorm liegen, sondern auch Teil einer emotionsgeladenen Bewegungsgeschichte ist. „We’re not pathological, but don’t think for that reason we want to be normal“, schreibt Michael Warner (1999: 59), um die Stimmung zu verdeutlichen, welche in und auch nach Zeiten der AIDS-Krise und der „Sex Wars“ (Duggan/Hunter 1995) in queeren Kollektiven präsent war und auch in die breitere Öffentlichkeit getragen wurde. Queer zu sein, bedeutete in diesen Zeiten, radikal zu sein, im etymologischen Sinne von radikal: das Problem an der Wurzel zu packen. Es ging darum, radikal anders zu sein, die gesellschaftliche sexuelle Ordnung als Problem zu identifizieren, zu hinterfragen, dagegen aufzubegehren und die gesellschaftlichen Machtverhältnisse ausgehend von einer Heteronormativitätskritik verändern zu wollen. Auch wenn Queerness in Zeiten des Neoliberalismus anders gedacht werden muss, wo auch sexuelle widerständige Praktiken in das neoliberal-kapitalistische System inkorporiert und verwertbar gemacht werden (Duggan 2004: 50), floss das widerständige Moment der queeren Bewegungen der 1970er- und 1980er-Jahre in die Theoriebildung ein (siehe z.B. Bersani 2009; Duggan/Hunter 1995; Duggan 2004; Edelman 2004; Munoz 2009; Warner 1999) und tut es noch. Auch die poststrukturalistischen Anleihen, auf welche Queertheorien sich stützen, tragen ein Widerstandsmoment in Bezug auf subjektive Handlungsmacht in sich, welches die Queertheorien in sich aufnahmen und um die Kategorie der Sexualität erweiterten. Auch die Kritik eines letztgültigen Wahrheitsanspruchs, die Annahme einer Prozesshaftigkeit aller Dinge, also auch (sexueller) Identitäten und das Konzept der Dekonstruktion ermöglichen es Queertheorien, neue Denk- und Handlungsschemata zu erschaffen und Hierarchien radikal abzubauen (Woltersdorff 2003: 917f.). Das widerständige Moment der Queertheorien hebe ich so stark hervor, da es für mein Forschungsvorhaben, die kartesische

³ ‚Queer‘ wurde bis in die 1970er-Jahre im englischsprachigen Kontext als Schimpfwort für vor allem Homosexuelle verwendet und bedeutete übersetzt in etwa ‚pervers‘ oder ‚abnormal‘.

Sphärentrennung zwischen den Vorstellungen von Körpern und Lüsten sowie von Sexualität und Begehren zu überwinden und zu einer alternativen Möglichkeit der Subjektivierung zu gelangen, wichtig ist. Nur radikales Anderssein sowie die Bereitschaft, Gegebenes zu kritisieren und zu verändern, ermöglichen den offenen Raum, den dieses Vorhaben benötigt.

Warum sind nun aber Queertheorien in meinen Augen nicht nur widerständige, sondern auch kritische Theorien? Die Definition von queeren Theorien als kritische Theorien geht zuerst einmal darauf zurück, dass ich mit einem Foucault'schen Verständnis von Kritik arbeite, das Widerstand und Kritik trennt. Widerstand ist dabei punktueller gedacht als Kritik, welche eine ganze Haltung oder auch Lebensordnung darstellt (Foucault 1992[1978]: 8). Wenn also Widerstand auch gegen einzelne Faktoren einer Gesellschaftsordnung ausgeübt werden kann – zum Beispiel gegen ein bestimmtes Gesetz – so ist Kritik umfassender und betrifft die Gesellschaftsordnung als Ganzes. Kritik ist nie losgelöst von den bestehenden Machtverhältnissen, sondern immer mit ihnen verknüpft. Die Art und Weise, wie Kritik geübt werden kann, hängt immer damit zusammen, wie die Macht sich ausgestaltet und umgekehrt (Foucault 2013[1976]: 1100). Die Kritik muss sich immer auf die bestehenden Verhältnisse beziehen und die Bedingungen ihrer historischen Gewordenheit berücksichtigen, um auch Möglichkeitsräume der Veränderung öffnen zu können, die tatsächlich realisierbar für die gesellschaftlichen Verhältnisse sind. Welche Möglichkeiten für widerständige Handlungen oder ganze Existenzweise es gibt, ist somit auch abhängig von diesem Verhältnis von Macht und Kritik. Judith Butler knüpft an diese Auffassung von Kritik an und stellt fest, dass jene Subjekte, welche sich an den Rändern der Heteronormativität aufhalten, „Risse im Gewebe unseres epistemologischen Netzes“ ermöglichen, also die Erkenntnisproduktion und Wahrheitsansprüche über Sexualität aufbrechen können (Butler 2002: 253). Aus meiner oben dargelegten Vorstellung von Queerness als radikale Gesellschaftskritik, schließe ich an Butlers Überlegungen an, gestalte sie aber in meinem Verständnis von ‚queer‘ breiter aus: Es sind nicht nur die Ränder der Heteronormativität, an denen queere Identitäten sich verorten müssen, sondern auch die Grenzbereiche der normierenden Biomacht, der normalisierten Körperlichkeiten und Gefühlsregime sowie der gesellschaftlichen Sorgeverhältnisse, wie in Kapitel 3.2.1., 4.1.2. und 5.1.2. besonders deutlich wird. Da queere Subjekte in meiner Auffassung an all diesen Schnittstellen des (Un-)Möglichen, des bereits Bestehenden und des noch nicht Denkbaren, ihre Existenzbedingungen finden, sehe ich queeres Leben an sich bereits als Kritikmöglichkeit an den Verhältnissen und Strukturen westlich-moderner Gesellschaften.

Die Prekarität queeren Lebens vermag es, Machtverhältnisse aufzuzeigen, die mit einer queeren Selbstwerdung einhergehen und deswegen durch eine Veränderung dieser Subjektivierung ebenfalls modifiziert werden können.

3.1.2. Affekttheorien: Verbindungen, Brüche und Ambivalenzen

Ähnlich wie bei der vorangehenden Begründung, warum ich queere Theorien als widerständige und kritische Theorien denke und verwende, lässt sich meine Lesart von Affekttheorien als Theorien mit kritischem Potential ableiten. Seit Emotionen und Affekte eine vermehrte Aufmerksamkeit in der öffentlichen Sphäre, also auch in der Politik und den Wissenschaften und somit ebenfalls in der Politikwissenschaft, genießen (Bargetz/Sauer 2015: 93), wird auch eine rege Debatte geführt, was Affekte, Emotionen und Gefühle überhaupt sind und wo die Trennlinien zwischen den Begriffen verlaufen. Brian Massumis (2002) Auffassung folgend, sollte zwischen prä-kognitiven Affekten und Emotionen, die bereits in einem sozialen Verhältnis stehen, unterschieden werden. In diesem Fall sind Affekte ein hauptsächlich individuelles Empfinden, während von Emotionen gesprochen wird, wenn die Affekte den Empfindenden bereits bewusst sind, in Worte oder Handlungen gefasst werden können und durch die konkrete soziale Situiertheit des fühlenden Individuums interpretiert und verstanden werden. Andere Theoretiker_innen, zum Beispiel Sara Ahmed (2004), Brigitte Bargetz und Birgit Sauer (2010; 2015) folgen dieser Trennung nicht und verwenden die Begriffe Affekt, Emotion und Gefühl als Synonyme. Meine Masterarbeit folgt letzterer Lesart und wird Emotionen, Affekte und Gefühle ebenso als gleichbedeutend behandeln. Ich gelange zu dieser Entscheidung, weil es mir darum geht, Affekte in ihrer Instrumentalität zu erfassen. Dies schließt an eine Perspektive auf Affekt von Bargetz und Sauer (2010: 143) an, die damit das „Spannungsfeld zwischen Gefühl als kreativ-emanzipatorischem Aspekt von Handeln und Gefühl als herrschaftlich überformtem politischen Instrument“ theoretisch zu fassen versuchen. Gefühle werden dabei als geschlechter- und machtkritisch verstanden, da Sauer und Bargetz anschließend an de Sousa (1997) Gefühle nicht als etwas ‚Natürliches‘ sehen, sondern ihre Entstehung durch politisch-kulturelle Wahrnehmungsmuster, Normen und soziale Strukturen bedingt betrachten. Die Vorstellung einer vordiskursiven Logik, die den Zusammenhang von Geschlecht und Emotionalität naturalisiert, wird abgelehnt, ebenso wie die daraus folgende Sphärentrennung von Öffentlichkeit und Privatheit (Bargetz/Sauer 2010: 143). Für eine kritische affekttheoretische Ergänzung der beiden Verständnisse von

Begehren und Lüsten übernehme ich dieses Verständnis von Affekten, lege aber einen Fokus auf das machtkritische Potential von jenen Affekten, die mit Queerness assoziiert werden (siehe Kapitel 4.1.3.).

Die Ambivalenz der Affekte in dieser Auffassung als einerseits körperliches und andererseits sozial verortetes Phänomen, als einerseits möglicherweise emanzipatorisch wirkend und andererseits möglicherweise herrschaftsstabilisierend hilft mir dabei, Affekttheorien kritisch zu verwenden, also die Schlüsselkategorien rund um Begehren und Lüste nach ihren emotionalen Machtverhältnissen zu befragen und mit queerer Subjektivierung in Verbindung zu setzen. Diese Verbindungs- und Leerstellen sollen mithilfe der Rahmung der ‚queeren Affekte‘ herausgearbeitet werden. Was ich darunter verstehe und welche Literatur ich dafür verwende, werde ich im folgenden Kapitel genauer erläutern.

3.1.3. Queere Affekte

Als ‚queere Affekte‘ verstehe ich jene Affekte, die aufgrund ihrer Historizität Machtverhältnisse rund um queeres Leben produzieren und erkennbar machen. Auf den ersten Blick sind das als negativ bewertete Gefühle wie Scham, Wut, Trauer und Melancholie (z.B. Butler 1991; Cvetkovich 2003; Chen 2012; Edelman 2004; Love 2009; Ngai 2007; Warner 1999). Seit dem „affective turn“ (Clough/Halley 2007) allerdings beschäftigen sich Theoretiker_innen auch verstärkt mit dem Verhältnis von Queerness und positiv besetzten Emotionen – als Beispiele seien hier genannt Glück, Optimismus, Stolz/*Pride* und das Gefühl der Heilung (z.B. Ahmed 2010a; Berlant 2011a; Sedgwick 2003). In dieser Arbeit sind vor allem jene queeren Affekte von Bedeutung, welche im Rahmen der AIDS-Krise zu Tage traten und die das im Kontextkapitel angedeutete, gespaltene Verhältnis von Öffentlichkeit und Privatheit, Rationalität und Emotion, Individuum und Sozialität sowie Begehren und Lust deutlich aufzuzeigen vermögen.

Michael Warner folgend, ist es vor allen anderen ein Gefühl der Wut, welches mit der AIDS-Krise verbunden ist: die Wut auf die Stigmatisierung, auf die untätige Politik, auf die Tode, die zu vermeiden gewesen wären (Warner 1999: 43). Mit dem Ende der AIDS-Krise und dem Fortschreiten der Zeit veränderte sich aber auch das Verhältnis der queeren Bewegungen zur Wut (Gould 2010: 25f.). Die nun stigmaphobe Mehrheit innerhalb der Bewegungen postulierte, dass Wut alleine, wie es noch in Zeiten der ACT UP-Bewegung der Fall gewesen war, die LGBTIQ-Bewegung nicht mehr zusammenhalten könne und die

Zeiten einer „post-gay“ Lebensform angebrochen seien (ebd.: 62). Diese kennzeichneten Depolitisierung, Entsexualisierung und Individualisierung der Bewegung. Vor allem die Sexualität – die mit Idealen verbundene, normativ aufgeladene Sexualität, die alternative Lebensmöglichkeiten aufzeigte – und der Tabus brechende, nicht respektable Sex, seien irrelevant geworden (ebd.: 46ff). Mit der fortschreitenden Normalisierung von nicht normativen Sexualitäten – vor allem aber der Homosexualität – hatte die Scham Schritt für Schritt die Wut wieder abgelöst. Es gibt einige wichtige Motive, die bei Michael Warner immer wieder auftreten: die Wut, der erkämpfte Stolz auf die Andersartigkeit, die Scham und der Wunsch nach Respektabilität sowie Normalität. Die Wut diente in einer Zeit der Krise als Triebkraft, sich gegen das heteronormative System aufzulehnen und Rechte einzufordern. Doch mit der Veränderung der soziohistorischen und politischen Umstände wurde diese kollektive Wut schwächer und wich einer Unterordnung unter die Scham und dem Wunsch nach Normalität.

Es ist ein ambivalentes Verhältnis, in welchem Emotionen wie Wut, Scham, Angst und Trauer mit queeren Lebensweisen stehen. Einerseits prägten jene Emotionen stärker als andere die kollektive queere Geschichte und können noch immer motivierend und stärkend wirken. Andererseits aber gehören sie zu jenen Gefühlen, welche negativ konnotiert sind, vor allem schmerzvoll erlebt werden und schnell überwunden werden wollen. Diese Ambivalenz von produktiven und hemmenden Auswirkungen, welche diese Emotionen mit sich bringen können, wirken sich auch auf die Art der möglichen gelebten queeren Sexualitäten, die Begehrensstrukturen und die empfundene Lust aus; speziell vor dem Hintergrund der AIDS-Krise natürlich auch auf das Empfinden von Körperlichkeit sowohl subjektiv als auch kollektiv als Bewegungskörper. Queere sexuelle Praktiken wie zum Beispiel das Bare-Backing⁴ können als Ausdruck dieser Ambivalenz gelesen werden. Die besondere Verletzbarkeit queerer Körper wird gleichzeitig zelebriert und gehasst, betrauert, so wie die vielen an HIV verlorenen Freund_innen und Liebhaber_innen. Die Ansteckungsgefahr wirkt sich auf viele trotz der Melancholie und des Schmerzes erregend und lustvoll aus (Bersani 2011).

Mit der Überwindung der AIDS-Krise in einem ersten Schritt und der fortschreitenden Normalisierung queerer Lebensweisen durch die Systemlogiken des Neoliberalismus, die darauf abzielen, Gesellschaften bis ins kleinste Detail möglichst effizient und profitabel zu

⁴ Bare-Backing ist ein Begriff aus der schwulen Community und steht für die bewusste Entscheidung, ungeschützten Analsex mit HIV-positiven Männern zu haben. Sowohl nur das Risiko an sich als auch die tatsächlich gewollte Übertragung des Virus können dabei der ausschlaggebende Faktor für die Entscheidung sein (Bersani 2011: 93).

gestalten, kamen auch andere Emotionen in den Blick. Die scheinbare Toleranz, welche liberale Gesellschaften queeren Lebensweisen entgegenbringen, die Zuerkennung bestimmter Rechte, setzte emotionale Ressourcen frei für die Hoffnung auf Glück, für Optimismus und für Heilung.

Auch hier bleibt das Verhältnis zwischen den Affekten und dem queeren Leben ein ambivalentes, denn wenn das Glück auch nahe erscheint, so ist es dennoch heteronormativem Leben vorbehalten (Ahmed 2010a) und wenn auch Optimismus möglich erscheint, so wirkt er dennoch nicht heilend sondern grausam (Berlant 2011a). Immer noch wird Queerness mit Unglück assoziiert und mit dem Risiko der Ansteckung mit diesem Unglück (Chen 2012) – auf einer symbolhaften individuellen Ebene sowie auch als materielle Angst um den Fortbestand der Bevölkerung.

In meiner Masterarbeit möchte ich die soeben vorgestellten queeren Affekte nun nicht dazu nutzen, die Normalisierungs-These weiterzuführen, sondern sie auf ihr produktives *und* repressives Potential hin zu befragen. Die Affekte dienen als Werkzeuge, die Begriffe rund um Sexualität, Begehren, Körper und Lüste in ihrer emotionsgeladenen queeren Geschichtlichkeit zu verorten, ihre machtvollen Zusammenhänge zu erforschen und ihr Widerstandspotential für eine alternative queere Subjektivierung ‚jenseits‘ des hegemonialen Sexualitätsdispositivs zu schaffen.

3.2. Vorgehen

Nachdem ich nun im ersten Unterkapitel meine methodologischen Annahmen und Vorgehensweisen erklärt habe, gehe ich hier genauer darauf ein, wie ich damit arbeiten werde.

3.2.1. Queerfeministische Kritik als Methode

Dieses Unterkapitel folgt den methodologischen Erklärungen aus 3.1.1., beschäftigt sich also mit der Herausarbeitung und danach queerfeministischen Ergänzung eines begrifflichen Rahmens für die ausgeloteten Verständnisse von Begehren und Lust sowie ihrer Entstehungsbedingungen. Aufgrund meiner Annahme, dass nicht nur Begehren eine wichtige Rolle für (queere) sexuelle Subjektivierung und mögliche Alternativen dazu spielt, sondern auch die affektive Ebene der Lust und ihrer Körperlichkeit, suche ich zuerst nach Begriffen und Konzepten, die ich entweder dem Begehren oder der Lust zuordne, um

besser zu verstehen, was diese Begriffe bei Foucault ausmacht. Diese Suche gestaltet sich als zirkulärer Leseprozess: Mit meinen Annahmen und den Vorstellungen der Konzepte von Sexualität, Begehren, Körpern und Lüsten lese ich die Texte auf Begriffe hin, die wichtig sein *könnten*, sich also mit dem Themenkomplex rund um Sexualität, Begehren, Körper, Lüste und mit Machtverhältnissen beschäftigen. Sobald diese Begriffe herausgearbeitet sind, lese ich die Texte durch diese neue theoretische Brille noch einmal, mit dem Ziel herauszufinden, ob eine schlüssige Argumentation möglich ist, wenn eben jene Begriffe die Sphären von Lust und Begehren bilden. Erst wenn dieser Leseprozess fürs Erste abgeschlossen ist, erweitere ich die Konzepte mit queeren Theorien und lese die Ursprungstexte dann noch einmal, um zu überprüfen, ob die Argumentation immer noch dem Text standhält.

Den Beginn bildet die Suche nach den Foucault'schen Vorstellungen zu Sexualität und damit zusammenhängend zu Begehren. Dazu gehören natürlich die beiden Begriffe von Sexualität und Begehren selbst. Da Sexualität in Foucaults Theorie nicht zu begreifen ist, wenn nicht auch über das Sexualitätsdispositiv nachgedacht wird, das diese hervorbringt, wird auch dieser Begriff in die Kategorisierung aufgenommen. Die Konstruktion eines Dispositivs wiederum stützt sich auf die Foucault'schen Vorstellungen von Macht und Wissen, weswegen auch deren Konzeptionen in einem ersten Schritt herausgearbeitet werden. Wie bereits in den methodologischen Ausführungen dargelegt, stellt Sexualität für Foucault einen wichtigen Anhaltspunkt dar, um über Subjektivierung nachzudenken. Diese stellt deshalb den letzten Teil der Kategorisierung dar und danach folgt ein kurzes Zwischenfazit, das die wichtigsten Merkmale von einem queeren Verständnis von Begehren, das auf einer sexuellen Subjektivierung beruht und mit Wissens- und Machtstrukturen verbunden ist, nochmals hervorheben und die Anschlussstellen für eine affektive Ergänzung anreißen soll.

Bei der Foucault'schen Konzeption von Lust und Körpern gehe ich nach demselben Prinzip vor, nur suche ich nach anderen Begrifflichkeiten. Macht und Wissen fließen auch in diese theoretischen Bereiche ein, ebenso wie die Sexualität, allerdings werden diese nicht mehr explizit behandelt, da dies vorher bereits geschehen ist. Stattdessen liegt der Fokus auf den Konzipierungen von Körpern und von Lüsten. Da Foucault davon ausgeht, dass Körper und Lüste im Gegensatz zu Sexualität und Begehren eine alternative Subjektivierung möglich machen (Foucault 2013[1976]: 1149), behandle ich in diesem Abschnitt auch die Vorstellungen von Kritik und Widerstand. Wenn auch in diesem Themenfeld die

wichtigsten Begriffe herausgearbeitet sind, folgt der nächste Schritt: die queerfeministische Kritik und Erweiterung.

Diese queerfeministische Erweiterung erfolgt anhand meines Verständnisses von Queerness, das ich ebenfalls im Unterkapitel zu den methodologischen Überlegungen eingeführt habe: dass queere Existenz durch ihre Konstituierung an den Rändern des Möglichen widerständige Implikationen mit sich bringen kann, welche ich auf die im ersten Schritt erarbeiteten Begriffe anwende.

Für das Konzept von *Wissen* bedeutet diese Besonderheit der queeren Subjektconstitution, dass deren Verortung prägt, welches Wissen entstehen und weitergegeben werden kann. Denn das Wissen, welches Queers über sich und über die Welt (re-)produzieren, wird strukturiert von dem Gefühl der Andersartigkeit sowie von jenen Gefühlen, die in queeren kollektiven Gefühls-Archiven schlummern: insbesondere Wut, Scham, Angst, Trauer und Glück beziehungsweise Hoffnung. Durch die (Un-)Möglichkeit der eigenen Existenz muss der Subjektbegriff erweitert werden, kann offener gedacht werden, was neue Möglichkeitsräume hervorbringt. Ein möglicher Ansatz, zu einem solchen Wissen zu gelangen, ist die von Sandra Harding so genannte „standpoint epistemology“ (Harding 1993: 50). Diese geht davon aus, dass jedes Wissen historisch und sozial situiert ist. Hardings Ziel ist es damit, Frauen in den Prozess der Wissensproduktion zu inkludieren, da sie davon ausgeht, dass die Sphärentrennung in Geistiges und Körperliches das von Frauen produzierte Wissen einem sozial legitimierten, von Männern produzierten westlichen Wissen gegenüber stellte (Harding 1991: 106).

So wie Harding durch die Standpunkt-Epistemologie Frauen die Fähigkeit zuschreibt, eigenes Wissen zu produzieren, das für ihren bestimmten Standpunkt, für ihre bestimmte Position, die nicht auf Biologie, sondern auf gesellschaftlichen Verhältnissen gründet, von zentraler Bedeutung ist und ihre Lebensrealitäten besser widerspiegelt als der weiße, männliche Kanon an Ideen, kann dies auch für Queers gelten. Queere Personen finden sich anderen Umständen ausgesetzt als Personen innerhalb der Heteronorm, weshalb ihre Erfahrungen, ihre Gedanken und auch ihre Körper ein anderes Wissen produzieren können. Die Theoretikerin Donna Haraway erweitert die Perspektive des Wissens, das aus Erfahrung entsteht. Bei ihrer Thematisierung von situiertem Wissen bindet Haraway die Bedeutung von Materialität in ihre Überlegungen ein. Mit der Metapher der Cyborg verdeutlicht sie, worauf es in ihrer Vorstellung von Wissensproduktion ankommt: „Die transzendente Autorität der Interpretation geht [mit der Figur der Cyborg; VK] verloren und mit ihr die Ontologie, die die Epistemologie des ‚Westens‘ begründet hat“ (ebd.: 37f.).

Haraways Cyborg soll ein_e Grenzgänger_in sein, Fähigkeiten besitzen, an der Grenze der möglichen Existenz zu leben und dadurch alternatives Wissen ihre Sexualität und Identität produzieren können (ebd.: 65). Die Definition der Cyborg hält Haraway dabei bewusst schwammig. Sie sind „kybernetische Organismen, Hybride aus Maschine und Organismus, ebenso Geschöpfe der gesellschaftlichen Wirklichkeit wie der Fiktion“ (ebd.: 33), sie können je nach Kontext und Umfeld verschieden entstehen und ausgestaltet sein. Wichtig ist dabei nur stets, dass die Figur der Cyborg als ein Geschöpf einer von Haraway erdachten Post-Gender-Welt gelesen werden soll und als Hybrid, das Grenzen und Strukturen auflöst, den ‚Naturzustand‘ ad absurdum führen kann und eine Neudefinition von Natur und Kultur notwendig macht (ebd.: 35). Mit der Cyborg gehen die Grenzen zwischen Tierischem, Menschlichem und Technischem verloren (ebd.: 37f.), was auch die Trennung der körperlichen und geistigen Sphäre verunmöglicht. Jede Wahrnehmung, jede Erfahrung, jeder Gedanke, alles, was zu Wissen werden kann, sieht anders aus als im bisher angenommenen westlichen, cis-männlichen Kanon.

Durch die Figur der Cyborg, welche sowohl als Wissenssubjekt als auch als Wissensobjekt gelesen werden kann, aber nicht die ursprüngliche Verortung innerhalb der unterdrückten Kategorie der ‚Frau‘ verliert, kreiert Haraway eine enge Verknüpfung von Geist, Körper und Werkzeug, die das Entstehen neuer vergeschlechtlichter und sexualisierter Identitätsformen ermöglichen. Neue Technologien spielen dabei eine große Rolle, denn sie wirken sich auf gender- und race-übergreifende Diskriminierungsformen unterschiedlich aus und somit auch auf das gesellschaftliche Verhältnis der Sexualität und der generativen Reproduktion (ebd.: 57f.). Auch in jüngeren Arbeiten verfolgt Haraway das Ziel, Machtverhältnisse aufzubrechen und Strategien zu entwickeln, wie insbesondere marginalisierte Subjekte sich mit einander und mit der Umwelt als Selbst konstituieren können anstatt nur als Individuum. Über das Schaffen und Begreifen neuer Subjektivierungsmöglichkeiten ermöglicht sie andere Verwandtschaftsverhältnisse, die beispielsweise die Naturverhältnisse weniger gefährden (Haraway 2016).

Das Bindeglied zwischen Körper und Geist, welches für Haraway in ihren Arbeiten oft Technik oder subalterne Wissenspraktiken sind, stellen in meiner Arbeit die Affekte dar. Wenn Haraway davon ausgeht, dass Techniken und Technologien als Werkzeuge genutzt werden können, unsere Körper auf eine alternative Weise herzustellen und dass verschiedene Körper verschiedene Arten von Wissen produzieren können, so ist die Annahme in dieser Arbeit, dass Affekte diese Werkzeuge sind und die Verkörperung von

Emotionen je nach Körperlichkeit unterschiedliches Wissen produziert, das den hegemonialen Diskurs entweder stärken oder in Frage stellen kann.

Beim Begriff der *Macht* ermöglicht eine queere Perspektive das Hinterfragen der Reproduktionsbedingungen, die mit der (Un-)Möglichkeit queerer Subjektivierung einhergehen. Das vermag die Vorstellung einer möglichst effizienten und produktiven Gesellschaft zu kritisieren und aufzuzeigen, wie machtvolle Reproduktionsverhältnisse queere Sexualitäten beeinflussen.

In Zusammenhang damit kann auch erfasst werden, wie Biomacht über das *Sexualitätsdispositiv* wirkt. Eine queere Subjektivierung kann als Eskapologie, als Flucht aus dieser Form der Macht, wirken, als Kritikform. Anstatt das Leben anzunehmen, das mit Unglück und Krankheit assoziiert wird, können über eine andere Möglichkeit der Selbstwerdung andere, widerständige Lebensformpolitiken entwickelt werden.

Da in Foucaults Konzeption die Biomacht über das Sexualitätsdispositiv und somit über die *Sexualität* wirkt, ist es von Bedeutung, dass queere Subjekte sich an den Rändern der heteronormativen Hegemonie verorten und die Grenzen derselben in Frage stellen. Allerdings schafft dies nicht nur neue Möglichkeitsräume, sondern erfordert von den Subjekten auch umso mehr sexuelle Arbeit⁵, um ihre gesellschaftlich anerkannte Existenz aufrechterhalten zu können. Queere Sexualität zeigt die Ambivalenz von Kritik und Normalisierung, die in der Konstitution der Subjekte mitwirkt und somit auch die eigene Sexualität in ein gespaltenes Verhältnis zu sich selbst stellt.

Wird eine queere Perspektive auf das *Begehren* gelegt, bedeutet dies insbesondere, Begehren als eine Verschränkung von Wissen und Macht innerhalb des Sexualitätsdispositivs der *scientia sexualis* anzunehmen, die die Selbstwerdung queerer Subjekte aufgrund ihrer Sexualität regelt, gegenüber der Norm abwertet und später zu normalisieren versucht. Ein Hinausdenken über das Begehren schafft andere mögliche Verhältnisse und Beziehungen zwischen Subjekten und Körpern als jene, die Subjekte der westlichen Moderne bisher kennen, eröffnet somit den Ansatzpunkt für die Lust und eine gemeinsame andere Subjektivierungsweise.

Das Queeren des Konzepts der *Subjektivierung* verdeutlicht, dass Subjekte immer als vergeschlechtlicht, sexualisiert und verkörpert entstehen. Kollektive sowie körperliche

⁵ Der Begriff der sexuellen Arbeit umfasst jene Arbeit, die Subjekte leisten müssen, damit ihre Sexualität gesellschaftlich anerkannt wird. Subjekte, die sich außerhalb der Heteronorm befinden, müssen deshalb einen Mehraufwand an sexueller Arbeit leisten (Lorenz 2009: 18; zitiert in Laufenberg 2014: 270).

Erfahrungen spielen eine Rolle für den Prozess der Subjektwerdung und ermöglichen Ansatzstellen für Fluchtpunkte vor dem hegemonialen Sexualitätsdispositiv.

Die queere Perspektive auf *Körper* fügt eine Dimension des Offenen und Veränderbaren hinzu: Anstatt Körper, so wie Subjekte der Aufklärung es tun, als Eigentum zu fassen, können die Interkorporealität⁶ betont werden, die Beziehungen auch zwischen Körpern und die Verschiedenartigkeit von möglichen Körperlichkeiten. Die Auswirkungen der AIDS-Krise und das kollektive Bewusstsein darum strukturieren ebenso die Auffassung und Bedeutung von Körpern: deren Verletzlichkeit, deren Abhängigkeit, deren Sozialitäten.

Bei einer queeren Erweiterung von *Lust* geht es mir darum, Lust außerhalb der kapitalistischen Ökonomie zu denken, außerhalb der Reproduktionslogik und ähnlich wie das Begehren als konstitutives Element für die Subjekte. Lust ist in dem Sinne nicht nur ein Affekt, der Erregungszustände hervorruft oder ihnen folgt, sondern kann Verbindungen zwischen Subjekten und Körpern herstellen und Möglichkeitsräume eröffnen, was zu Beginn des Kapitels vier sowie in Kapitel 4.2.2. dargestellt wird.

Die Konzepte von *Kritik und Widerstand* queer zu erweitern bedeutet im Rahmen dieser Arbeit, die hegemoniale Biomacht und die heteronormativen Reproduktionsverhältnisse zu kritisieren und Queerness als Existenzweise selbst bereits als Kritik zu konzipieren. Die alternativen Lebensweisen, welche diese Existenzweise hervorbringen kann, stellen Akte der Widerständigkeit dar. Queere Kritik ist somit eine Grenzhaltung, die die Schaffung neuer Möglichkeitsräume bedingen kann.

Im folgenden Kapitel wird nun erläutert, wie die affekttheoretischen Perspektiven auf den dann bereits queerfeministisch erweiterten Gegenstand angewendet werden sollen.

3.2.2. Affekttheoretisches Vorgehen

Wie bereits im Abschnitt zur Methodologie erwähnt, stellt die Instrumentalität der Affekte einen wichtigen Teil meiner Affektperspektive dar. Ein affekttheoretischer Blick auf die bereits queertheoretisch ergänzten Kategorien fokussiert hier deshalb genau auf diesen instrumentellen Charakter.

Für die Kategorie des *Wissens* bedeutet dies, dass der Blick auf die affektiven Bedingungen gelegt wird, unter denen Wissen produziert und reproduziert wird. Da queeres Wissen aus der speziellen Verortung an den Rändern der Möglichkeit einer heteronormativen Gesellschaft entsteht, ist es, aus der hier eingenommenen Standpunktperspektive

⁶ Zum Begriff der Interkorporealität siehe Kapitel 4.2.1.

betrachtet, verbunden mit den queeren Erfahrungen der Ambivalenz zwischen Marginalisierung und Normalisierung. Diese Erfahrungen werden in queeren Archiven ‚gespeichert‘, die aus Erinnerungen an vergangene kollektive, für queere Leben bedeutsame Erlebnisse, aber auch aus Hoffnungen an Zukünftiges – wenn auch nur potentiell Zukünftiges – bestehen und ebenso aus den diskursiv sowie materiell verfestigten Effekten der kollektiven queeren Erfahrungen (Cvetkovich 2003). Mit den Implikationen der queeren Geschichte, die Kämpfe für Sicherheit und Rechte beinhaltet, Zeiten der Spaltung (sex wars) und der extremen Verunsicherung und Bedrohung (AIDS-Krise), aber auch jenen der queeren Existenz als prekäre Existenz an sich, entsteht das Wissen um queere Sexualität und Subjektivierung unter dem Vorzeichen von Angst, Scham, Wut, Trauer, dem Schmerz von Trauma und Stigma. Die emotionale Prägung des queeren Wissens um Sexualität wird mithilfe dieser queeren Archive beleuchtet werden, um aufzuzeigen, dass Wissen nicht objektiv und rational ist und die Art und Weise, wie Wissen um queere Sexualität erzeugt wird, zur queeren Subjektivierung in den bestehenden Verhältnissen des Sexualitätsdispositivs beiträgt und Queers nicht nur eine bestimmte (untergeordnete) Rolle in der Gesellschaft und eine bestimmte (marginalisierte) Identität zuweist, sondern auch eine emotionale Prädisposition, welche die Handlungsmacht innerhalb der gesellschaftlichen Verhältnisse limitiert.

Beim affekttheoretischen Blick auf *Macht* spielt in der Analyse die Sichtweise die größte Rolle, dass Macht kein rein rationales Konzept ist, sondern auch Emotionen umschließt. Sowohl die gesellschaftlichen Strukturen, die Individuen und die Verhältnisse zwischen diesen werden von der Macht durchzogen. Affekte sind ein Teil all dieser drei Ebenen, weshalb auch sie von Macht – und vom Antagonisten der Macht, dem Widerstand – gelenkt werden. Welche Emotionen deshalb wo vermehrt auftreten und warum, wer Emotionen wo einsetzt und wozu, spielt auch in queeren Bewegungen eine große Rolle. Eine Betrachtung des herrschaftsstabilisierenden sowie herrschaftskritischen Potentials queerer Emotionen macht eine Machtkonzeption sichtbar, welche die affektive queere Subjektivierung und gesellschaftliche Reproduktionsverhältnisse lenkt.

Die Verschränkung der Technologien des Wissens und der Macht im *Sexualitätsdispositiv* affekttheoretisch zu betrachten, soll aufzeigen, dass Emotionen queeres Begehren und die darauf folgende Subjektivierung in eine heteronormative Richtung lenken können, allerdings auch Potential für Widerstand dieser Heteronorm gegenüber bedingen.

Bei der konkreten Kategorie der queeren *Sexualität* ermöglicht eine Affektperspektive einen Blick auf den Mehraufwand an emotionaler Arbeit, die Queers durch ihre

Positionierung zwischen Widerstand und Normalisierung leisten müssen. Um die prekäre Identität möglichst risikofrei zu gestalten, muss nicht nur ein Mehraufwand an sexueller Arbeit geleistet werden (Laufenberg 2014), sondern auch an emotionaler Arbeit. Diese emotionale Arbeit, die zur Heilung dienen soll und aus der Aufarbeitung der Erlebnisse aus den queeren Archiven besteht, schlägt sich in der queeren Sexualität nieder und beeinflusst die Möglichkeiten für queere sexuelle Subjektivierung.

Bei einer affektiven Betrachtung des *Begehrens* lässt sich zuerst fragen, ob Begehren selbst ein Affekt sein kann. Mit der Affektperspektive dieser Arbeit ist die Auffassung eher, dass Begehren selbst kein Affekt ist, sondern eine Machtstruktur, die Emotionen beinhaltet. Da Begehren in einem Foucault'schen Sinn eine Technologie der gouvernementalen Subjektivierung darstellt (Foucault 2013[1976]), die der Auffassung folgt, dass westlich-moderne Subjekte sich ‚rational‘ und souverän subjektivieren, bedeutet eine Emotionalisierung des Begehrens, diese Annahme zu hinterfragen und die sozialen Abhängigkeiten in den Blick zu nehmen, die queeres Begehren mit sich bringt. Eine affektive Veränderung der Begehrensstruktur kann auch eine Veränderung der gelebten Beziehungen, in denen Lust empfunden werden kann, mit sich bringen, also eine Veränderung der Verhältnisse zwischen Individuen zu sich selbst, zu einander und zu den sie umgebenden Strukturen.

Bezüglich der *Subjektivierung* liegt der Fokus einer affekttheoretischen Verortung auf der Annahme, dass Subjekte nicht nur über die geistigen – und somit rational konnotierten – Prozesse der Subjektivierung zu sich kommen, sondern auch über die emotionalen. Die emotionale Subjektivierung eröffnet oder verschließt den Subjekten verschiedene Handlungsspielräume, da bestimmte Verortungen mit bestimmten Emotionen in Verbindung stehen. Queere emotionale Subjektivierung schreibt Queers in eine Geschichte der stärkeren Verletzbarkeit, des höheren Risikos, des tieferen Schmerzes ein. Diese Subjektivierung erlaubt es aber auch, genau jene Emotionen in ein gesellschaftliches Verhältnis zu setzen und neu zu betrachten, wie Queers dadurch nicht nur zu sich selbst und ihrer Sexualität, sondern auch zu einander im Verhältnis stehen und wie diese sexuelle affektive Subjektivierung neue Möglichkeiten für andere Lebensweisen schaffen kann.

Körper stellen jene Ebene dar, wo Affekte empfunden werden. Sie werden durch die empfundenen Affekte mitkonstruiert und die verschiedene Beschaffenheit der Körper bringt auch verschiedene Affekte mit hervor. Das Annehmen der Affiziertheit und des Affizierungspotentials von Körpern schafft eine Offenheit nicht nur für die eigenen Emotionen, sondern auch für die Emotionen anderer und die Verhältnisse zwischen diesen.

Konzepte wie – nicht nur, aber auch körperliche – Abhängigkeiten, Fürsorge und Solidarität, die in queeren Kontexten aufgrund der queeren Geschichte und der besonderen queeren Verortung eine große Rolle spielen, können durch eine Perspektive der affektiven Körperlichkeit klarer gefasst werden. Körper nicht als Eigentum zu denken, sondern als Verbindungsmöglichkeiten von Menschen durch Emotionen (Ahmed 2014; Ludwig 2015), ermöglicht ganz neue Konzepte von individueller und kollektiver Selbstwerdung durch gelebte Solidarität.

Ähnlich wie beim Begehren lässt sich auch beim Begriff der *Lust* die Frage stellen, ob diese denn als Affekt behandelt werden kann. In meiner hier eingenommenen Betrachtungsweise ist dies der Fall. Denn Lust ist sowohl körperlich empfindbar als auch sozial strukturiert, dabei aber weniger vom vorherrschenden Sexualitätsdispositiv bestimmt als das Begehren, da ihr bisher innerhalb der *scientia sexualis* weniger Aufmerksamkeit zuteilwurde. Dennoch ist auch Lust nichts, was Individuen ohne machtvolle Lenkungen in gewisse Richtungen empfinden könnten: Wer überhaupt Lust empfinden kann, wer auf was oder wen Lust spüren kann und wie Lust erlebt wird, folgt machtvollen Logiken. Lust im Deleuz'schen Sinne (1996) hieße dann, auf die Bewegungskraft der Lust zu fokussieren, also auch wieder das Prozesshafte, Fließende, zwischen Körpern, Individuen und gesellschaftlichen Verhältnissen Stattfindende zu stärken. Lust wird dadurch zu einem machtvollen Affekt, der Verbindungen schafft, gleichzeitig vor dem Subjekt, beim Subjekt und über das Subjekt hinaus geschieht. Diese Fähigkeit haben Affekte inne: Sie verändern sich ständig, sind in einem Fluss, einem Austausch zwischen Subjekten, Objekten, Atmosphären, Räumen. Ihre Bewegung verläuft nicht geradlinig, sondern in Verbindungen, Schleifen, Wiederholungen und Brüchen (Massumi 2002: 32f.). Die durch die Lust entstehende Relationalität stellt eine Abkehr von der „antisocial thesis“ innerhalb der Queertheorie dar (Caserio 2006: 819), welche davon ausgeht, dass gerade die Arelationalität eine Besonderheit der queeren Existenz darstellt, doch muss diese Konzeption von Lust nicht die Verletzbarkeit queeren Lebens in den Schatten rücken, sondern kann sie dennoch, in Verbindung mit verletzbaren Körperlichkeiten, thematisieren, ohne sich davon abhalten zu lassen, heilende Bindungen und neue Möglichkeitsräume zu schaffen. Anstatt mit dem Todestrieb und Negativität in Verbindung gebracht zu werden (Bersani 2009; Edelman 2004), kann queere Lust so einen positiven und lebensbejahenden Effekt entwickeln, ohne von queerer Kritik an den heteronormativen Reproduktionsverhältnissen abzuweichen.

Eine affekttheoretische Kritik an den Konzepten von *Kritik und Widerstand* vermag deutlich zu machen, dass einerseits auch diese beiden Begrifflichkeiten von Affekten durchzogen sind und somit sowohl Herrschaft hinterfragend als auch Herrschaft bestätigend wirken können. Andererseits wird auch ersichtlich, dass Emotionen ein gutes Werkzeug für Kritik und für Widerstand sein können. Queere Emotionen stehen in einer engen Verbindung mit kritischen und widerständigen Bewegungen und Handlungen, weswegen eine Kritik an der kartesischen Sphärentrennung und der Trennung der Foucault'schen Konzepte von Begehren und Lust mitdenken muss, dass sowohl Widerstand als auch Kritik als Antagonisten der bewegenden Macht funktionieren und Individuen, Verhältnisse und Strukturen ebenso bewegen, allerdings der Macht entgegengesetzt.

Nachdem nun erklärt wurde, wie die Konzepte von Begehren und Lüsten queer- und affekttheoretisch kritisiert und ergänzt werden sollen, bleibt nun die Aufgabe darzulegen, wie die affektiven Verbindungslinien zwischen den Verständnissen von Begehren und Lust herausgearbeitet werden und Möglichkeitsräume für eine lustvollere queere Selbstwerdung, kunstvollere Lebensformen und weniger restriktive heteronormative Reproduktionsverhältnisse schaffen können.

3.2.3. Queer-affizierendes Vorgehen: Möglichkeitsräume schaffen

Der letzte methodische Schritt der Arbeit verfolgt das Ziel, die beiden queerfeministisch und affekttheoretisch erweiterten Konzeptionen von Lust sowie von Begehren inklusive all der übrigen Kategorien, die sie miteinschließen, mithilfe der entweder *aufgezeigten* oder durch die Erweiterung *entstandenen* Verbindungsmöglichkeiten und Schnittstellen entlang der Affektebene zusammenzuführen. Dazu werden die affekttheoretischen Erweiterungen der Schlüsselkategorien rund um Lust und Begehren aus dem vorangehenden Arbeitsschritt mit machtkritischen Überlegungen zu Emotionen, deren Auswahl sich aus der queeren Bewegungsgeschichte und der aktuellen Situation ergibt, kombiniert. Diese relevanten Emotionen sind Wut, Angst, Glück, Scham und Schmerz. Unter diesen Über-Kategorien versammeln sich auch noch andere Gefühle wie zum Beispiel Trauer, Melancholie, Hoffnung und Verunsicherung, allerdings werden diese den oben genannten Emotionen zugeordnet und mit diesen gemeinsam bearbeitet. Erklären lässt sich dies aus dem Literaturkorpus dieser Arbeit, der sich mit queertheoretischen und postkolonialen Sichtweisen auf Affekte beschäftigt. Wut, Angst, Glück, Scham und Schmerz sind die

Gefühle, die am häufigsten in dieser Literatur behandelt werden (siehe z.B. Ahmed 2010a; Berlant 2011a; Cvetkovich 2003; Probyn 2010; Warner 1999).

Um die Verbindungen zwischen den Strukturen von Begehren und Lust ziehen zu können, werden die Ergebnisse der queerfeministisch-kritisch und affekttheoretisch erweiterten Schlüsselkategorien herangezogen und analysiert, wie über das Erkennen der Affekte im queeren Begehren der Gedankensprung zu einer Subjektivierung über die Lust folgen kann. Die Begehrensstruktur möchte ich dabei keinesfalls negieren, da ich aufgrund der Annahme, dass das hegemoniale, machtvolle Sexualitätsdispositiv alles durchzieht, nicht von einer ‚Entweder-Oder-Möglichkeit‘ zwischen *scientia sexualis* und *ars erotica* ausgehe. Stattdessen möchte ich den Spielraum für eine alternative queere Selbstwerdung andenken, den die durch die Affektperspektive sichtbaren Überschneidungen von Begehren und Lust, von den Dispositiven der *scientia sexualis* und der *ars erotica*, eröffnen.

Zuerst werde ich ausloten, wie die jeweiligen Emotionen aufgrund der Wissens- und Machtverhältnisse, in die sie diskursiv und materiell wirksam eingebettet sind, emanzipatorisch oder repressiv wirken können und wie sie bewusst dazu genutzt werden können, ein emanzipatorisches Potential für ein ‚lustvolles Begehren‘, also eine Kombination der beiden sexuellen Subjektivierungsweisen, zu entfalten, die dann wiederum eine neue Subjektivierungs- und daran anschließend Lebensform ermöglicht.

Das Herstellen von Verbindungen soll sich besonders auf vier Brüche konzentrieren, die sich sowohl aus dem Kontextkapitel als auch der queeren und der affekttheoretischen Erweiterung ergeben und eine andere Subjektconstitution ermöglichen: den Bruch zwischen Körper und Geist, zwischen Öffentlichkeit und Privatheit, Individuum und Sozialem sowie zwischen Emanzipation und Repression.

Am Ende der Arbeit werden die gewonnenen Erkenntnisse zusammengefasst und in Bezug auf die Forschungsfrage und deren Kontext interpretiert. Zuletzt wird noch ein Raum für Leerstellen und offene Fragen aufgemacht werden.

4. Der Gegenstand: die Verque(e)nung von Begehren und Lust

Nach der Darlegung der methodologischen Annahmen und Vorgehensweise der Arbeit werden nun zuerst die Foucault'schen Konzeptionen von Begehren und Lust vorgestellt und erklärt, warum deren Unterscheidung ein Schlüsselmoment für diese Arbeit darstellt. Anschließend werden die im methodologischen Kapitel angedachten Begrifflichkeiten aus

Foucaults Werken extrahiert, einer der beiden Sphären von Lust oder Begehren zugeordnet, erklärt und danach queerfeministisch erweitert werden.

Dass Michel Foucault eine Unterscheidung zwischen Begehren und Lust als Machtmechanismen trifft, wird in „Der Wille zum Wissen“ klar. Die beiden Begrifflichkeiten werden verschiedenen Wissensregimen der Sexualität zugeordnet – der *scientia sexualis* und der *ars erotica* (Foucault 2013[1976]: 1071) und dadurch in ihren Funktionsweisen, Implikationen und Entstehungsbedingungen voneinander getrennt. Um diese Abgrenzungen im weiteren Verlauf der Masterarbeit überwinden zu können, muss hier nun erst herausgearbeitet werden, was sie ausmacht und weshalb das von Bedeutung für diese Arbeit ist.

Die Unterscheidung zwischen der *scientia sexualis* und der *ars erotica* ist in der westlich-modernen Welt anhand vieler ineinander greifender Diskurse schwer zu treffen (Foucault 2003[1978]: 664), doch die wichtigsten Differenzen gestalten sich als sehr wichtig. Die *scientia sexualis* steht für Foucault für eine ‚westlich-moderne‘ Einstellung, die Sexualität im Rahmen von Wissen zu betrachten. Größere Lust beim sexuellen Akt – hier wird ersichtlich, dass die Trennlinie nicht so einfach zu ziehen ist, denn auch die Lust findet ihren Platz in der *scientia sexualis* – entsteht nicht etwa durch das Üben bestimmter Praktiken oder durch körperliches Erlernen, sondern durch ein größeres Wissen über die sexuelle Lust, das zum Beispiel durch Frauenzeitschriften oder medizinische Beratungsgespräche vermittelt wird. Menschen sammeln dieses Wissen durch die sich ausbreitenden Diskurse und wenden es auf ihre eigene Sexualität an. Das gemeine Wissen über die Sexualität breitet sich in der Bevölkerung aus (ebd.: 665). Die vielen Diskurse, die in der *scientia sexualis* über die Sexualität entstehen, führen laut Foucault zu einer sehr umfassenden Menge an Wissen, die er „Über-Wissen“ (Foucault 2003[1978]: 698) nennt. Dieser aufgeblasene Wissensapparat beruht auf der Annahme, dass nur ein umfangreiches Wissen um die Sexualität zu ihrer Befreiung führen kann (Foucault 2003[1976]: 337). Foucault aber geht nun davon aus, dass eine Befreiung der Sexualität von ihren Normen und Zwängen nicht dadurch geschehen kann, dass bisher verborgene Wahrheiten über das Begehren eines Subjekts aufgedeckt werden, sondern durch die Untersuchung des Prozesses der Konstruktion und Definition des Begehrens (Foucault 2005[1984]: 909). Beispielsweise verspürt eine moderne homosexuelle Bewegung laut Foucault eher das Bedürfnis nach einer neuen Lebenskunst als nach einer Wissenschaft darüber, was und wie ihre Sexualität ist. Denn die Sexualität ist Teil jeder Lebensführung und beinhaltet somit mehr Handlungsmacht als nur das Aufdecken des Begehrens. „Der Sex ist nichts

Schicksalhafter; er ist die Möglichkeit, Zugang zu einem schöpferischen Leben zu erhalten“, schreibt Foucault (ebd.: 910). Der Blick wird auf das Schaffen gelegt, anstatt auf das Entdecken. Wie wir unser Begehren leben, beeinflusst auch die Art, wie wir mit unserer Sexualität umgehen, die Formen von Beziehungen, die wir eingehen, Emotionen, die wir dabei empfinden. Beim Begehren geht es, Foucault folgend, nicht darum zu fragen, ob es unserer Identität entspricht. Das Begehren nach einem SM-Sexakt zum Beispiel sollte nicht zur Folge haben, dass wir uns deswegen fragen müssen, ob das zum Rest unserer Identität passt und ob wir das überhaupt begehren dürfen als das Selbst, das wir sind (ebd.: 914). Stattdessen sollte der Fokus auf die Frage gelenkt werden, welche neuen Möglichkeiten der Beziehungen zueinander und des Zusammenlebens sich aus diesem Begehren ergeben und welche Anforderungen daran. Wie zum Beispiel kann die Sicherheit aller Beteiligten in einer SM-Session garantiert werden? Braucht es einen Vertrag? Wie kann Vertrauen aufgebaut werden? Welche affektiven Verhältnisse untereinander ergeben sich über den Akt hinaus? Kann das Wechselverhältnis von Vertrauen, Kontrollabgabe und Kontrolle und Achtsamkeit, das SM erfordert, als Lernprozess für andere Lebensbereiche dienen? Wenn Foucault von den schöpferischen Möglichkeiten der Sexualität und des Begehrens spricht, sind es genau solche Fragen, die eine Rolle spielen. Homosexualität zum Beispiel kann also nicht auf die Frage „Wer bin ich aufgrund dieser Homosexualität?“ reduziert werden, sondern kann Fragen aufwerfen, wie sich Beziehungen über das homosexuelle Begehren anders herstellen, neu erfinden und gestalten lassen können (Foucault 2005[1981]: 200).

Begehren im Sinne des herrschenden Sexualitätsdispositivs in ‚westlich-modernen‘ Gesellschaften aber spielt vor allem eine wichtige Rolle bei der Regulierung des sexuellen Begehrens in der Subjektkonstitution (Kämpf 2018: 172). Judith Butler beispielsweise sieht Begehren immer auch verknüpft mit Prekarität und Anerkennung, da das Subjekt danach begehrt, im öffentlichen Raum anerkannt zu werden und ein gutes Leben führen zu können. Je nach sexuellem Begehren gestalten sich die Anforderungen an das Subjekt diesbezüglich anders und mehr oder weniger risikoreich (ebd.: 173). Begehren ist also ein Instrument zur Machtausübung, das die Selbst- und auch Fremdregierung der Subjekte ermöglicht: Subjekte wollen sich selbst der heteronormativen Begehrensnorm entsprechend verhalten, um keine Nachteile davonzutragen und werden vom heteronormativen Gesellschaftssystem, in dem sie leben, so gut wie möglich normalisiert. Begehren ist ein Bestandteil der öffentlich-politischen Sphäre der Aushandlungsprozesse und der Machtbeziehungen, da es im Wahrheitsregime der *scientia sexualis* das Überleben von sexuellen Subjekten regelt (ebd.: 183).

Die Lust, insbesondere die sexuelle Lust, spielt zwar auch innerhalb der *scientia sexualis* eine Rolle. Beispielsweise wird Wissen darüber hergestellt und verbreitet, wie die stärksten Orgasmen, die am meisten Lust bereiten, am besten erreicht werden können. Als Machtmechanismus, der die Subjektwerdung und die Beziehung der Subjekte zu sich selbst beeinflusst, wird die Lust dem Begehren aber nachgereiht. Nicht die Beziehung zu sich selbst kann durch Analysen der Lust entdeckt werden, sondern die Beziehung zu anderen Subjekten und Objekten. Foucault nennt als Beispiel dafür die Freundschaft. Er definiert Freundschaft, eine Beziehung zwischen Subjekten, als die „Summe all der Dinge, über die man einander Freude und Lust bereiten kann“ (Foucault 2005[1981]: 201). Über die lustvollen Erfahrungen der Freundschaft können Subjekte ihre Beziehung zueinander erfahren und im Gegensatz zur romantischen Zweierbeziehung, die mehr mit dem Bereich der Sexualität verknüpft wird und deshalb durch mehr Diskurse reguliert und geregelt, gibt es im Bereich der Freundschaft noch mehr Raum für neue Möglichkeiten des Erfahrens von Lust, von anderen Beziehungsformen und sogar von ganz neuen Lebensformen (Foucault 2005[1982]: 372f.). Eine Konzentration auf die Lust schafft noch unberührtere Freiräume, um über eine Verschiebung des Sexualitätsdispositivs nachzudenken. Was nicht bedeutet, dass die Lust, auch wenn sie in ihrer Funktion als Machtinstrument von Foucault eher der *ars erotica* zugerechnet wird, nicht auch innerhalb der *scientia sexualis* reglementiert wird, da in dieser Wissen gesammelt wird, was am meisten und besten Lust bereiten kann (Foucault 2003[1978]: 665). Doch bietet ein Mitbedenken der Lust in ihren körperlichen und sozialen Ausdrucksweisen eine Perspektive auf das Schaffen von Alternativen anstatt das Entdecken von sich selbst in einem hegemonialen Dispositiv. Vor allem Homosexualität ermöglicht laut Foucault dieses Erschaffen von neuen Lebensformen. Es ist unzureichend, sich der von außen zugeschriebenen Identität als Schwuler anzunehmen; ein „Schwulwerden“ (Foucault 2005[1984]: 910), also selbst zu definieren, was es heißt, ein schwules Leben zu führen, führt viel eher zu einer Lebensweise, die sich nicht dem Stigma gegenüber queeren Sexualitäten im hegemonialen Sexualitätsdispositiv der westlich-modernen Gesellschaften unterordnet. Neue Formen von zwischenmenschlichen Beziehungen können, so Foucault, neue Formen der Lust erschaffen. Sadomasochismus als sexuelle Praxis ist so eine Art der Schöpfung von Lust: „dass sie neue Möglichkeiten von Lust erfinden, indem sie bestimmte eigentümliche Partien ihrer Körper gebrauchen – indem sie diesen Körper erotisieren. Ich denke, dass wir da eine Art Schöpfung, schöpferisches Unternehmen haben, bei denen ein Hauptmerkmal das ist, was ich Desexualisierung der Lust nenne“ (ebd.: 913).

In diesem Zitat zeigt sich ein weiterer Unterschied zwischen der theoretischen Struktur des Begehrens und der Lust: Lust beinhaltet eine stärkere körperliche Dimension. Sie wird erfahren, empfunden, als sowohl körperlich und noch unvermittelter sowie auch als sozial konstruierter Affekt. Sie entsteht mit Körpern und durch diese. Auch Begehren verfügt natürlich über eine körperliche Perspektive, da Subjekte, die begehren, immer verkörperte Subjekte sind, doch beinhaltet das Begehren nicht die unmittelbar affektive Dimension, die der Lust innewohnt. Diese Möglichkeit der Lust als Affekt, verkörperte Subjekte, mit Ludwig „KörperSubjekte“ (Ludwig 2015: 162) zu affizieren, schafft Verbindungen zwischen den KörperSubjekten in vielfältigsten Formen (Ahmed 2014). Hans-Martin Schönherr-Mann weist im Anschluss an Judith Butler darauf hin, dass diese Verbindungen vor allem aufgrund der sozialen Modalität von Körpern entstehen (Schönherr-Mann 2018: 237). Das ergibt sich daraus, dass der Körper nicht alleine durch seine Materialität bestimmt wird, sondern auch durch Mitmenschen in Form von Affekten und zwischenmenschlichen Handlungen. Körper verfügen immer bereits über eine soziale Dimension und sind vor allem voneinander abhängig (ebd.: 247f.), ebenso wie sie eine „verkörperte Beziehung zur Umwelt“ (Butler 2018: 310) darstellen. Zum Beispiel wirkt sich nicht nur physische Gewalt auf KörperSubjekte aus, sondern auch Emotionen wie Hass, etwa in Form diffamierender Äußerungen, können emotionale Spuren von Gewalt hinterlassen, sei es in Form von Wut, Schmerz oder Trauer (Schönherr-Mann 2018: 247). Die affektiven – und somit nicht nur, aber auch lustvollen – Beziehungen der KörperSubjekte zur Umwelt und zu anderen KörperSubjekten haben zur Folge, dass der Subjektivierungsprozess anders gefasst werden muss, als wenn rein das Begehren als Ausgangspunkt der Selbstwerdung gesehen wird. Das KörperSubjekt konstituiert sich in diesem Fall nicht als souveränes Subjekt, das eigenständig über sich selbst und seinen_ihren Körper verfügt (Meissner 2018: 156f.; Ludwig 2015: 178), sondern als vulnerables, das von Sozialität und anderen KörperSubjekten abhängig ist (Meissner 2018: 158f., Ludwig 2015: 178) und andere Formen des Zusammenlebens für sichere Lebensumstände benötigt.

Wenn anstelle der Forcierung der Befreiung des Begehrens die Empfänglichkeit für die Lust und ihre Möglichkeitsräume priorisiert wird, können die Machtprozesse, die bei der queeren Selbstwerdung eine Rolle spielen, besser durchleuchtet werden. Denn Affekte wie die Lust sind nicht in einer individuellen, privaten Sphäre anzusiedeln. Die Forderung der Frauenbewegung, dass das Private politisch sei, muss ergänzt werden um den Faktor, dass auch das Emotionale politisch ist, soziale Verhältnisse schafft und sowohl herrschaftsstabilisierend als auch gegenhegemonial und widerständig wirken kann.

Um die Unterschiede und Gemeinsamkeiten zwischen den Konzepten von Begehren und Lüsten aufzudecken und diese danach auf ihre affektiven Verbindungsmöglichkeiten und daraus entstehenden Widerstandspotentiale für queere Subjektivierung zu befragen, werden nun wichtige Begrifflichkeiten rund um Sexualität, Begehren, Lust und Körper aus Foucaults Werk den beiden Bereichen Begehren einerseits und Lust andererseits zugeordnet, danach queerfeministisch erweitert und anschließend nach affektiven Anschlussstellen durchleuchtet.

4.1. Sexualität und Begehren

Bevor Foucaults Verständnisse von Sexualität und Begehren dargestellt und dann erweitert werden, wird zuvor noch auf die Konzepte von Wissen, Macht, des modernen Sexualitätsdispositivs und der Subjektivierung eingegangen, da dies Schlüsselbegriffe in Foucaults Werk sind, ohne deren Verständnis auch das Modell von Begehren nicht erfasst werden kann. Sowohl die Entstehung von Dispositiven als auch die Technologien der Subjektivierung bauen auf Verschränkungen von Macht und Wissen auf. Diese Verschränkungen braucht es wiederum als Bedingung, damit Dispositive wie jenes der Sexualität entstehen und daran anschließend Sexualität und Begehren im Subjekt konstituiert werden können.

4.1.1. Wissen: Cyborgs an der Grenze

Mithilfe seiner Methode der Genealogie untersucht Foucault, wie Gesellschaften zu verschiedenen Zeitpunkten der Menschheitsgeschichte sich über Wissen konstituieren. Dabei geht es ihm nicht darum herauszufinden, was genau dieses Wissen beinhaltet, sondern darum, die Bedingungen aufzuspüren, die genau dieses Wissen in genau diesem Kontext entstehen lassen konnten und warum genau dieses Wissen und nicht ein anderes den Anspruch auf Wahrheit erheben konnte (Foucault 2013[1976]). Dass Wissen immer schon mit Macht verknüpft ist, wird hier deutlich.

Was das Wissen über die Sexualität und der Wandel desselben über die unterschiedlichen Gesellschaftsordnungen zu verschiedenen Zeiten der Menschheitsgeschichte seit der griechischen Antike aussagt, untersucht Foucault insbesondere in drei Büchern, welche er unter dem Titel „Sexualität und Wahrheit“ zusammenfasst: „Der Wille zum Wissen“, „Der Gebrauch der Lüste“ und „Die Sorge um sich“. Diese drei Bücher sollen hier, gemeinsam

mit dem Werk „Über Hermaphroditismus“ und einigen Interviews, welche Sexualität, Wissen und Macht zum Thema haben, genauer in Augenschein genommen und die Produktionsbedingungen des ‚westlich-modernen‘ Wissens über die Sexualität herausgefiltert werden.

Wissen – oder konkreter: der Wille zum Wissen, also das Bedürfnis danach, Wissen zu erlangen – stellt für Foucault eine Machttechnik dar (Foucault 2013[1976]: 1037). In den hegemonialen gesellschaftlichen Erzählungen soll ab dem 17. Jahrhundert das Wissen rund um den Sex in westeuropäischen Gesellschaften unterdrückt worden sein. Foucault argumentiert gegen diese Annahme, dass zwar manche Äußerungen in Zusammenhang mit Sexualität nicht mehr möglich waren, da eine Säuberung des Vokabulars stattgefunden hatte, das Wissen an sich aber nicht zurückgedrängt wurde, sondern sich vertiefte und vervielfältigte (ebd.: 1039).

„Allein die Tatsache, daß man vorgab, vom geläuterten und neutralen Gesichtspunkt einer Wissenschaft über den Sex zu sprechen, ist als solche schon bezeichnend“ (ebd.: 1067), schreibt Foucault dazu in „Der Wille zum Wissen“. Denn was als Wissen gilt, ist mit machtvollen Bedingungen verbunden. Ab dem 17. Jahrhundert veränderten sich diese Bedingungen in Richtung einer positivistischen, ‚neutralen‘ Wissenschaft, die einen Wahrheitsanspruch in Bezug auf ihre Erkenntnisse über den Sex und die Körper stellte. Institutionen wie die Kirche, welche diese Wahrheit bis zu diesem Zeitpunkt für sich beansprucht hatten, verloren mit dem Aufkommen der modernen Wissenschaft nach und nach an Bedeutung. Anstelle der göttlichen Ordnung trat nun die Medizin in die Sexualität der Menschen ein, untersuchte und pathologisierte diese (ebd.: 1059). Im Laufe des 18. Jahrhunderts wurde das Wissen um den Sex in vier Kategorien eingeteilt, welche alle den Zweck hatten, den Sex der Gesellschaft zu messen und eine Norm daraus abzuleiten, die ein produktives Fortbestehen dieser Gesellschaft effizient garantieren sollte: die Hysterisierung des weiblichen Körpers, die Pädagogisierung des kindlichen Sexes, die Sozialisierung des Fortpflanzungsverhaltens und die Psychiatrisierung der ‚perverse‘ Lust. Aus diesen Wissens-Kategorien entstanden vier Figuren der Besorgnis um den Sex im 19. Jahrhundert. Dies waren jene der hysterischen Frau, des masturbierenden Kindes, des familienplanenden Paares und des perversen Erwachsenen (ebd.: 1106ff.). Sexualität stellt jedoch keine Naturgegebenheit dar und erst durch das Wissen, das sie konstruiert, kann sie sich in die jeweiligen Körper und Identitäten einschreiben, weshalb erst durch die Annahme der vier Figuren diese überhaupt konstruiert werden konnten. Denn seit der Wende vom 18. zum 19. Jahrhundert waren es vor allem das Normalitätsgebot und das

Gesundheitswesen, welche bestimmten, wie der Sex sich auf die Menschen auswirkte (ebd.: 1117). Diese damals neuen Technologien des Sexes lassen sich unter der breiteren Kategorie der Bio-Macht subsumieren, welche sich seit dem 17. Jahrhundert entwickelte und den Körper des individuellen Menschen sowie den gesamten Gesellschaftskörper regiert (ebd.: 1133f).

Laut Foucault wurde der Sex seit dem 18. Jahrhundert immer mehr zum „Einsatz im Wahrheitsspiel“ (ebd.: 1070). Um den Sex herum wurde ein unübersehbarer Apparat aus Wissen und Institutionen konstruiert, der zwar Erkenntnis über den Sex produzieren soll, die Machtverhältnisse darum herum aber verhüllt (ebd.). Ein Beispiel für diesen Apparat ist die Medizin. Diese beschäftigt sich unübersehbar und ständig mit der menschlichen Sexualität. Dabei wird Wissen produziert, aus dem Normalbereiche und Abweichungen abgeleitet werden, zum Beispiel Heterosexualität als Norm und Bisexualität als Abweichung. Diese produzierte ‚Wahrheit‘ über Bisexualität verdeckt aber die eigentliche ‚Wahrheit‘ der Sexualität: die machtvollen Voraussetzungen, die dazu führen, dass Bisexualität als Abweichung gesehen wird. Dieser Apparat ist die Besonderheit einer „scientia sexualis“ (ebd.: 1071), also einer Wissenschaft der Sexualität, welche eines der zwei von Foucault identifizierten Verfahren der Wahrheitsproduktion um den Sex darstellt. Sie funktioniert durch die genaue Vermessung der Sexualität, durch ihre Normbereiche, ihre Abweichungen, ihre Messungen und Statistiken. Die Wissenschaft der Sexualität soll alle verfügbaren Daten über den Sex sammeln, um dann den gewünschten Normbereich möglichst weit auszudehnen. Im Gegensatz zur „ars erotica“ (ebd.), der Kunst der Erotik, welche vor allem im antiken China und in arabisch-islamischen Gesellschaften vorherrschte, vollzog sich die *scientia sexualis* in westlichen Gesellschaften.

„In der Kunst der Erotik wird die Wahrheit aus der Lust selber gezogen, sie wird als Praktik begriffen und als Erfahrung gesammelt“ (ebd.), wird die *ars erotica* beschrieben. Lust ist darin zuallererst nur in Bezug auf sich selbst, auf ihre eigene Intensität, Qualität, Dauer und Ausstrahlung in Körper und Seele erkennbar. Die Nützlichkeit der Lust hingegen und die Erlaubnisse und Verbote, die sie umgeben, sind irrelevant. Das Wissen um die Lust wird nicht wörtlich weitergegeben oder durch Normen und Institutionen kontrolliert, sondern wird in sexuellen Praktiken gelehrt und kann sich dabei auch verändern und erneuern. Das Instrument, über welches die *ars erotica* wirkt, ist das Geheimnis. Lehrende geben ihr Wissen und ihre Erfahrungen um den Sex an Lernende weiter, die Initiation wird zu einem Schlüsselbegriff. Das Ziel der Lust ist dabei sowohl die Lust an sich als auch die

Körperbeherrschung und das generell Gefühl für sich selbst, welche durch das Erlernen der Lust erworben werden (ebd.).

Die *scientia sexualis* operiert mit anderen Mechanismen. Anstatt Geheimnis und Initiation reizen hier sprachliche Akte zur Erkenntnisproduktion über den Sex. Das Hauptritual dabei stellt seit dem Mittelalter das Geständnis dar (ebd.). In ‚westlich-modernen‘ Gesellschaften spielt das Geständnis eine zentrale Rolle in der Ordnung der zivilen und religiösen Mächte. Seine Wirkungen lassen sich in verschiedensten Bereichen finden: Justiz, Medizin, Pädagogik, Familien- und Liebesbeziehungen, Alltag und feierlichen Riten. Es geht beim Prozess des Gestehens darum auszusprechen, was zu sagen am schwersten ist, um ein Sprechen über Sünden, Krankheiten, die Vergangenheit, Träume und mittlerweile eben auch den Sex. Dabei können Geständnisse sowohl lustvoll als auch schmerzlich sein, öffentlich sowie privat. Während das Individuum sich lange über seine Beziehungen zu anderen, zum Beispiel zur Familie oder Gefolgschaft, definieren konnte, funktioniert dies innerhalb der *scientia sexualis* mithilfe der Wahrheit über die eigene Sexualität. Das Geständnis der sexuellen Wahrheit gegenüber Partner_innen, Freund_innen, der Familie oder auch nur loserem Bekanntschaften ist ein Verfahren der tiefsten Subjektivierung (ebd.: 1072).

Im Geständnis konstituiert und manifestiert sich Wissen um den Sex. Dass dieses Wissen auch als ‚wissenschaftliches‘, objektives und wahres Wissen aufgefasst wird, funktioniert über verschiedene Techniken. Das Gesagte wird in Vergleich mit anderen Aussagen gestellt und dadurch gemessen, inwieweit es sich im Normalbereich aufhält. Es werden Hypothesen über das Gesagte getroffen, Symptome für die Abweichungen der Normalitäten gesammelt, Listen und Krankheitsbilder erstellt. Es entsteht ein Regime des Normalen und Pathologischen (ebd.: 1078ff).

Am Kreuzungspunkt dieser Geständnis-technik und einer wissenschaftlichen Diskursivität befindet sich die Sexualität (ebd.: 1081). Erst die Konstitution eines Wissens um den Sex in der *scientia sexualis* konnte die Rahmenbedingungen für die Entstehung einer machtvollen Sexualität und deren Geschichte in den ‚westlich-modernen‘ Gesellschaften seit dem 18. Jahrhundert schaffen.

Um Sexualität, Begehren, Körper und Lüste überhaupt denkbar machen zu können, muss also Wissen über die Verhältnisse dieser vier Begriffe zueinander und deren Verknüpfungen ermöglicht werden. Welche Aspekte muss nun Wissen beinhalten, das queere Sexualitäten und Begehren sowie queere Körperlichkeiten und Lüste thematisiert und verknüpfbar macht?

Es ist zuerst wichtig, dass mitgedacht wird, wie diskursive machtvolle Wissens-Strukturen sich unterschiedlich auf Körperlichkeiten und Identitäten auswirken und wie auch verschiedene Körper und Identitäten verschiedenes Wissen produzieren (Grosz 1994). Die Erfahrung von queeren Lebensrealitäten unterscheidet sich beispielsweise von heteronormativen, was durch die im Kapitel 3.2.1. erläuterte Standpunktperspektive deutlich wird. Das als Wahrheit gesehene Wissen über Sexualität schiebt queere Sexualität in den Bereich der Abweichungen von der Norm, weswegen queere Identitäten nicht nur mit der Nicht-Anerkennung oder Abwertung ihrer Sexualität zu kämpfen haben, sondern auch mit materiellen Risiken wie Bedrohungen oder Benachteiligungen. Diese Erfahrungen wiederum produzieren neues Wissen über queere Sexualität, zum Beispiel, dass diese mit Risiko, Ausschluss und Angst verknüpft ist. Das als Norm geltende Wissen wirkt sich auf queere Körperlichkeiten und Sexualitäten anders aus als auf Menschen, welche sich innerhalb der heteronormativen Hegemonie verorten können. Deswegen braucht es widerständiges Wissen, das an den Grenzen des Möglichen entsteht, um queeres Leben zu erfassen.

In der westlichen Gesellschaft, in welcher die *scientia sexualis* als Dispositiv der Sexualität herrscht und Sexualitäten durch Statistik, Medizinisierung und Normalisierung kontrolliert und gelenkt werden, müssen erst die Umstände, in welcher das Wissen über die Sexualitäten und Körper entsteht, verändert werden. Queere Identitäten, welche in ihren Sexualitäten die Ambivalenz zwischen Pathologisierung und Normalisierung, zwischen Einschluss in die Norm und Ausschluss aus derselben erfahren, erleben in ihrer marginalisierten Position die Grenzen dieses Dispositivs. Die Grenzerfahrung queerer Existenz ist dabei immer eine verkörperte, und die menschliche Fähigkeit des Empfindens stellt ein Werkzeug dar, körperliches, gefühltes Wissen zu generieren. Dabei bleibt die Differenz zwischen verschiedenen Identitäten, Sexualitäten und Körperlichkeiten mitgedacht: Emotionen wie Wut, Scham oder Melancholie, welche aufgrund ihrer Geschichtlichkeit mit queeren Sexualitäten in Verbindung gebracht werden, sind durchdrungen von Machtverhältnissen und schaffen andere Identitäten als Emotionen, die Körpern innerhalb der Heteronorm zugeschrieben werden. Die Prekarität dieser Identitäten wiederum wirkt sich auf die Materialitäten aus, mit denen sie zu kämpfen haben, seien das körperliche Integrität, mentale Gesundheit oder sichere Lebensumstände.

Es ist die Wechselwirkung der (Re-)Produktion von Wissen, Körperlichkeit und Sexualität, welche alternative Konzepte von verkörperter, sexualisierter Subjektivierung ermöglicht und sowohl durchlässigere als auch zugleich vernetztere Identitäten ermöglicht.

4.1.2. Macht und Gouvernementalität: Queers are family?

Wie im vorangegangenen Kapitel schon erwähnt, kann Wissen nie ohne die Verwobenheit mit der alles durchziehenden Macht produziert und reproduziert werden. Die Macht operiert je nach historischem Kontext über verschiedene Machttechnologien. Im Laufe des 18. Jahrhunderts wurde der Sex zu einer davon. Durch das neue Wissen über eine ‚gesunde‘ Fortpflanzung, über durch Sex hervorgerufene Krankheiten und über eine ‚gesunde‘ Lebensführung wurde klar, dass die Bevölkerung selbst ein ökonomisches und politisches Problem darstellt, das in die richtigen Bahnen gelenkt werden muss, um das bestmögliche Bestehen der Menschheit zu sichern. Nicht nur die Individuen mussten in ihrer Sexualität und ihren Leben geführt und zur ‚richtigen‘ Selbstführung angehalten werden, sondern auch die Bevölkerung als Ganzes.

Die Bevölkerung galt in den westlichen Gesellschaften in Zeiten der Industrialisierung als Reichtum sowie als Arbeitskraft, welche den Erhalt einer funktionsfähigen Gesellschaft garantierte. Ihr Wachstum und das ihrer Ressourcen mussten deswegen im Gleichgewicht gehalten werden, was mithilfe des neuen Wissens über Geburtenrate, Sterblichkeit, Lebensdauer, Fruchtbarkeit, Gesundheitszustand, Krankheitshäufigkeit, Ernährungsweise und Wohnverhältnisse reguliert werden sollte (Foucault 2013[1976]: 1046). Da all diese Dimensionen mit Reproduktion zusammenhängen, stand der Sex im Zentrum des Wissens über die Bevölkerung. Es mussten Normalbereiche für die Verhaltensweisen gefunden werden, um die Bevölkerung über den Sex analysieren und lenken zu können. Das sexuelle Verhalten der Bevölkerung wurde gleichzeitig zum Gegenstand der Analyse und zum Eingriffspunkt der Macht (ebd.: 1047).

Bis zum Ende des 18. Jahrhunderts agierte die Macht laut Foucault über die Instrumente von Sittenvorschriften, Meinungszwängen, christlicher Pastoraltheologie und einem restriktiven Verständnis von Recht durch Verbote. Es war eine juridische Macht mit Erlaubnissen und Verboten, die die sexuellen Praktiken beherrschte und sich dabei auf die Ehe konzentrierte, da Sex vor allem in der Ehe stattfinden sollte, um Probleme mit Nachkommenschaft und der Erhaltung von Familien zu vermeiden (ebd.: 1056).

Mit der Wende vom 18. zum 19. Jahrhundert bekommt das Spiel der Macht neue Regeln, der Machttyp wirkt anders auf die Körper und Lüste ein als vorher, da aufgrund von Statistiken, Messungen und dem Einteilen in Normbereiche neues Wissen über die Sexualität generiert wird, nach welchem sich die Menschen richten. Dieses Einwirken hat

laut Foucault zur Folge, dass die sogenannten Persionen anwachsen, denn die Beziehungen der Macht zur Lust und zum Sex vermehren sich durch die nun aufkommende Isolierung, Intensivierung und Verfestigung der nicht normativen Sexualitäten (ebd.: 1065). Das den Sex betreffende anwachsende Wissen gibt den Menschen die Möglichkeit, mehr über ihre Sexualität nachzudenken und bisher nicht Aussprechbares zu begehren. Gleichzeitig vermittelt es aber auch die Konsequenzen, die ein nicht normatives Begehren mit sich bringt.

Die Macht ist also nicht mehr rein „juridisch-diskursiv“ (ebd.: 1090), sondern konstituiert und durchzieht auch das Begehren. Es gibt kein Begehren außerhalb der Macht, wo das Begehren stattfindet, ist auch immer schon ein Machtverhältnis vorhanden (ebd.: 1089). Wenn die Macht nun in ihrer vielfältigen Beziehung zum Sex analysiert werden will, müssen nicht nur die repressiven, sondern auch die produktiven Faktoren der Macht miteinbezogen werden, vor allem die sexuelle Selbstwerdung über das Erkennen des Begehrens. Denn Foucault betrachtet Macht nicht als einen Regierungsapparat oder ein Herrschaftssystem, sondern als „die Vielfältigkeit von Kräfteverhältnissen, die ein Gebiet bevölkern und organisieren“ (ebd.: 1098). Machtbeziehungen sind somit anderen Verhältnissen immanent, sondern wirken hervorbringend (ebd.: 1099).

Da es in der Foucault'schen Logik kein Außerhalb der Macht geben kann, muss es überall dort, wo die Macht wirkt, gleichzeitig auch Potential für Widerstand geben. Möglichkeitsräume für Widerstände und Widerstandspunkte sind ein nicht wegzudenkender Teil der Machtbeziehungen (ebd.: 1100f.). Besonders dieser Charakterzug des Foucault'schen Machtbegriffs ist ein wichtiger Ansatzpunkt für die spätere queertheoretische Erweiterung, da hier die Möglichkeitsräume für Veränderung gegeben sind.

Wenn Macht nun als produktives Verhältnis gedacht wird, stellt auch Sexualität einen Erkenntnisbereich dar, der von Machtbeziehungen erzeugt und geformt wird. Wissenstechniken und Diskursverfahren machen die Sexualität zu einem Ansatzpunkt für die Macht, um über ihre Kontrolle zur Kontrolle der Individuen und deren Reproduktion und somit zur Kontrolle der Bevölkerung zu gelangen (ebd.: 1102). In diesem neuen Diskursgefüge rund um die Sexualität wird die Macht von einer juristischen zu einer strategischen (ebd.: 1104; 1106).

Wie bereits im Kapitel zu Wissen erläutert wurde, liegt dies daran, dass der Sex ab dem 18. Jahrhundert in seiner Funktion der Fortpflanzung und Erhaltung des Menschengeschlechts analysiert und normalisiert wird und deshalb sowohl der Bevölkerungskörper als auch das

Individuum mithilfe dieser Funktion regiert werden können und sich selbst in Richtung einer überlebensfähigen und möglichst effizienten Gesellschaft regieren sollen.

Diese gouvernementale Bio-Macht oder auch Macht zum Leben entwickelte sich in zwei Hauptformen, die als verbundene Pole agieren. Ein Pol ist jener, der den individuellen Körper betrifft und diesen dressieren, seine Kräfte ausnutzen und seine Fähigkeiten steigern will, sowie ihn in ein ökonomisches Kontrollsystem integrieren. Der andere Pol konzentriert sich auf den Bevölkerungskörper und kontrolliert die biologischen Prozesse wie Fortpflanzung, Geburten- und Sterblichkeitsraten (ebd.: 1132ff).

Diese Form von Macht, die das Leben sichern will, muss die Lebensverhältnisse qualifizieren, messen und abschätzen, was dazu führt, dass „[e]ine Normalisierungsgesellschaft (...) der historische Effekt einer auf das Leben gerichteten Machttechnologie [ist]“ (ebd.: 1138). Die Wirkungen der Macht führen dazu, dass die Menschen in ‚modernen westlichen‘ Gesellschaften Anreize erhalten, sich möglichst an die durchschnittlichen Normen anzupassen, egal ob im Bereich der Sexualität, der Familiengründung oder der Lebensführung in Bezug auf Ernährung, Sport und Lohnarbeit, da sie dadurch ein möglichst angenehmes und risikofreies Leben führen können.

Die Bedeutung des Sexes liegt dabei in seiner Scharnierfunktion zwischen den beiden Entwicklungsachsen der politischen Technologie des Lebens: Einerseits gehört er zu den Disziplinen des Körpers, andererseits hängt er mit der Bevölkerungsregulierung zusammen (ebd.: 1139). Denn einerseits kann das Individuum über die eigene Sexualität gelenkt werden, zum Beispiel durch Fragen, die es sich dazu stellt: Ist meine Sexualität gesund? Verhalte ich mich richtig im Vergleich zu anderen? Wer bin ich und welche Rolle spielt meine Sexualität dafür? Andererseits wird auch die gesamte Bevölkerung durch den Sex gelenkt, da das Wissen zum Beispiel um Empfängnisverhütung oder pränatale Gesundheit dazu führt, die bestmöglichen Bedingungen für ein ‚gesundes‘ Bevölkerungswachstum garantieren zu können.

„Gouvernementalität‘ ist ein von Michel Foucault geprägter Neologismus (vgl. Lemke 1997: 143ff.; Sennelart 2004: 564). Damit bezeichnet er eine sich seit dem 18. Jahrhundert formierende Machttechnologie, die auf die Regierung der Bevölkerung zielt und sich bei deren Verwaltung auf das Wissen der Statistik und der Politischen Ökonomie stützt“ (Demirović 2015: 62), fasst Alex Demirović den Wandel der Kunst des Regierens zusammen, der die westliche Gesellschaft auch im 21. Jahrhundert noch prägt. Die Gouvernementalität als Machttechnologie arbeitet hauptsächlich mit den Instrumenten der Familien- und Gesundheitspolitik, was Queers in ihrer prekären Position in der Gesellschaft

erst hervorbringt und sowohl Familie als auch sexuelle Gesundheit in queeren Communities zu wichtigen und komplexen Themen macht. Denn Familienpolitik und Gesundheitspolitik wirken sich auf queere Individuen anders aus als auf jene innerhalb der Heteronormativität: Durch Exklusionen im Ehe- und Adoptionsrecht gestaltet sich für viele queere Partner_innenschaften eine Familiengründung immer noch schwierig und das Stigma von HIV haftet vor allem der schwulen Community immer noch an.

Die Familie wirkt als Instrument der Macht über das Scharnier der Sexualität auf das Handeln der Individuen und auf das Fortbestehen der Bevölkerung ein. In der heteronormativen Logik der Reproduktion konstruiert die Vorstellung der heteronormativen Kleinfamilie Ausschlüsse von queerem Leben. Zwar ermöglichen Institutionen wie das Adoptionsrecht und eine sich stets weiterentwickelnde Reproduktionsmedizin auch queeren Personen, Familien zu gründen, aber mit dem Argument der ‚Widernatürlichkeit‘ wird ihnen heute immer noch abgesprochen, als Familie zu gelten, da sie – in manchen Fällen – nicht ‚auf natürliche Weise‘ für den Erhalt der Bevölkerung sorgen können (z.B. Antidiskriminierungsstelle des Bundes 2017). Das Verhältnis queerer Personen zur Institution der Familie ist somit ein ambivalentes: Die Disziplinarmaßnahmen und Normalisierungen, die innerhalb von Familien geschehen, sowie der Ausschluss aus der Gründung einer eigenen legitimen Familie können äußerst gewaltvolle Erfahrungen darstellen. Dennoch verfolgen auch viele Queers mit negativen Erfahrungen weiterhin das Ideal, eine Kleinfamilie zu gründen. Ein Phänomen, das Lisa Duggan als „Homonormativität“ bezeichnet (Duggan 2004: 50), erklärt das Fortdauern des Ideals: Queere Identitäten sowie queere romantische und familiäre Beziehungen werden bis zu jenem Grad, der einen für die Gesellschaft produktiven Einschluss in das System ermöglicht, legitimiert, ansonsten werden weiterhin Ausschlüsse reproduziert. Zum Beispiel können in Österreich schwule und lesbische Paare seit Jänner 2019 die Ehe eingehen und gelten somit als Familie, die auch rechtlich abgesichert Kinder großziehen kann, und als Wirtschaftsgemeinschaft, die der Gesellschaft Profit bringt. Andere queere Identitäten sowie binationale Paare, bei welchen ein_e Partner_in aus einem Land ohne Eherecht für gleichgeschlechtliche Personen stammt, bleiben aber von dieser ‚Ehe für Alle‘ ausgenommen. Die offizielle Begründung lautet, dass die Ehe rechtlich nicht vollzogen werden kann, wenn sie im ‚Heimatland‘ der Partner_innen nicht ebenfalls anerkannt ist (DerStandard 2019: o.S.). Hinter dieser Begründung steckt aber die Annahme, dass binationale Paare zu weit von den rassistierten, heteronormativen Vorstellungen einer

„gesunden“ und „produktiven“ Gesellschaft abweichen und somit davon ausgeschlossen bleiben müssen.

Die Heteronormativität darf von Queers nicht angetastet werden, wenn sie in der Gesellschaft akzeptiert und abgesichert leben wollen, weshalb eine Anpassung im Sinne der Homonormativität einen nicht so schlechten Deal darstellt. Lisa Duggan schreibt dazu:

„The new homonormativity – it is a politics that does not contest dominant heteronormative assumptions and institutions, but upholds and sustains them, while promising the possibility of a demobilized gay constituency and a privatized, depoliticized gay culture anchored in domesticity and consumption“ (Duggan 2004: 50).

Wie Foucault schreibt, geht mit Macht immer auch Widerstandspotential gegen diese Machtbeziehungen einher. Wenn es der Zweck der heteronormativen Kleinfamilie ist, die Reproduktionsfähigkeit und Gesundheit der Bevölkerung aufrecht zu erhalten, kann die Identifikation mit einer queeren Identität bereits einen Widerstandspunkt darstellen, die Machtverhältnisse zu erkennen und zu hinterfragen, die hinter dieser Institution stehen und queere sexuelle Subjektivierung erschweren. Phänomene wie Homonormativität werden nicht zuletzt durch Emotionen hervorgerufen, die es aufzudecken gilt, wenn das Widerstandspotential queerer Subjektivierung weitergetragen werden soll.

4.1.3. Sexualitätsdispositiv: machtvolle Wahrheiten und flüchtende Lebensformen

In den beiden vorigen Kapiteln wurde bereits angesprochen, dass Macht und Wissen sich immer auch gegenseitig konstituieren und nicht ohne einander existieren können. Die Verbindung von Macht und Wissen in Bezug auf einen bestimmten Themenkomplex erschafft ein Dispositiv, Institutionen aus Regeln, Verhaltensweisen und Aussagen, die bestimmen, was sag-, denk- und machbar ist und was nicht – so auch beim Sexualitätsdispositiv (Foucault 2013[1976]: 1086). Innerhalb des Sexualitätsdispositivs kommt es nicht darauf an, ob der Sex bejaht oder verneint wird und Verbote oder Erlaubnisse ausgesprochen werden, sondern darauf, dass überhaupt erst davon gesprochen wird, von welchen Orten und Gesichtspunkten aus über den Sex geredet wird und welche Institutionen das Sprechen anreizen und das Gesagte speichern und verbreiten. Das Sexualitätsdispositiv führt somit zu einer „Diskursivierung“ des Sexes (ebd.: 1036). Foucault geht nicht davon aus, dass der Sex, wie in der Repressionshypothese

angenommen, in westlichen Gesellschaften seit dem 18. Jahrhundert unterdrückt wird, sondern dass damals eher neue Diskurse um den Sex produziert wurden, die ihn in eine gesellschaftliche Ökonomie einbanden (ebd.: 1044). Um die Bevölkerung, die im 18. Jahrhundert zu einem ökonomischen und politischen Problem stilisiert wurde, zu regieren, wurde der Sex zu einer Sache der Polizey sowie der Bürokratie und der Verwaltung; er wurde eingegliedert in ein Nützlichkeitsystem. Die „Polizey des Sexes: das ist nicht das strikte Verbot, sondern die Notwendigkeit, den Sex durch nützliche und öffentliche Diskurse zu regeln“ (ebd.: 1046). Für westliche Gesellschaften ist wesentlich, dass ein Diskurs um den Sex existiert, der die Enthüllung der Wahrheit und das Versprechen der Glückseligkeit miteinander verbindet. Das Sprechen über den Sex nimmt für die Selbstwerdung den Platz ein, den zuvor die Predigt und das Geständnis innehatten (ebd.: 1033). In der Logik des Sexualitätsdispositivs musst du, um zu wissen, wer du wirklich bist, in der Lage sein, alles zu erzählen, was mit deiner Sexualität, deinen Sexpraktiken und deinem Begehren zu tun hat. Es reicht seit dem 19. Jahrhundert zum Beispiel nicht zu sagen, dass du ein homosexueller Mann bist. Bist du dabei aktiv oder passiv? Stehst du auf Kink? Und was sagt das über dich aus? Diese Fragen können sich endlos weiterziehen, jedes kleine Detail deines Sexes beleuchten und damit Rückschlüsse auf deine Identität zulassen. Der Sex ist zu einer Sache des erschöpfenden Sagens geworden, gelenkt von diskursiven Dispositiven, die zwar verschieden sind, aber alle zwingend (ebd.: 1052).

Im Sexualitätsdispositiv wird der Sex zu einem „Universalschlüssel, wenn es darum geht zu wissen, wer wir sind“ (ebd.: 1087), denn in ‚westlich-modernen‘ Gesellschaften werden sowohl der Körper als auch die Seele, die Individualität und die Geschichte an eine Logik der Begierde gebunden. Die Vorstellung, dass die Wahrheit über das Subjekt erst durch das Sprechen über seinen_ihren Sex produziert wird und dies dabei immer von der Logik des Sexualitätsdispositivs durchzogen ist, schafft eine binäre Opposition zwischen der Logik des Sexes und der Physik des Sexes. Die Begriffspaare Körper – Seele, Fleisch – Geist, Instinkt – Vernunft, Triebe – Bewusstsein sind hierfür verdeutlichende Beispiele (ebd.).

Bis zum 18. Jahrhundert führten Sexualbeziehungen in jeder Gesellschaft zu einem Allianzdispositiv, welches ein System des Heiratens, die Entwicklung von Verwandtschaften und Übermittlung von Namen und Gütern produzierte. Seit der Herausbildung einer gouvernementalen Macht aber überlagert das dadurch entstandene Sexualitätsdispositiv das Allianzdispositiv. Natürlich gibt es auch noch Sex im Sexualitätsdispositiv, der Beziehungen zwischen den Sexualpartner_innen regelt, aber das Hauptaugenmerk liegt auf der Regierung des Selbst (ebd.: 1108).

„Das Sexualitätsdispositiv hat seine Daseinsberechtigung nicht darin, daß es sich reproduziert, sondern darin, daß es die Körper immer detaillierter vermehrt, erneuert, zusammenschließt, erfindet, durchdringt und daß es die Bevölkerungen immer globaler kontrolliert“ (ebd.: 1109). Dadurch, dass das Sexualitätsdispositiv über das Begehren die Individuen und Körper regiert, muss es seine Kontrollbereiche und -formen im Gegensatz zum Allianzdispositiv permanent erweitern; es braucht veränderbare und vielseitige Machtmechanismen, um die Wahrnehmungen und Empfindungen der Körper und die Qualität der Lüste umfassen zu können. Anstatt nur zu kontrollieren, wie die Menschen den Sex miteinander ausleben, muss nun kontrolliert werden, wie sie mit ihrer eigenen Sexualität umgehen. Dafür braucht es zum Beispiel Normalbereiche für sexuelles Begehren, die sich stets erweitern oder verengen können; es braucht Gesetze sowie materielle und symbolische Vorteile, die Anreize zur Normalisierung bieten und Instrumente, die Wahrnehmungen und Empfindungen kategorisieren können (ebd.).

Die wichtigste Institution, in der sowohl das Allianz- als auch das Sexualitätsdispositiv wirken, ist die Familie, denn in ihr findet idealerweise der Sex, welcher zum Erhalt der Bevölkerung beiträgt, statt. Seit der Vorherrschaft des Sexualitätsdispositivs wird die Familie nicht mehr nur als ein System zur Kontrolle von Verwandtschaftsbeziehungen betrachtet, sondern auch als ein Ort von Gefühlen und Empfindungen, da auch diese zur Sexualität gehören und durch die Vorherrschaft des Sexualitätsdispositivs zu einem Phänomen gemacht wurden, das überwacht werden muss (ebd.: 1110).

Die Beschäftigung mit dem Sex im Sexualitätsdispositiv bezieht sich nicht mehr auf Tod und Strafe, sondern auf Leben und Krankheit. Durch die Technologien des Sexualitätsdispositivs wird der Sex durch die Brille einer ‚biologischen Verantwortlichkeit‘ für das Menschengeschlecht betrachtet, denn Sex kann von spezifischen Krankheiten befallen werden, Krankheiten übertragen und welche für künftige Generationen erzeugen (ebd.: 1118). Deswegen muss er kontrolliert werden auf allen Ebenen, die das Leben eines Menschen durchziehen (ebd.: 1118). Der Sex selbst ist dabei nie eine autonome Instanz, sondern ein Element in einem Sexualitätsdispositiv, das die Zugriffe der Macht organisiert. Durch das Sexualitätsdispositiv wurde der Sex überhaupt erst als begehrenswert konstituiert (ebd.: 1147f.). Die Geschichte der Sexualität soll deswegen nicht an die Instanz des Sexes gebunden werden, sondern aufzeigen, inwiefern der Sex als Praktik von der Sexualität als Dispositiv historisch abhängig ist.

Eine andere Art von Wissen, Macht und Sexualität zu denken, wird dadurch sehr herausfordernd. Es ist nicht möglich, ‚Ja‘ zum Sex sagen und ‚Nein‘ zur Macht; diese Logik

würde nur dem allgemeinen Lauf des Sexualitätsdispositivs folgen. Foucault schlägt deswegen vor, ein komplett anderes Dispositiv anzudenken, das auch die Hauptthese dieser Arbeit stützt:

„Man muß sich von der Instanz des Sexes frei machen, will man die Mechanismen der Sexualität taktisch umkehren, um die Körper, die Lüste, die Wissen in ihrer Vielfältigkeit und Widerstandsfähigkeit gegen die Zugriffe der Macht auszuspielen. Gegen das Sexualitätsdispositiv kann der Stützpunkt des Gegenangriffs nicht das Sex-Begehren sein, sondern die Körper und die Lüste“ (ebd.: 1149).

Wie das Zitat zeigt, arbeitet das Sexualitätsdispositiv in Foucaults Beschreibung der Realität mit einer Trennung zwischen einem Konstrukt von Sexualität und Begehren sowie einem von Körpern und Lüsten. Dem Konstrukt der Sexualität und des Begehrens ordnet Foucault eine bedeutendere Rolle zu als jenem der Körper und Lüste, da die Geschichte der westlichen Sexualität und des Begehrens für Foucault aufzuschlüsseln vermögen, wie die Technologien der Macht sich im Laufe der Zeit veränderten und wie sie als gouvernementale Macht im 20. Jahrhundert auf die Subjekte einwirken.

Die Rolle der Körperlichkeiten und Materialitäten, welche eher der Sphäre von Körpern und Lüsten zugerechnet werden, wird auf einer Linie mit der Denktradition des kartesischen Dualismus zwischen Körper und Geist zweitrangig gesehen. Die Macht durchzieht aber nicht nur die Logik des Sexes, sondern ebenfalls dessen Körperlichkeiten. Wie im Kapitel zur Macht bereits ausgeführt wurde, hat dies spezifische Auswirkungen für queere Subjekte. Denn das queere Begehren manifestiert sich nicht nur in der Sexualität und somit auch Identität der Menschen, sondern auch in deren Körpern. Sexuelle Identität besitzt immer auch eine körperliche Dimension – die Erzählung von Herculine Barbins Leben in „Über Hermaphroditismus“ (Foucault 1998) vermag das aufzuzeigen. Herculine wird im Frankreich des 19. Jahrhunderts als Intersex-Person geboren und bei der Geburt dem weiblichen Geschlecht zugeordnet. Bis zur Pubertät folgt Herculine deswegen problemlos einem Lebensweg, den viele Frauen einschlagen: Herculine will Lehrerin werden, wofür das Frau-Sein eine Voraussetzung ist. Mit dem Erwachsenwerden stellen allerdings erst Herculine und dann auch die anderen Frauen leidvoll fest, dass irgendetwas an Herculine anders ist und als von einem Arzt schlussendlich entdeckt wird, dass Herculine ein „Hermaphrodit“ ist, eigentlich dem männlichen Geschlecht zugeordnet werden müsse. So geschieht es dann auch. Mit dem anderen Körpergefühl und der neuen

gesellschaftlichen Rolle, die Herculine nie einüben konnte, kann Herculine sich aber nicht abfinden, was am Ende der autobiographischen Erzählung in einem Selbstmord gipfelt.

In der tragischen Erzählung ist es zuerst das Begehren, das dazu führt, dass Herculine sich als leidendes, sich anders fühlendes Subjekt konstituiert. Als vermeintliche Frau fühlt Herculine sich zu den anderen Frauen sexuell hingezogen und dadurch verwirrt und schmutzig. Mit der sich ändernden Geschlechtszuschreibung aber verändert sich der wichtigste Modus der Subjektivierung: Nicht mehr das Begehren, das nun ja ‚stimmt‘, sitzt am tiefsten und problematischsten Punkt von Herculines Identität, sondern der ungeliebte Körper, der sich in die Rolle des starken, eloquenten Mannes nicht einfügen kann und wiederum Verunsicherung und Isolation produziert.

Ein aktuelleres Beispiel für das Zusammenspiel von körperlichen, geistigen und sozialen Verhältnissen bei der queeren Subjektivierung und die negativen Auswirkungen, die diese aufgrund der real existierenden Machtverhältnisse für queere Individuen mit sich bringt, ist die Stigmatisierung von Transgender-Personen:

„As our (modern Western) world is now, failure to conform to the norms of gender is socially stigmatizing to an unbearable extent: To be human just is to be male or female, a girl or a boy or a man or woman. Those who cannot readily be classified by everyone they encounter are not only subject to physically violent assaults, but, perhaps even more wounding, are taken to be impossible to relate to humanly ... In such a world, boundary blurring carries psychic costs no one can be asked to pay, and the apparently conservative gender-boundary-preserving choices (surgical, hormonal, and behavioral) of many transsexuals have to be read in full appreciation of what the real options are“ (Scheman 1997: 132f.).

Als mit Ende des 18. Jahrhunderts der medizinisch-wissenschaftliche Diskurs über Sexualität einsetzte und queere Sexualitäten – damals vor allem Homosexualität – pathologisierte, wurde dieser nicht neu erfunden, sondern reagierte auf veränderte Machttechnologien und heterogene Bewegungen. Zu diesen zählt vor allem die stärkere Sichtbarkeit von Homosexuellen im öffentlichen Raum: Begegnungen in den Städten, sichtbare soziale Interaktionen und der Aufbau von Beziehungen unter Homosexuellen ließen die Schwellen zwischen Öffentlichkeit und Privatheit unkontrolliert erscheinen. Das Sexualitätsdispositiv wird zu dieser Zeit gleichzeitig zu einem Sicherheitsdispositiv, um trotz der Potenzialität der mannigfaltigen Beziehungen und ihrer Freiheiten, diese zu

kanalisieren und kontrollieren, in einem Geflecht aus legitimen Beziehungs- und Lebensweisen (Laufenberg 2014: 185f). Heteronormativität nimmt in diesem Geflecht einen Schutzmechanismus für die heterosexuelle Mehrheitsgesellschaft ein (ebd.: 195). Sie ist der Ausdruck geronnener Machtverhältnisse, die aber durch das Entstehen neuer Fluchtlinien mithilfe von gegenhegemonialen sexuellen Affizierungen, Subjektivierungen und Assoziationen wieder transformierbar werden (ebd. 196f.). Diese gegenhegemonialen Tendenzen, die Inkorporation der eigenen Queerness und Perversion, ist es, was dem Dispositiv der Sexualität ein Problem bereitet. Wer pervers ist, kann nicht den Anrufungen folgen, ein gemäßigtes und vernünftiges Subjekt zu sein, was ein Ziel der modernen Biomacht darstellt: die modernen Subjekte zu vernünftigen zu machen (siehe auch Kapitel 3.1.6). Deshalb tritt Sexualität an der abendländischen Schwelle in Koppelung mit dem Wahnsinn auf und werden Queers auch heute noch pathologisiert: Sie fallen aus der Kategorie der Vernunft (ebd.: 213, 216). Lynne Huffer sieht auch abgekoppelt vom Dispositiv der Sexualität eine Teilung von Vernunft und Unvernunft als grundlegende Kategorien in den Anfängen der abendländischen Moderne. Queerness wurde der Unvernunft zugerechnet (Huffer 2010: 4). Somit entzieht Queerness sich auch den dem Sexualitätsdispositiv eigenen logischen Strukturen und kann als eine Fluchtbewegung verstanden werden; queere Politik und Theorie als „Gegenkräfte, die die Erfahrung für das Gemurmel des Anderen der Sexualität öffnen möchten“ (Laufenberg 2014: 220). Queer als Eskapologie, als Fluchtbewegung vor dem Sexualitätsdispositiv, ist „eine der Kritikformen, in der verschiedene Impulse und Bewegungen der Vergangenheit und Gegenwart zusammengelaufen sind, die die Dispositive der Biomacht auseinanderdriften lassen“ (ebd.: 206).

Wie aber sollen queere sexualisierte Subjekte zu dieser Kritikform gelangen, wenn sie auch durch die Macht des Sexualitätsdispositivs erst zu Subjekten geworden sind? ‚Nein‘ zum Sex zu sagen, ist unmöglich als widerständige Form der Subjektwerdung, auch den Körper und die Lüste außerhalb des Regimes von Kontrolle und Verwertung zu denken, wie Foucault das vorschlägt, funktioniert laut Mike Laufenberg nicht (ebd.: 223f). Stattdessen

schlägt Laufenberg vor, die Körper und Lüste genauer in den Blick zu nehmen und deren „Entunterwerfung“⁷ durch eine andere Affiziertheit⁸ zu imaginieren.

Laufenberg schlägt vor, Foucaults Genealogie der Sexualität nicht nur als eine Erklärung zu lesen, wie moderne Subjektivierung und Gouvernementalität sich entwickeln konnten, sondern vor allem auch den Körpern und Lüsten als Widerstandspunkte innerhalb dieser Subjektivierung Aufmerksamkeit zu zollen. Wenn Lust zum Beispiel mit Freundschaft verknüpft wird anstatt mit Liebe, so wie dies im antiken Griechenland unter anderem geschah (z.B. Foucault 2013[1986]: 1317), ermöglicht dies eine andere Form der emotionalen Aufladung der Subjektwerdung und der daraus resultierenden Möglichkeiten für ein risikofreies Zusammenleben. Ein der heutigen Zeit gerechtes Beispiel hierfür wären die Konzepte von ‚Fuck Buddys‘ und ‚Co-Parenting‘. Ein Fuck Buddy ist ein_e Freund_in, mit dem_der ohne romantische Gefühle Sex und körperliche Lust ausgelebt wird; Co-Parenting beschreibt die Praktik, Kinder nicht innerhalb von romantischen Zweierbeziehungen aufzuziehen, sondern in Konstellationen von zweien oder mehreren Menschen, die nicht in einer romantischen Beziehung stehen müssen und stattdessen oft befreundet sind. Sowohl der nur der Lust dienende Sex als auch die Reproduktion wird somit von der Vorstellung einer romantischen Liebe und all ihren Zwängen abgekoppelt, was einen vermehrten Fokus auf die Lust selbst ermöglicht. Dieses andere Zusammenleben würde den Wahrheitsdiskursen der Biomacht entfliehen, so Laufenberg. Eine Mikropolitik der Körper, der Lüste und der affektiven Beziehungspraktiken könnten das Potenzial besitzen, den individualisierenden und totalisierenden Mechanismen der Biomacht zu entkommen (Laufenberg 2014: 226, 228f). Lebensformpolitiken bergen „das Potenzial [...], vermittelt über eine Arbeit an sich selbst und an den Beziehungen zu Anderen eine Dynamik in Gang zu setzen, die das gesellschaftliche Beziehungsgefüge insgesamt transformiert“ (ebd.: 230).

Der kollektive Akt des Queer-Werdens und Queer-Seins, den Foucault laut Laufenberg in den lesbischen und schwulen Lebensformpolitiken in den 1970er-Jahren sah, trägt Widerstandspotential in sich. Die mikropolitische Antwort auf die biopolitischen Zugriffe auf die Körper der Queers war kein Rückzug ins Private, sondern der Versuch der

⁷ Unter dem Begriff der Entunterwerfung versteht Michel Foucault (1992: 15) „die Wahrheit auf ihre Machteffekte hin zu befragen und die Macht auf ihre Wahrheitsdiskurse hin“. Hier bedeutet dies, die Wechselwirkung zwischen den institutionellen Bedingungen und das Wissen zu hinterfragen, die Körper und Lüste so hervorbringen, wie wir sie kennen, damit wir uns bewusst und freiwillig dazu entscheiden können, diese anders zu leben.

⁸ Affiziertheit schließt an spinozistisches Affektverständnis an und bedeutet hier die Aufladung mit einem emotionalen Potential, das transformatorische Kräfte in sich birgt. Für eine Verdeutlichung des Affektverständnisses in dieser Arbeit siehe Kapitel 3.1.2. und 3.2.2.

Herstellung einer Gegenhegemonie zur neoliberalen Gesellschaftsordnung durch die Logik der queeren Eskapologie. LGBTIQ*-Communities versuch(t)en damals wie heute, durch andere Möglichkeiten der Affizierung, der Lust und des Zusammenlebens ein gegenöffentliches Dispositiv der Sexualität herzustellen, beispielsweise durch lesbische SM-Praktiken, die sich sowohl den patriarchalen Machtstrukturen entzogen, neue Formen der Lust erschaffen konnten und auch einen anderen Umgang miteinander erforderten.

Auch wenn neoliberale Strukturen das Sexualitätsdispositiv seit den Zeiten von Foucaults Analyse veränderten – zum Beispiel durch die Inklusion verschiedener sexueller Identitäten in die soziale und ökonomische gesellschaftliche Sphäre – und auch wenn die Mikropolitik der Lebensformen durch Staat und Kapital gouvernementalisiert und normalisiert wurde, so kann sie dennoch unter Beachtung ihres veränderten Kontextes immer noch als Widerstandspotential gesehen werden. Denn die Fähigkeit, Lust anders affektiv zu empfinden und auszuleben, Körper in nicht der Norm entsprechenden Beziehungen lustvoll affiziert zu erfahren, kann bedeuten, sich que(e)r zum hegemonialen Sexualitätsdispositiv zu stellen.

4.1.4. Sexualität: die Krux der heteronormativen Hegemonie

Der Begriff der Sexualität bezeichnet für Foucault ein geschichtliches Dispositiv, in dem sich Macht und Wissen rund um das sexuelle Verhalten der Individuen und der Bevölkerung verschränken und zu einer (Selbst-)Regierungstechnik werden (Foucault 2013[1976]: 1108; 1139).

Die Sexualität ist ein besonders wichtiges Konstrukt für die Machtbeziehungen, da sie eine Schnittstelle zwischen den Individuen und der Bevölkerung im Großen darstellt und beide verwaltet (ebd.: 1106). Für Foucault soll die Geschichte der Sexualität deshalb eine Geschichte des Sexualitätsdispositivs sein, die zeigt, welche Bedingungen von Macht und Wissen die Diskurse um die Sexualität zu einem so wichtigen Thema für die ‚westlichen, modernen‘ Gesellschaften machten (ebd.: 1149). Beim Begriff der Sexualität geht es im Foucault’schen Sinn demnach nicht um gewisse Begehren, Praktiken oder Körper, sondern um Macht- und Wissensstrategien, die in gewissen historischen Kontexten über den Angriffspunkt der Sexualität die Menschen und die Bevölkerung regulieren: In der heutigen Zeit sind das zum Beispiel das medizinische Wissen um die Normalbereiche der Sexualität und die gesellschaftlichen Anreize, wie rechtliche Absicherung und Anerkennung, um in diese Normalbereiche zu fallen.

In seiner Analyse der Geschichte der westlichen Sexualität vermag Foucault aufzuzeigen, mithilfe welcher Machttechnologien und Dispositive zu welcher Zeit und in welchem Kontext Subjekte durch eine gewisse Art der Subjektivierung über die Sexualität produziert und gelenkt werden konnten.

In der ‚westlichen Moderne‘ ist die vorherrschende Machttechnologie die Biopolitik. Diese richtet die gesellschaftlichen Reproduktionsverhältnisse, welche unweigerlich mit der Frage um den Sex verbunden sind, stets so gut wie möglich an den Erfordernissen und Normen der Akkumulationskreisläufe aus. Die Institutionalisierung der heterosexuell-monogamen Kleinfamilie im 20. Jahrhundert organisiert diese gesellschaftliche Arbeitsteilung mit und konstituiert Zweigeschlechtlichkeit, Monogamie und Heterosexualität als natürliche Basis (Laufenberg 2014: 259). Der Erhalt der kapitalistischen Produktionsweise ist nicht bloß an bestimmte Formen von Lohnarbeit geknüpft, sondern auch darauf angewiesen, dass Sexualität und Reproduktion eine heteronormative Form annehmen und auch dieser entsprechend Familien bilden (Federici 2012: 41). Die Notwendigkeit der Verknüpfung von Kapitalismus und Heterosexualität ist aber nicht funktionalistisch zu denken; der Kapitalismus benötigt die Heterosexualität nicht unbedingt zum Überleben; sondern genealogisch aus den historischen Verknüpfungen der beiden Machtmechanismen. Die beiden Machtverhältnisse Kapitalismus und Heteronormativität sind miteinander ineinander verschränkt historisch gewachsen. Der Grund, warum Heteronormativität sich als ein Strukturprinzip des Kapitalismus durchsetzte, ist deren Normalisierung, also dass sie durch Macht- und Wissensverhältnisse zu einer Norm wurde, wobei Beziehungsmodi und Subjektivitäten materiell und affektiv in diesen Strukturen verankert und durch sie reproduziert werden (Laufenberg 2014: 260). Der Kapitalismus könnte auch weiterhin existieren, wenn es plötzlich nur noch Regenbogenfamilien gäbe. Denn auch leben mit Institutionen wie der Schule, der Kirche und der Politik. In diesen Institutionen wiederum konstituieren sich auch die Regenbogenfamilien über die heteronormative Struktur, die sie seit Kindesbeinen gelehrt und vorgelebt bekommen und die Arbeits- und Reproduktionsverhältnisse regelt, zum Beispiel durch das Bilden von Kleinfamilien und das Eingehen romantischer Liebesbeziehungen, da beide Konzepte mit einem glücklichen Leben assoziiert und somit von den Individuen gewünscht werden.

Gundula Ludwig nennt diese Verbindung, die die neoliberal-kapitalistische Produktionsweise und die Heteronormativität Ende des 20. Jahrhunderts eingehen, eine „heteronormative Hegemonie“ (Ludwig 2011: 192). Anders als beim Konzept von Judith

Butlers heterosexueller Matrix, das sich in seiner Theoretisierung der Subjektkonstitution sehr auf Foucaults Machtmechanismus der Normation bezieht, begreift die heteronormative Hegemonie staatliche Macht nicht als vorherrschend juristische Macht, sondern als Hegemonie, die zwar auch über Zwang funktioniert, vor allem aber über eine konsensuelle Selbstführung und -regulierung hervorgebracht wird von den produktiven Anteilen der Macht. Zwar funktioniert die heteronormative Subjektkonstitution hier auch über Verwerfung, allerdings nicht nur. Sie vollzieht sich ebenso über Normierung und Normalisierung, also über eine gewisse Hereinnahme des ‚Anderen‘, sexuell Verworfenen, zum Beispiel der Homosexualität (ebd.: 195).

Wie bereits dargelegt, ist es ‚dem Kapitalismus‘ egal, ob ein Haushalt aus einer heterosexuellen Kleinfamilie besteht oder aus einer Regenbogenfamilie. Solange die Regenbogenfamilie keine höheren Reproduktionskosten der eigenen und zukünftigen Arbeitskraft verursacht, wird sie – wenn auch mit fortbestehenden Ausschlüssen – in die heteronormative Hegemonie aufgenommen (Winker 2011: 2). Dennoch bedeutet die heteronormative Hegemonie für Queers etwas anderes als für Menschen, die nicht erst in die Norm mit hereingenommen werden müssen, sondern ihr bereits mit dem Beginn ihrer sexuellen Subjektivierung inhärent sind: mehr Arbeit.

„Zwar müssen alle einen Aufwand leisten [, um eine kohärente Performanz und passförmige Identität herzustellen; VK]. Der Aufwand, den der Prozess der Subjektivierung verlangt, ist allerdings für unterschiedliche Individuen unterschiedlich groß. Normen wie Heterosexualität, Amerikanisch-Sein/Weiß-Sein und Zweigeschlechtlichkeit nicht angemessen zu entsprechen, erfordert einen besonderen Aufwand und ist mit besonderen Drohungen und immer möglichen Entrechtungen, Verletzungen und Beschämungen verbunden“ (Lorenz 2009: 18; zitiert in Laufenberg 2014: 270).

Volker Woltersdorff übernimmt das Konzept der sexuellen Arbeit und des Mehraufwands, den Queers dabei leisten müssen, von Renate Lorenz. Diese sexuelle Arbeit unterscheidet sich auch im Bereich der von der Norm abweichenden Sexualitäten nochmal im Grad ihrer Anstrengung: „Je stärker der Bruch zur Normalität ausfällt, desto intensivere sexuelle Arbeit müssen [die Queers; VK] erbringen, um sich wieder als konsistentes Selbst zu erfahren und nach Außen darzustellen“ (Woltersdorff 2012: 120). Der Mehraufwand, den Queers betreiben müssen, um die heteronormative Hegemonie nicht zu gefährden und

somit den von Lorenz genannten möglichen Drohungen und Risiken ausgesetzt zu sein, dient der Mehrheitsgesellschaft wiederum als Stabilisierung. Nicht der Norm entsprechende Sexualitäten haben im neoliberalen Kapitalismus also ambivalente Auswirkungen. Einerseits werden sie individualisiert und kommodifiziert und andererseits greifen nach wie vor repressive Normierungsprozesse wie zum Beispiel das Personenstandsgesetz, welches die familienrechtliche Stellung eines Individuums festlegt, um die Grenzen des ermöglichten Gestaltungsraums festzulegen (Engel 2002: 72). Nicht jede Form des queeren Zusammenlebens kann sich zum Beispiel Familie nennen und dieselben Rechte einfordern wie eine rechtlich akzeptierte heteronormative Kleinfamilie. Die Einbindung der peripheren sexuellen Lebensweisen ist mit einer Entpolitisierung verbunden, um die soziale und ökonomische Ordnung nicht zu gefährden. Sie verschiebt die Grenzen zwischen Öffentlichkeit und Privatheit, was an den verschiedenen assimilatorischen sowie den konfrontierenden queeren Bewegungen sichtbar wird (Laufenberg 2014: 278, 280), die auch im Kapitel 2.1. erwähnt wurden. Durch ihre Einbindung in die heteronormative Hegemonie wird die queere Sexualität re-privatisiert, zum Beispiel durch die Ehe für Alle. Angriffe auf öffentliche sexuelle Kulturen, die alternativen Sexualitäten und Lebensweisen eine Möglichkeit zur Existenz boten, prekarisieren jene queeren Sexualitäten, welche noch immer als gegenhegemonial gelten:

„Die politischen Öffentlichkeiten, solidarischen Strukturen und sozialen Zusammenhänge, die queeres Leben auch unter heteronormativen Bedingungen möglich machen, werden durch neoliberale Regulierungen wie die Kommerzialisierung des Öffentlichen, die Kürzung von Geldern für soziale Infrastrukturen wie Community Center und community-basierte Gesundheitseinrichtungen oder die restriktive Politik gegen *public sex* zunehmend zerschlagen. Während homonormative Politik die beschriebene Normalisierung von LGBT-Lebensweisen über deren Familiarisierung betreibt, sind Queers und LGBTs, die quer zu den sozialen Beziehungen des auf Generationalität, Paarbindung und Monogamie beruhenden heterosexuellen Gesellschaftsvertrags leben, einer verstärkten Prekarisierung ihrer Existenz ausgesetzt“ (Laufenberg 2014: 280f).

Das obige Zitat vermag noch einmal aufzuzeigen, über welche Institutionen das Sexualitätsdispositiv regiert. Reproduktionsverhältnisse organisieren die Gesellschaft. Durch Familien-, Gesundheits- und Sorgepolitiken werden diese Reproduktionsverhältnisse strukturiert und lenken somit auch die Individuen und die

Gesellschaft als Ganzes. Auch Widerstandsmomente müssen von diesen aus gedacht werden (ebd.: 294). Queere Sexualitäten und ihre Ausschlüsse in den Einschlüssen können einen Zugang zu diesen Widerstandspunkten bieten und auch materiell lebbar Alternativen herstellen.

Wenn Queers eine materielle sowie rechtliche Sicherheit erfahren wollen, müssen sie sich in die heteronormative Hegemonie eingliedern. Für viele Queers, die das Ausleben ihrer Sexualität aber mit anderen Lebensweisen verbinden (müssen) als der hegemonialen – zum Beispiel können schwule Paare, die gerne leibliche Kinder bekommen möchten, nicht auf dieselbe Art als heteronormative Kleinfamilie leben wie heterosexuelle Paare –, bedeutet dies, ihre Sexualität auch anders institutionalisieren zu müssen. Das Ideal der romantischen Liebe in den ‚modernen westlichen‘ Gesellschaften mit all ihren Assoziationen wie Sicherheit, Priorisierung und emotionaler sowie sexueller Exklusivität, was eine Funktion für die Reproduktion kapitalistischer Verhältnisse erfüllt (Nyong’o 2011: 132), war für viele Queers lange kein passendes Ideal. Denn die Vorstellung, dass Individuen in Liebesbeziehungen emotionale, soziale und psychische Stabilität erlangen können, entpolitisiert das kollektive Leiden, das viele Queers erlebten. Insbesondere in Zeiten der AIDS-Krise war dieses kollektive Leiden stark wahrnehmbar und politisiert, aber auch heute noch haftet das Stigma an und schreibt das Leid weiterhin in die queeren Körper ein. Für viele Queers ist dieses Ideal der stabilen romantischen Liebesbeziehung auch heute nicht erreichbar. Eine andere Art der Subjektivierung und lustvollere queere Erfahrungen können neue Möglichkeiten auf der Ebene der zwischenmenschlichen Beziehungen eröffnen.

4.1.5. Begehren: für eine neue Kultur der Verbundenheit

Die Ausführungen zum Verständnis des Begehrens in dieser Arbeit am Anfang des Kapitels 4. werden hier noch einmal genauer in einen Foucault’schen genealogischen Kontext eingebettet.

Nicht die verschiedenen Ausformungen des Begehrens sind es, die Foucault bei der Analyse des Sexualverhaltens im antiken Griechenland beschäftigt, viel eher ist es das Begehren nach dem Sex an sich, welches er untersucht und in Zusammenhang damit auch das Begehren nach der Erkenntnis der eigenen Identität. Das Verhältnis zu sich selbst ist zu dieser Zeit nicht mehr nur eine Beherrschung des Selbst, eher ein Besitzen und Genießen des Selbst gleichzeitig. Im Rahmen dieser neuen Kultur des Selbst veränderte sich die

Weise, wie das Individuum sich als Moralsubjekt konstituieren konnte und sollte. Dies geschah nicht über Verbote oder Versperrungen dem Begehren gegenüber, sondern über Modifikationen der konstitutiven Elemente der moralischen Subjektivität (Foucault 2013[1989]: 1429-1432).

Die Fragen, die sich in Bezug auf das Begehren stellen, sind jene, woraus dieses entsteht und wie das Subjekt sich selbst dadurch konstruiert und sich seine Sexualität einschreibt.

Während das Fleisch im Christentum zur Wurzel aller Sünden gemacht wurde, galt es in der griechischen Antike, die Wirrnis des Begehrens zu erforschen (ebd.: 1041). Die Bedeutung, die der Rolle des Begehrens in der Subjektkonstitution zugemessen wurde, steigerte sich dann allmählich im Lauf der Geschichte der westlichen Sexualität. Der Körper und die Lüste waren dabei nicht von Anfang an aus der Struktur des Begehrens ausgeschlossen. Die *ars erotica*, welche in der griechischen Antike bis ungefähr zum 3. Jahrhundert die Diskurse um den Sex produzierte, beschäftigte sich sogar sehr viel mit der körperlichen, sexuellen Lust und ihrer Intensivierung. Erst der Übergang jener Art der Wissensproduktion zu einer *scientia sexualis* stellte die Bedeutung des Wissens über die Sexualität und die Lüste über deren Ausleben und Verbesserung. Die Priorisierung des An sammelns von Wissen verdrängte die Diskurse um die Lust und stellte die Subjektivierung über das Begehren in den Mittelpunkt der Betrachtungen (Foucault 2003[1978]).

Mit Antke Engels Konzept von Begehren, welches an Deleuze und Guattari anschließt, lassen sich die Foucault'schen Vorstellungen von Begehren auch in westlichen Gesellschaften des 21. Jahrhunderts wieder um die Dimensionen von Körper und Lust erweitern. Engel sieht, aufbauend auf Foucault, Begehren als sozio-historisches Produkt von Macht- und Wissens-Verhältnissen. Bei einem solchen Verständnis von Begehren kann dieses sowohl der Stabilisierung der Herrschaftsverhältnisse dienen als auch deren Anfechtung und dem Initiieren neuer und alternativer Verknüpfungen: Es wird auf eine offene Zukünftigkeit verwiesen (Engel 2011: o.S.).

Als Besonderheit an Engels Ansatz gilt das Zusammendenken der beiden Begehrens-Ansätze von Foucault und Deleuze. Denn für Foucault ist Begehren unfrei, da es der Macht des Sexualitätsdispositivs unterworfen ist, während Deleuze Begehren als eine offene Bewegung sieht, also als ein Konstrukt, das ständig mit neuen Assoziationen verknüpft werden, neue Bedeutungen erhalten und sich in einem nie endenden Prozess stets verändern kann (Beckman 2013: 19). Wenn das Begehren, so wie bei Deleuze, als vielseitige, veränderbare und Zeit und Raum verändernde Erfahrung betrachtet wird, zeigt sich, dass

eine andere Welt nicht nur möglich ist, sondern in eben diesen begehrenden Vorstellungen bereits existiert (Laufenberg 2014: 232).

Diese queere, offene Art von Begehren, die Deleuze und Guattari und an diese anschließend auch Engel und Laufenberg imaginieren, beinhaltet Widerstandspotential gegen das Sexualitätsdispositiv, denn es steht nicht das Erkennen des Verhältnisses des Subjekts zu sich selbst im Vordergrund, sondern das Schaffen neuer Assoziationen und Verbindungen zwischen den Subjekten. Das Begehren hier ist auf andere ebenso gerichtet wie auf das Selbst, was eine andere, sozial mehr angewiesene Subjektconstitution ermöglicht und an diese anschließend neue Formen der Sorge umeinander und der gesellschaftlichen Reproduktion.

Aus einer queeren Perspektive lassen sich einerseits die Fragen stellen, wie heteronormativ geformtes Begehren soziale Hierarchien und Machtverhältnisse festschreiben kann oder wie Begehren überhaupt heteronormativ reguliert wird. Andererseits ist dabei auch von Interesse, wie sich das antizipative Potenzial auffinden lässt, welches dem Begehren innewohnt und welches „unerwartete Verbindungen im Sozialen stiftet, das sich in Institutionen und hegemoniale Prozesse einschleicht, das Subjekte aus sich selbst heraus trägt und unbestimmte Zukünftigkeiten eröffnet“ (Engel 2011: o.S.).

Auch andere Theoretiker_innen (z.B. Probyn 1996; Shildrick 2009) fassen Begehren sozial auf und betonen die Produktivität, die Begehren innerhalb von Machtverhältnissen entfalten können. Elspeth Probyn bricht beispielsweise die Vorstellung auf, dass Begehren etwas zutiefst Inneres, Eigenes und Intimes sein müsse und nur in der Privatheit stattfinden könne. Viel eher ist es mit sämtlichen öffentlichen wie privaten Sphären, Diskursen und Praktiken verbunden und steht mit diesen in einem konstituierenden Wechselverhältnis (Probyn 1996: 8f.; 13). Queeres Begehren, ein Begehren also, das sich auf die Möglichkeit eines abgesicherten und anerkannten lebhaften Lebens auch außerhalb der heteronormativen sexuellen und reproduktiven Vorgaben richtet, muss auch in der Öffentlichkeit sichtbar sein, damit die machtvollen Unterdrückungsverhältnisse queeren Lebens hinterfragt werden können.

Margrit Shildrick versteht Begehren ähnlich wie Probyn, legt bei ihrer Sichtweise aber den Fokus darauf, das autonome Subjekt zu dezentrieren, also nicht mehr ins Zentrum des Begehrens zu stellen und als Akteur zu sehen (Shildrick 2009: 118). Denn eine Subjektivierung über queere Sexualität kann nicht autonom und in vollkommener Abgrenzung zu anderen Subjekten gedacht werden. Queeres Erfahrungswissen und die Existenz an den Rändern des (Un-)Möglichen verleihen queerem Begehren ein kollektives

Moment als marginalisierte Subjekte, die nach einer anderen Art begehren, ihre Zukünftigkeiten zu gestalten.

Ein queeres Verständnis von Begehren ermöglicht einige Widerstandspunkte. Es konstituiert Beziehungen und Widersprüche neu. Die Möglichkeit, dass Begehren über vereinzelte Subjekte und Körper hinausgehen kann, schafft auch Verbindungen zu Körperlichkeiten und Lüsten. Dies wird im Kapitel 5. noch einmal aufgegriffen, doch sei hier bereits gesagt, dass Begehren und Lüste nicht als positiver und negativer Gegenpol betrachtet werden müssen, wenn sie anders affiziert und gedacht werden.

Laufenberg fasst in folgendem Zitat gut nachvollziehbar zusammen, wo die Widerstandspunkte in einer queeren Auffassung von Begehren liegen können:

„Das Projekt, sexuellen Beziehungen und Praktiken eine kreative und produktive Bedeutung beizumessen, steht [...] im Zentrum der Entwicklung einer neuen Lebensart, in der Begehren, Eros und Sexualität nicht aus dem Sozialen ausgelagert werden, sondern zum Ausgangspunkt für eine neue Kultur der Begegnung und der Verbundenheit avancieren“ (Laufenberg 2014: 238).

4.1.6. Subjektivierung: das abjekte Selbst

Die Art und Weise, wie Sexualität in Gesellschaften gefasst wird, äußert sich auch in der Art und Weise, wie sich Subjekte konstituieren. Im Laufe der christlichen Spiritualität entwickelte sich das Subjekt zu einem sich selbst mäßigenden, das in einem konstitutiven Verhältnis mit der Wahrheit eine Hermeneutik des Begehrens herstellte (Foucault 2013[1986]: 1231).

Wenn die Rahmenbedingungen der Subjektconstitution bis ins antike Griechenland verfolgt werden, stellt sich auch der Körper als wichtiger Teil für die Selbstwerdung heraus. Im antiken Griechenland stellte neben Schlaf, Sport und Sexualität auch die Ernährung beispielsweise eine Leibordnung dar:

„Die Praktik der Diät als Lebenskunst ist also etwas anderes als ein Ensemble von Vorsichtsmaßnahmen zur Vermeidung von Krankheiten und zu ihrer Heilung. Es handelt sich darum, wie man sich als Subjekt konstituiert, das um seinen Körper die rechte, notwendige und ausreichende Sorge trägt“ (Foucault 2013[1986]: 1245).

Wie das Beispiel der Ernährung verdeutlicht, soll sich das Subjekt seit der griechischen Antike als ein solches konzipieren, das sich um sich selbst sorgen kann und somit im weitesten Sinne um die gesamte Gesellschaft. Sowohl in der griechischen Antike als auch in der christlichen Spiritualität später geben die jeweils bestehenden Sexualitätsdispositive vor, wie über den Angriffspunkt der Sexualität Subjekte sich konstituieren können, wo Möglichkeitsräume liegen und wo die Grenzen derselben. Die Körperlichkeit kann dabei nicht ausgeblendet werden, da Sexualität sich in die Körper einschreibt und sexuelle Aktivitäten Konsequenzen für Körper mit sich bringen können.

Mit der stärkeren Herausbildung der Kultur der Sorge um sich im antiken Griechenland, wobei die Individuen lernten, Verantwortung für ihre Körper und Lebensweise und somit auch für ihre Moral zu übernehmen und nicht mehr alle Verantwortung den Göttern oder auch nur einem Gott zuzuschreiben, kamen auch Veränderungen der sexuellen Sittenstrenge und der Subjektwerdung ins Spiel. Das Hauptaugenmerk wurde ca. ab dem 1. Jahrhundert nach Christus immer stärker auf eine Intensivierung des Selbstbezugs gelegt, den das Individuum durch die Moralreflexion der Sexualität gewinnen sollte:

„[D]iese Vermehrung der sexuellen Sittenstrenge in der Moralreflexion äußert sich nicht in Form eines enger angezogenen Codes, welcher die verbotenen Akte definierte, sondern in Form einer Intensivierung des Selbstbezuges, durch den man sich als Subjekt seiner Handlungen konstituiert“ (Voelke 1969: 183-189; zitiert in Foucault 2013[1989]: 1406f.).

In der zugleich persönlichen und gesellschaftlichen Praxis der Sorge um sich nimmt die Selbsterkenntnis, welche es benötigt, um ein authentisches Subjekt werden zu können, einen immer höheren Stellenwert ein (Foucault 2013[1989]: 1423-1425). Es geht nicht darum, einen verborgenen Sinn unter der sichtbaren Vorstellung von sich selbst zu entziffern, sondern die Beziehung zu sich selbst zu sehen und nur das zu akzeptieren, was von einer freien und vernünftigen Wahl des Subjekts ausgehen kann. Das Verhältnis zu sich selbst ist nicht mehr nur eine Beherrschung, sondern das Besitzen und Genießen des Selbst (ebd.: 1429f.).

Gundula Ludwig erweitert diese Vorstellungen eines liberalen Subjekts als dominante Subjektivierungsfigur, die in der griechischen Antike begann und sich bis in die ‚modernen westlichen‘ Gesellschaften durchsetzte, um eine queer-feministische Perspektive, da in Foucaults Analyse zwar erläutert wird, wie durch das Verhältnis zu sich selbst innerhalb von Machtgefügen Körper und Sexualität hervorgebracht werden, aber nicht das Entstehen

von „binär vergeschlechtliche[n] Körper[n] und Geschlecht[ern]“ (Ludwig 2015: 162; Hervorhebung i.O.). Diese Vergeschlechtlichung der „KörperSubjekte“ (ebd.), also der verkörperten Subjekte, sieht Ludwig als ein entscheidendes Element im Bedingungsgefüge der Subjektkonstitution liberaler Gouvernementalität in westlichen Gesellschaften (ebd.). Das moderne Subjekt, das sich laut Foucault über Macht- und Wissenstechnologien konstituiert, sieht dieser, so Ludwig, als freies Subjekt – in dem Sinne frei, dass es seinen Körper als Eigentum besitzt, wobei der Eigentümer als männliches und weißes Subjekt gedacht wird (ebd.: 172f.). Die Vorstellung, dass der Körper Eigentum des Subjekts sei und dieses dadurch ein freies Subjekt, ist für Foucault ein Effekt des modernen Sexualitätsdispositivs, denn erst in dessen Kontext lernt das moderne Subjekt, was es bedeutet, einen Körper zu haben (Foucault 1983[1976]: 137f., zitiert in Ludwig 2015: 173) und genau diese Vorstellung des Körpers als eigener Körper macht das Subjekt erst regierbar. Denn der ‚eigene‘ Körper setzt „Pflege, Wohl und Gestaltung“ (ebd.) voraus, eine Sorge um sich. Der Körper ist die Angriffsfläche der Macht: AIDS zum Beispiel wirkt sich als Krankheit konkret auf die Körper der Betroffenen aus. Vorgaben, welche Medikamente es auf dem Markt zu erwerben gibt, wie Menschen an diese Medikamente kommen und was als beste Therapiemöglichkeit gilt, nehmen Einfluss auf den Zustand von Körpern und lenken somit die Betroffenen, die Besserung suchen.

Die Konstruktion des Subjekts als freies Subjekt mit einem eigenen Körper sieht Ludwig auch immer als eine vergeschlechtlichte Konstruktion (ebd.). Seit der Durchsetzung des Zwei-Geschlechtermodells im 18. Jahrhundert wurde Geschlecht als eine ‚natürliche‘, von Geburt an gegebene und unveränderliche Größe behandelt, womit Geschlecht zu einer inneren Natur stilisiert wurde, welche Subjekte nicht nur in bestimmten körperlichen Regionen und Funktionen unterscheidet, sondern ihnen auch eine konträre Wesenhaftigkeit zuschreibt (ebd.: 175). Ludwig begreift in Anlehnung an Butler (Butler 1991; zitiert in Ludwig 2015: 175) Geschlecht stattdessen als diskursives Konstrukt, das innerhalb von Machtverhältnissen entsteht und „dessen Materialisierung erst binär vergeschlechtlichte Körper und intelligible Subjekte hervorbringt“ (Ludwig 2015: 175). Sie sieht somit auch die materielle Dimension der Macht in den Körpern, wobei diese Materialisierung des konstruierten Geschlechts in einem scheinbar naturgegebenen weiblichen oder männlichen Körper erst den Körper zu einem eigenen und kohärenten Körper macht und dem Subjekt als Besitz zuschreibt. Durch die Naturalisierung des Geschlechts werden andere Wahrnehmungsformen als männlich oder weiblich aus der Möglichkeit des Denk- und Fühlbaren ausgeschlossen (Lorey 1993: 13; zitiert in ebd.).

Wichtig ist zu betonen, dass vergeschlechtlichte KörperSubjekte entlang der Dimension Geschlecht hierarchisiert werden. Die Materialisierung von Geschlecht führt zwar sowohl bei männlichen als auch bei weiblichen Subjekten dazu, dass diese einen scheinbar authentischen Körper ausbilden, doch unterscheidet sich die Konstitution von weiblichen KörperSubjekten in der Hinsicht, dass diese zwar auch „einen Körper *haben*, diesen aber nicht oder nicht gänzlich *besitzen*“ (Ludwig 2015: 177; Hervorhebung i.O.). Stattdessen gelten Frauen als stetig davon bedroht, von ihrem Körper in Besitz genommen zu werden (ebd.). Somit kommt Ludwig zu dem Schluss, dass „das Subjekt [...] sich als männliches [konstituiert] über ein souveränes Verhältnis zum eigenen Körper, während sich das Subjekt als weibliches in Abgrenzung dazu durch die unvollkommene(re) Fähigkeit zu einem souveränen Selbstverhältnis zum Körper konstituiert“ (ebd.: 178).

Das liberale KörperSubjekt entsteht laut Ludwig allerdings nicht nur durch eine Hierarchisierung der konstruierten beiden Geschlechter, sondern auch über Ausschlüsse aus den Körpern, die in der ‚westlichen Moderne‘ als abgeschlossene Einheiten imaginiert werden (ebd.). Diese androzentrische, heteronormative und ability-zentrierte Vorstellung des Körpers als eine eigene, unabhängige, abgeschlossene und begrenzte Einheit verlangt, dass alles, was die Außengrenze bedroht, in der dominanten Körperkonstitution verworfen wird und ausgelagert auf KörperSubjekte, die als ‚Andere‘ konstruiert werden. Um einen abgeschlossenen, autonomen und ‚normalen‘ Körper konstituieren zu können, braucht es auch die Herstellung eines Körperobjekts, welches sich Effekten von Vergeschlechtlichungs-, Sexualisierungs-, Rassisierungs- und Behinderungsprozessen aussetzen muss (ebd.: 179). Diese Abjektkonstruktionen verunmöglichen Subjekten, welche sich als solche konstituieren müssen, das Etablieren eines souveränen Besitzverhältnisses zu ihrem Körper, welches in dieser Arbeit, Ludwig folgend, als ein zu kritisierendes Konstrukt aufgefasst wird. Unter diese abjekten Subjekte fallen vor allem Frauen, Menschen mit körperlichen oder geistigen Einschränkungen, rassialisierte ‚Andere‘ und sexuell ‚deviante‘ Subjekte (ebd.: 180). Durch die Auslagerung von körperlichen Abhängigkeiten, Verletzbarkeiten und sozialen Angewiesenheiten werden diese dem Politischen entzogen (ebd.: 182). Diese Phänomene scheinen keine Probleme zu sein, die gesellschaftlich behandelt werden müssen, da sie nur die ‚Anderen‘ betreffen. Queere KörperSubjekte mit ihren spezifischen Verletzbarkeiten werden somit unsichtbar gemacht.

Ludwigs Analyse der binären Vergeschlechtlichung von KörperSubjekten zeigt auf, wie sexuell ‚deviante‘ Subjekte durch ihre Konstruktion als Abjekte mit Ausschlüssen und

anderen körperlichen sowie geistigen Selbstwertungsprozessen konfrontiert sind. Die Vorstellung eines rationalen, autonomen Subjekts wird durch die Betrachtung queerer Subjektivierungsweisen in ihren sozialen Angewiesenheiten und Abhängigkeiten verunmöglicht, was dazu führt, dass die queere sexuelle Selbstwertung Potential für widerständige Alternativen in sich trägt.

4.1.7. Zwischenfazit: ein queeres Konzept von Sexualität und Begehren

Sexualität ist in Foucaults Konzeption ein Durchgangspunkt für Macht und deswegen gleichzeitig auch ein Ansatzpunkt für Widerstände und Alternativen. Queere sexuelle Subjektivierung findet durch die Abjektion der queeren Sexualität und des queeren Begehrens an den Rändern des (Un-)Möglichen statt. Dieser Existenz an den Grenzen des biopolitisch geregelten Lebens ist ein Potential für Widerstand alleine durch ihr Bestehen bereits inhärent. Ein homosexueller Mann beispielsweise, der aus einer heteronormativen Sicht betrachtet nicht zur Reproduktion des Bevölkerungskörpers beitragen kann, trägt dieses Widerstandspotential bereits in sich. Denn wenn er Kinder bekommen möchte, muss er Alternativen zu den bestehenden heteronormativen finden und somit die heteronormative Ordnung nicht nur hinterfragen, sondern auch außerhalb ihrer Logiken handeln.

Das Machtwissen, welches queere Subjekte im Prozess ihrer Subjektivierung durchzieht, ist geprägt durch das moderne Sexualitätsdispositiv. Dieses ordnet Queers die Kategorien des Risikos und der Gefahr zu und die Notwendigkeit ihrer Normalisierung, damit die Biomacht sie zu in der Gesellschaft nützlichen Subjekten formen kann. Die Queers selbst können aber an den Grenzen ihrer Existenz ein anderes Wissen produzieren, eines, das auf Erfahrungen beruht, die sie aufgrund ihrer prekären Subjektposition erleben: die Erfahrungen von Abjektion, von Verletzlichkeit, Bedrohung, Stigma, Angst und Wut. Auch kollektive Erfahrungen wie die ‚AIDS-Krise‘ und deren diskursive Verarbeitung und Auswirkung auf die Vorstellung von Gesundheit und Familie in Zusammenhang mit queerer Sexualität gehören zu diesem alternativen Wissen. Die Erfahrungen des ‚Anders‘-Seins und der unsicheren Subjektconstitution können zu einem ‚anderen‘ Umgang mit der Organisation der eigenen Sexualität, des Auslebens der sexuellen Beziehungen, der Fürsorge für die eigene Gesundheit und die eigene Reproduktionsarbeit führen.

In Anbetracht der Forschungsfrage, wie Queers sich dem modernen Sexualitätsdispositiv widersetzen können, ist es relevant, zwei Faktoren zu berücksichtigen. Erstens darf das Widerstandspotential von Queerness und auch von Lebensformpolitiken in Zeiten der

neoliberalen Gouvernentalisierung nicht überschätzt werden, da das Verhältnis von Widerstand und Normalisierung stets ein ambivalentes ist und die beiden Dynamiken nicht voneinander abgekoppelt betrachtet werden können. Zweitens aber kann eine genauere Untersuchung der Affekte, die mit queerer Sexualität und queerem Begehren zusammenhängen, diesem Widerstandspotential weitere Möglichkeiten hinzufügen. Denn es sind mitunter auch Affekte – seien es Angst, Wut und Scham, Glück oder Lust –, die die Machtverhältnisse des Sexualitätsdispositivs offenlegen und bestärken oder verändern können; die Affekte in und zwischen KörperSubjekten in all ihren temporalen und räumlichen Ausprägungen.

Der nächste Schritt in dieser Arbeit ist eine queere Erweiterung der Foucault'schen Konzepte von Körpern und Lüsten, damit später die Verbindungslinien und Brüche zwischen der Sphäre des Begehrens und jener der Lust mithilfe der queeren Affekte untersucht werden können.

4.2. Körper und Lüste

Dieses Kapitel verfolgt das Ziel, den Begriff von Körper und jenen von Lust aus Foucaults Werk herauszuarbeiten und queer zu erweitern. Diesen beiden Konzepten wird eine besondere Aufmerksamkeit geschenkt, da Foucault sie als Widerstandsperspektive zum Sexualitätsdispositiv verortete. Eine queere Erweiterung dieser Widerstandsperspektive soll hervorheben, wie eine andere Betrachtungsweise von Körperlichkeiten und Lüsten den Konzeptionen von queerer Sexualität mehr widerständige Handlungsmacht verleihen kann.

4.2.1. Körper: durchlässig, abhängig, ‚gefährlich‘

In diesem Kapitel soll geklärt werden, wo Körper in Foucaults Überlegungen zur Sexualität zu finden sind und welches Körperverständnis er entwickelt. In „Der Wille zum Wissen“ schreibt Foucault, dass das scheinbare Anwachsen der Persionen im 18. Jahrhundert das Produkt des Einwirkens eines neuen Machttyps auf die Körper und ihre Lüste sei (Foucault 2013[1976]: 1065). Das Sexualitätsdispositiv, welches sich in der christlichen Spiritualität im 18. Jahrhundert herausbildete, entwickelte Machttechniken, die sich den Veränderungen in der Gesellschaft anpassten und flexibler funktionierten sowie permanent ihre Kontrollbereiche ausweiteten. Statt mithilfe von Verboten wurde die Sexualität hauptsächlich über Normen und eine medizinische Kontrolle überwacht. Sowohl die

Empfindungen der Körper als auch die Qualität der Luste wurden in diese Kontrollmechanismen miteingeschlossen; nur über den Körper konnte und kann das Sexualitätsdispositiv überhaupt damit argumentieren, es würde an die Natur anschließen.

„Das Sexualitätsdispositiv hat seine Daseinsberechtigung nicht darin, daß es sich reproduziert, sondern darin, daß es die Körper immer detaillierter vermehrt, erneuert, zusammenschließt, erfindet, durchdringt und daß es die Bevölkerungen immer globaler kontrolliert“ (Foucault 2013[1976]: 1109).

Mit der Herausbildung von Machttechniken, die über Normalisierung funktionieren, müssen auch die Körper der Menschen kontrolliert und normalisiert werden. Sex übernimmt in abendländischen Gesellschaften eine ‚biologische Verantwortung‘, soll also dem Erhalt der Bevölkerung dienen, und somit müssen auch die Körper, welche Sex haben, medizinisch und politisch gut nutzbar sein (ebd.: 1118). Die sexuelle Gesundheit und Hygiene müssen gewährleistet sein, um die gewünschte Nachkommenschaft zu ermöglichen. Diese gewünschte gesunde Nachkommenschaft ist natürlich auch mit den westlich-bürgerlichen Vorstellungen verknüpft, dass die Nachkommen am besten männlich, weiß und heterosexuell sein sollen.

Die Sexualität schreibt sich nicht von außen, sondern über eine Selbstsexualisierung in den Körper ein (ebd.: 1123). Erst das Sexualitätsdispositiv, welches dem Subjekt eine die gesamte Identität umfassende Sexualität verleiht, regt das Individuum auch zu der Vorstellung an, dass der Körper, über den die Sexualität ausgelebt wird, ein sexualisiertet Körper ist.

Sowohl der Bevölkerungskörper als auch der individuelle Körper werden durch biopolitische Machttechnologien, welche sich auf Körperleistungen sowie auf Lebensprozesse beziehen, regiert (ebd.: 1134). Ein Beispiel hierfür ist das 2016 erlassene Gesetz, dass auf alle Tabakprodukte in Österreich schockierende Bilder von den körperlich negativen Auswirkungen von Tabakkonsum gedruckt werden müssen. Es gibt zwar kein Verbot von Tabakprodukten, hauptsächlich, weil Tabak hoch besteuert werden kann und ökonomisch sinnvoll für den Staat ist. Da es allerdings nicht zu leugnen ist, dass Tabakkonsum der Gesundheit der Individuen und auf längere Sicht gesehen auch der Gesellschaft schadet, weil die negativen Auswirkungen des Tabakkonsums kompensiert werden müssen, zum Beispiel durch teure Behandlungen entstandener Krankheiten wie Lungenkrebs, wird das Individuum durch die Bilder dazu angehalten, Abstand vom Tabak

zu nehmen. Es soll sich also selbst in eine Richtung lenken, die den eigenen Körper und darüber hinaus den Gesellschaftskörper nicht belastet oder gar gefährdet.

Da der sexuelle Akt seit jeher eine Gefahr für die Körper darstellt – sowohl aufgrund der körperlichen Verausgabung, die er bedeutet, als auch wegen sexuell übertragbarer Krankheiten – muss dieser auch besonders genau kontrolliert und reglementiert werden (ebd.: 1252). Im antiken Griechenland wurde zum Beispiel lange davon ausgegangen, dass das Ausstoßen des Samens diesen auch dem Körper raube, was zu negativen Konsequenzen für den Körper führen könne, da der Samen ebenso wie das Blut ein wichtiges Lebenselixier sei (ebd.: 1263). Die Auswirkungen des sexuellen Aktes auf den Körper selbst und nicht bloß die eventuellen Krankheiten, die er übertragen kann, führten zu einem Misstrauen dem Sex gegenüber. Auch in der ‚westlichen Moderne‘ lassen sich noch misstrauische Diskurse um den Sex finden, allerdings haben diese weniger mit der Gefahr der Überanstrengung zu tun als eher mit Diskursen um ‚Schmutz‘ oder ‚Perversion‘, die manche sexuelle Praktiken umgeben.

Wenn an die Diskurse rund um HIV gedacht wird, die in der Einleitung umrissen wurden, wird deutlich, dass die Perspektive auf den Körper als etwas Gebrechliches und den Sex als etwas Gefährliches immer noch existiert. Nur die Art des Sexes, welcher verurteilt wird, ist eine andere, da manche Körper als gebrechlicher und gefährlicher angesehen werden als andere.

Es sind die abjekten Körper, die als zugleich gebrechlicher als auch gefährlicher konstruiert werden: die Körper, welche als *disabled* gelten, rassialisierte Körper, Frauenkörper und queere Körper. Denn es braucht den funktionierenden Körper als Einheit, damit ein Subjekt in der ‚Moderne‘ ihn als sein Eigenes begreifen und sich als freies konstituieren kann, was die ‚anderen‘ Körper, welche aus der Norm herausfallen, nicht leisten können (Ludwig 2015: 179).

Elizabeth Grosz macht sich in ihrem Werk „Volatile Bodies. Toward a Corporeal Feminism“ Gedanken um die Effekte von verletzlichen und ‚gefährlichen‘ abjekten Körpern (1994). Sie durchleuchtet dazu die Körper-Konzeptionen verschiedener westlicher Philosoph_innen, die alle dem kartesischen dualen Imperativ folgen und den Körper entweder als eine ‚tabula rasa‘ betrachten, auf der geschrieben wird, oder als den Stoff, der alles andere lenkt und bestimmt. Kausale Wechselwirkungen kommen bei all diesen Betrachtungen zu kurz, weshalb Grosz mithilfe feministischer Ansätze zu offener und fluider Körperlichkeit eine Erweiterung vornimmt. Hier sollen nun einige Aspekte davon

aufgegriffen werden, um eine andere Vorstellung von Körperlichkeit zu ermöglichen, die queere und andere abjekte Körper explizit miteinschließt.

Im Kapitel zu Wissen wurde bereits aufgezeigt, dass Erfahrungswissen eine dem hegemonialen Macht-Wissens-Komplex alternative Art von Wissen sein kann. Körper, welche sich außerhalb der Norm befinden, erleben andere Erfahrungen und generieren eine andere Art von Wissen als Körper innerhalb der (Hetero-)Norm. Auch wenn Grosz nicht vernachlässigt, dass Körper durch soziale Einschreibungen geprägt werden, liegt der Vorteil ihrer fluideren Konzeption vor allem darin, dass auf differente Arten der Einschreibung in unterschiedliche Körper eingegangen werden kann (ebd.: 156). Denn männliche Körper werden anders geprägt als weibliche, werden anders geprägt als queere, werden anders geprägt als *disabled*, usw.

Um diese verschiedenen Arten von Einschreibung und damit zusammenhängender Subjektivierung fassen zu können, hält Grosz sich an das Konzept der Differenz von Deleuze und Guattari (1987). Diese machen Differenz nicht an Identität, Opposition, Analogie und Ähnlichkeit fest, sondern erschaffen eine Differenz an sich, die die Idee eines Werdens einer Multiplizität hinter den Subjekten mit sich bringt (Deleuze/Guattari 1987: 9; zitiert in Grosz 1994: 164). Für Grosz ermöglicht dieser Ansatz nicht nur ein spezifisches Eingehen auf Differenzen bei Körperlichkeiten, sondern auch ein Aufbrechen der kartesischen Körper- und Geist-Dualität:

„Their notion of the body as a discontinuous, nontotalizable series of processes, organs, flows, energies, corporeal substances and incorporeal events, speeds and durations, may be of great value to feminists attempting to reconceive bodies outside the binary oppositions imposed on the body by the mind/body, nature/culture, subject/object and interior/exterior oppositions“ (Grosz 1994: 164).

Da Deleuze und Guattari den Körper im Sinne Spinozas begreifen, sehen sie ihn nicht als Einheit, sondern als das, was er tun kann, was er werden kann, die Transformationen, die er machen und wie er seine Kapazitäten ausbreiten kann. Sie verstehen ihn auch immer nur in seinen Verbindungen mit anderen Körpern, egal ob belebt oder unbelebt, menschlich, tierisch oder maschinisch (Deleuze/Guattari 1987: 4; zitiert in Grosz 1994: 165).

Margrit Shildrick, eine Theoretikerin der *crip*-Theorie, geht davon aus, dass Menschen mit *disabilities* nicht aufgrund ihrer Andersheit diskriminiert werden, sondern weil die Andersheit, die sie in ihren Körpern leben, die ‚westlich-moderne‘ Vorstellung der

Körperlichkeit, die ein freies Subjekt benötigt, untergräbt (Shildrick 2012: 1; 18). Körperlichkeit ist nicht nur die Materialität des Körpers an sich, sondern auch, wie diese durch ein verkörpertes Subjekt erfahren wird (ebd.: 25). Die Umwelt, in der sich das Subjekt aufhält, sowie dadurch auch das Subjekt, verändern sich stetig. Die Vorstellung eines abgeschlossenen Körpers als Eigentum muss daher verworfen werden, was aber die strikte Grenzziehung zwischen abjekten und ‚normalen‘ Körpern verunmöglicht und die Vormachtstellung des weißen, heterosexuellen, *able-bodied*, cis-gender, männlichen, normalisierten Subjekts herausfordert.

Die „intercorporeality“ (ebd.: 26), welche Shildrick vorschlägt, um die normativen Vorstellungen von Körperlichkeiten zu konterkarieren, geht davon aus, dass jeder Körper ein offener Körper ist und andere Körper affektiv bewegt sowie von ihnen affektiv bewegt wird (ebd.). Körper mit *disabilities* beispielsweise stehen in einem engen Verhältnis mit menschlichen – wie Angehörige oder Pflegepersonal – oder auch leblosen – wie Prothesen oder Rollstühlen – Körpern, welche durch eine emotionale Bindung, die zwischen den Körpern durch die Interaktion entsteht, beeinflusst werden. Abhängigkeiten und Verletzlichkeiten von KörperSubjekten, welche diese mit konstituieren, werden offenbart (ebd.: 129) und das Verständnis des Körpers als Eigentum aufgehoben. Ob Menschen beispielsweise voller Hass oder voller Zärtlichkeit miteinander umgehen, prägt nicht nur das Subjekt, sondern auch den Körper, da Emotionen auch körperlich spürbar sind. Da Menschen sich ständig mit anderen Menschen, ihrer Umwelt und ihren Wahrnehmungen auseinandersetzen müssen, tragen alle diese gefühlten Erlebnisse zur Herstellung ihres Körpers und dessen Verhältnis zu anderen Körpern bei. In diesem Sinne sind sie sowohl offen als auch abhängig.

Körper nur als Inskriptionsfläche zu betrachten und nicht als einen Ort, der potentiell auch Ambivalenzen und Widerstandspunkte produzieren kann, kritisieren sowohl Grosz als auch Shildrick. Denn wie Verkörperung und der Umgang mit verschiedenen Körperlichkeiten gedacht und gelebt wird, beeinflusst die Konstitution der Subjekte. Shildrick führt als Beispiel dafür Frauen mit *disabilities* an, deren Sexualität in die Unsichtbarkeit gerückt oder sogar verleugnet wird, wenn sie nicht der Reproduktion dienen kann, was sich als schmerzvolle Diskriminierungserfahrung in die Verkörperung der eigenen Subjektivität einschreibt (ebd.: 66), obwohl Begehren und Sexualität überhaupt nichts mit der genitalen Sexualität zu tun haben müssen (ebd.: 141). Ein anderes Beispiel liefern Prothesen: Prothesen gelten als ‚anormal‘, da sie nicht ‚natürlich‘ sind. Allerdings werden Prothesen von Menschen, welche diese in ihre Körperlichkeit inkludieren, als Teil ihres Selbst

empfunden und können somit die Grenze des unabhängigen Körpers auflösen und zu neuen gelebten Körperlichkeiten und sexuellen Performativitäten führen (ebd.: 133).

Auch queere Körper gelten immer noch oft als ‚anormal‘, ‚pervers‘ oder ‚gefährlich‘, was sich unter anderem aus der queeren Geschichte erklären lässt. Im Zuge der ‚AIDS-Krise‘ verbreitete sich in der Bevölkerung Angst vor queeren, ansteckenden Körpern. Die Angst vor dem Virus war nicht primär eine Angst vor der Ansteckung, sondern ein Ausdruck der Angst vor dem Verlust der regulierenden Biomacht, vor der deutlichen Sichtbarkeit des Abjekten, vor der Auflösung der Grenzen der imaginierten körperlichen Abgeschlossenheit durch die Möglichkeit der Grenzüberwindung von Viren und Körperflüssigkeiten, aber auch durch das Aufzeigen der Abhängigkeit der Körper voneinander durch die Krankheit. Die Durchlässigkeit und Nicht-Abgeschlossenheit von Körpern in den Blick zu nehmen, bedeutet nicht nur, stärker auf Abhängigkeiten und Übertragungsmöglichkeiten zu achten, sondern auch affektive Bewegungen und Bewegtheiten von und zwischen Körpern.

Um zu einer Vorstellung von Körperlichkeit zu gelangen, die auf Austausch, Offenheit, Verletzbarkeit und Abhängigkeit beruht, dürfen weder Universalismus noch Gleichheit als Ziel vorausgesetzt werden (Shildrick 2012: 169), sondern die Radikalität abjekter Körper muss anerkannt und genutzt werden, um nicht nur zu einer anderen Möglichkeit queerer Subjektivierung zu gelangen, sondern darüber hinaus zu kunstvollen kritischen Lebensformen, die die hegemonialen heteronormativen Reproduktionsverhältnisse anfechten:

„The will to be against really needs a body that is completely incapable of submitting to command. It needs a body that is incapable of adapting to family life, to factory discipline, to the regulations of a traditional sex life, and so forth. (If you find your body refusing these ‚normal‘ modes of life, don’t despair – realize your gift!)“ (Hardt/Negri 2000: 216; zitiert in Shildrick 2012: 169).

4.2.2. Lüste: affektive Verbindungen

Um es kurz noch einmal in Erinnerung zu rufen, sind Lüste in Abgrenzung zum Begehren mehr mit der *ars erotica*, dem Materiellen und Körperlichen verbunden. Das Begehren dient im Sexualitätsdispositiv vor allem dazu, das Subjekt in ein sexuelles Verhältnis mit sich selbst zu setzen und als sexuelles Subjekt herzustellen (Foucault 2013[1986]). Lüste

hingegen arbeiten auf einer unmittelbareren Ebene und geben noch mehr Freiräume für Widerstandspunkte.

Foucault untersucht die Funktion der Lüste in seiner Genealogie der Sexualität durch die verschränkte Betrachtung von Geschichte und Biologie (Foucault 2013[1976]: 1144). Diese Verschränkung wird nun zuerst kurz dargestellt, bevor sie mit queeren Denkanstößen erweitert wird.

Wie bereits im Kapitel zum Sexualitätsdispositiv dargestellt, entwirft Foucault eine Vorstellung der *ars erotica* als Gegenpart zur *scientia sexualis* der abendländischen Gesellschaften. In dieser Kunst der Erotik, welche er im antiken China, Japan, Indien, Rom und arabisch-islamischen Gesellschaften verortet, wird „die Wahrheit aus der Lust selber gezogen, sie wird als Praktik begriffen und als Erfahrung gesammelt“ (ebd.: 1071). Die Lust ist nicht zu erkennen durch Nützlichkeit, Erlaubnisse oder Verbote, sondern in Bezug auf sich selbst; es geht um die Intensität, Qualität und Dauer der Lust und die Konsequenzen, die sie für Körper und Seele bringt. Das Wissen um die Lust, das sich nicht zuletzt in den sexuellen Akten selbst bildet, wurde in Gesellschaften mit einer *ars erotica* von Generation zu Generation durch das Instrument der Initiation weitergegeben mit dem Ziel, eine absolute Körperbeherrschung und einzigartige Wollust zu erreichen (ebd.). Die Lust unterscheidet sich hier vom Begehren, da beide durch andere Machtinstrumente funktionieren. Hinter dem Begehren steht eine ganze Struktur des modernen Sexualitätsdispositivs mit dem Ziel, Subjekte zu konstruieren, die sich erst durch ihre Sexualität und ihr Begehren als Subjekte verstehen und somit durch Normen und Normalisierungen im Bereich der Sexualität regieren lassen. Die Lüste hingegen, welche Foucault als körperlich spürbarer auffasst, zum Beispiel eben die Wollust, bringen zwei weitere Ebenen in die Subjektkonstitution, nämlich jene des Körpers und der Affekte. Dadurch, dass die Lüste seit dem antiken Griechenland als etwas zu Beherrschendes gehandhabt werden, fokussieren sie mehr auf Verhaltensweisen und Körperpraktiken, die Subjekte erlernen, anstatt auf Identitätsbildung.

Im Gegensatz zu Foucault, der sich in seiner Arbeit vor allem mit der Subjektkonstitution über das Begehren beschäftigt, sehen Deleuze und Guattari (1987) einen wichtigen Anhaltspunkt für die Formierung der Subjekte in den lustvollen Körpern, weshalb sich ihre Theorie hier für eine queere Erweiterung des Lustbegriffs eignet. Frida Beckman nimmt anschließend an Deleuze und Guattari eine solche Erweiterung vor und versucht, über das kartesische Subjekt hinauszudenken. Sie versucht, die Möglichkeit zu eröffnen, Fühlen

nicht auf das Subjekt zu begrenzen und den Körper lustvoll zu verstehen, also eher durch Lüste bewegt als diese beherrschend und einschränkend (Beckman 2013: 62).

Auch Elizabeth Grosz verortet die Lust im Gegensatz zum Begehren außerhalb der kapitalistischen Ökonomie. Anstatt auf ein Ziel gerichtet zu sein und das Subjekt immer wieder selbst zu bestätigen und konstituieren, soll die Sexualität nach den lustvollen affektiven Verbindungen befragt werden, die dadurch entstehen. Die Lust selbst hat dabei keinen Zweck außer sich selbst und schafft Verbindungen zwischen Körpern durch ihre Affektivität (Grosz 2008: 33). Die lustvolle Involviertheit von Körpern in sexuelle Akte beeinflusst diese Körper auch über den Akt hinaus, sie kann weitere Emotionen hervorrufen, die kurzfristige oder auch dauerhafte emotionale Verbindungen zwischen Körpern schaffen.

Das Konzept von „becoming-disabled of sexuality“⁹ von Beckman (2013: 103) hilft, durch eine affektive Betrachtung der Lust als etwas den Körper Bewegendes und von Körpern Bewegtes, das Subjekt weitläufiger zu fassen. Dieses Konzept aus der *crip*-Theorie geht davon aus, dass Körper auch für Verbindungen empfänglich sein können, die über die üblicherweise als sexuell definierten Bindungen hinausgehen, dennoch aber sexuelle Lust erzeugen. Beckman fasst dies so zusammen: „a becoming-disabled is about affirming pleasure outside cultural, social, gendered, commercialised and medicalised conceptions about what bodies are, and what they should do“ (Beckman 2013: 110).

Lust affektiv zu denken, trägt dazu bei, Grenzen der Heteronorm kritisieren zu können. Eine Subjektivierung über die Lust, die in ihrer jeweils speziellen Ausformung auf Erfahrungswissen beruht in ihrer Fähigkeit als Emotion auch körperlich wirkt, ermöglicht die Herstellung eines emotionalen, abhängigen Subjektbegriffs, der auch Lebensformen mit sich bringen kann, die ein von Emotionen durchzogenes Miteinander mehr ins Zentrum stellen.

4.2.3. Kritik und Widerstand: kreatives Grenzdenken

„Wo es Macht gibt, gibt es Widerstand“, schreibt Foucault in „Der Wille zum Wissen“ (2013[1976]: 1100). Durch den strikt relationalen Charakter der Machtverhältnisse kann es

⁹ „Becoming-disabled of sexuality“ bedeutet, Sexualität nicht von der ability-zentrierten Norm aus zu denken, sondern den Fokus darauf zu legen, dass Sexualität unter anderen Bedingungen – zum Beispiel einer körperlichen Einschränkung – ganz anders gefasst werden muss und anders funktioniert, aber immer noch Sexualität ist. Das ansonsten als ‚Anderes‘ definierte wird in den Mittelpunkt gestellt, um alternative Möglichkeiten zur Norm zu zeigen und auch, dass die Norm veränderbar ist und sich stets im Prozess befindet.

kein Außerhalb der Macht geben, weshalb auch Widerstand niemals ohne diese verstanden werden kann. Stattdessen sind Widerstände für Foucault ein nicht wegzudenkendes, produktives Gegenüber in den Machtbeziehungen. Sie lassen sich als einzelne Punkte finden, die unterschiedliche Ambivalenzen sowie Risse in den hegemonialen Diskursen erzeugen (ebd.: 1101), wodurch wiederum die Möglichkeit besteht, diese Risse zu erweitern, Grenzen zu sehen und zu verschieben und somit etwas Neues zu schaffen. Das Neue kann dann wiederum im Verhältnis von Macht und Widerstand so lange existieren, bis es von etwas Widerständigem, Neuem abgelöst wird. Widerstand stellt ein Potential für Veränderung in Foucaults Theorie dar und ist deswegen ein wichtiges Konzept in dieser Arbeit.

Während der Begriff des Widerstands in Foucaults Theoretisierungen punktueller betrachtet werden kann, wird Kritik als eine ganze (Lebens-)Haltung definiert. Kritik ist „eine bestimmte Art zu denken, zu sagen, zu handeln auch, ein bestimmtes Verhältnis zu dem, was existiert, zu dem, was man weiß, zu dem, was man macht, ein Verhältnis zur Gesellschaft, zur Kultur, ein Verhältnis zu den anderen auch – etwas, was man die Haltung der Kritik nennen könnte“ (Foucault 1992[1978]: 8). Foucault beschreibt die Kritik sogar als Tugend (ebd.: 9).

Diese Haltung der Kritik wurde im 16. Jahrhundert durch die Laisierung und Vervielfältigung der Regierungskünste gestärkt. Da Macht und Widerstand – bzw. Macht und Kritik – nicht voneinander getrennt betrachtet werden können, führte eine Intensivierung der Regierungskünste im Umkehrschluss auch zu der Frage „wie man denn nicht regiert wird“ (ebd.: 11). Die Kritik als Gegenstück zu den Regierungskünsten, als ihre Partnerin und gleichzeitig Widersacherin hat jene Aufgabe zu fragen: „Wie ist es möglich, daß man nicht derartig, im Namen dieser Prinzipien da, zu solchen Zwecken und mit solchen Verfahren regiert wird – daß man nicht so und nicht dafür und nicht von denen da regiert wird?“ (ebd.: 11f.). Die kritische Haltung entwickelte sich durch den Anstoß der von Kant so bezeichneten Aufklärung zu einer Kulturform in Europa, zu einer Kunst und zwar zu „[der] Kunst nicht regiert zu werden“ beziehungsweise „[der] Kunst, nicht auf diese Weise und nicht um diesen Preis regiert zu werden“ (ebd.: 12). Eine annähernde Definition der Kritik könnte nach Foucault also sein „die Kunst nicht dermaßen regiert zu werden“ (ebd.).

Der Entstehungsherd von Kritik sowie von Widerstand ist dabei im Wesentlichen immer das Bündel der Beziehungen zwischen der Macht, der Wahrheit und dem Subjekt (ebd.: 15). Wenn ein Subjekt Kritik üben möchte, ist es deshalb unabdingbar, dass es sich selbst

auch zugleich als Subjekt sowie als Objekt dieser Kritik begreift. Denn das Verhältnis der Macht kann nicht ausgeklammert werden und weist dem Subjekt immer bereits eine bestimmte Position zu. Um das (Un-)Mögliche denken zu können, muss ein Subjekt zuerst erfahren, wo die Grenzen der eigenen Subjektwerdung liegen und somit die Grenzen des Sag- und Denkbaren.

Die Kritik, die geübt und gelebt werden sollte, um Körper, Lüste, Sexualität und Begehren auch außerhalb des modernen Sexualitätsdispositivs denken zu können, sollte sich laut Mike Laufenberg auf die Reproduktionsverhältnisse richten, denn diese strukturieren die Gesellschaft und Widerstand gegen diese Strukturen muss von denselben Punkten aus gedacht werden (Laufenberg 2014: 294). Reproduktionsverhältnisse in diesem Sinne umfassen alle Strukturen und Praktiken, die darauf ausgerichtet sind, Individuen und die Gesellschaft als Ganzes am Leben zu erhalten und so zu strukturieren, dass sie sich möglichst lange und problemlos reproduzieren können. Sie umfassen sowohl biologische Reproduktion, als auch Sorgearbeit für sich selbst und andere, die diese biologische Reproduktion sozial organisiert. Eine Kritik an den bestehenden Verhältnissen muss Alternativen für queeres Leben anbieten, die dieselbe Sicherheit in Beziehungs- und Sorgestrukturen ermöglichen wie die hegemoniale Biomacht (ebd.). Denn Reproduktionsverhältnisse schreiben sich in Körper ein und werden von Körpern gelebt, weshalb auch die materielle Sicherheit queeren Lebens in Frage gestellt wird, wenn ein widerständiges Verständnis von Reproduktion das bestehende Sexualitätsdispositiv herausfordert. Laufenberg drückt mithilfe von Judith Butler aus, welche essenzielle Rolle Körperlichkeiten im Durchsetzen von Widerstandspotential spielen: „As bodies, we suffer and we resist and together, in various locations, exemplify that form of the sustaining social bond that neoliberal economics has almost destroyed“ (Butler 2011: 13; zitiert in Laufenberg 2014: 294). Wenn es Körper braucht, um alternative Denk- und Lebensweisen von Sexualität und Körperlichkeit umzusetzen, so braucht es auch Sicherheit für diese Körper. Diese wiederum kann nur hergestellt werden, wenn auch Reproduktionsverhältnisse widerständig im Sinne eines neuen Dispositivs gelebt werden. Die vielfältigen Kämpfe von Queers bringen auch deshalb immer noch so viel Unruhe in den gesellschaftlichen Alltag: Sie hinterfragen die Grenzen von Öffentlichkeit und Privatheit, von ‚Normalität‘ und Perversion, welche die Biomacht zieht (Laufenberg 2014: 304). Laufenbergs Ziel ist es deshalb, eine queere Mikropolitik zu konturieren, die das hegemoniale Feld der Biopolitik durchquert und gegen-hegemoniale Politiken anstrebt (ebd.: 324). Widerstand gegen die Biomacht ist immer auch Widerstand gegen die Art und

Weise der eigenen Subjektivierung (ebd.: 322), weshalb die eigene Lebensform und die eigene politische Subjektivität – das private und das öffentliche Leben sozusagen – zusammengedacht und in den konkreten historisch situierten Bedingungen und Notwendigkeiten der physisch-psychischen Existenz als Mensch verortet werden müssen (ebd.: 311). Wenn eine ‚große‘ Politik des Widerstands nicht möglich ist, da sie vom neoliberal-kapitalistischen System hegemonial vereinnahmt wird, was queere Bewegungen auch immer wieder als Vorwurf aus den eigenen Reihen zu hören bekommen, beispielsweise in Zusammenhang mit der Forderung der Ehe für Alle, müssen die widerständigen Potenziale der kollektiven Entunterwerfung im mikropolitischen Bereich gesucht werden (ebd.: 315f.). Dabei können auch materielle Abhängigkeiten und affektive Verhaftungen mit der bestehenden Ordnung nicht geleugnet werden. Viel eher sollten diese als Ausgangspunkt für neue Subjektivitäten dienen (ebd.: 316), von wo aus neue Körper- und Lebensformen möglich werden.

Als neue reproduktive Sicherheitsstruktur für diese möglichen neuen Körperlichkeiten, Sexualitäten und Lebensweisen schlägt Laufenberg Sorge-Gemeinschaften vor. Während in Zeiten der ‚AIDS-Krise‘ der Sex von Queers mit Ansteckung und Tod assoziiert wurde und ihre ‚gefährlichen‘ Körper scharf von den ‚gefährdeten‘ unterschieden wurden, stellte genau dieses Stigma auch einen wichtigen Transaktionspunkt für einen widerständigen Umgang mit KörperSubjekte dar. Durch die Prekarisierung der queeren KörperSubjekte und das häufige Wegfallen der ‚normalen‘ Sorgestrukturen war es nur logisch, alternative und widerständige kollektive Praktiken der Sorge füreinander zu etablieren (ebd.: 325). Politische Praktiken, die in den Zeiten der ‚AIDS-Krise‘ entstanden, zielten deswegen einerseits darauf ab, die Sichtbarmachung der Krankheit und die Trauer und Wut über die Tode, die bei einem anderen Umgang mit der Krankheit hätten verhindert werden können, in der Öffentlichkeit zu thematisieren und andererseits gemeinsame Netzwerke der Fürsorge und Unterstützung im Alltag füreinander aufzubauen. Diese Praktiken reichten von Safer Sex, der den Schutz der sexuell aktiven Queers garantieren sollte und gleichzeitig den Infizierten die Möglichkeit gab, nicht aus der Community ausgeschlossen zu werden (ebd.: 326), bis zu sogenannten „Care-Buddys“ (Roach 2012). Beim Care-Buddy-System wurde einer an AIDS erkrankten Person eine andere Person aus der Community an die Seite gestellt, um die erkrankte Person vor Isolation zu schützen und sich um diese zu kümmern (ebd.). Diese kommunitäre Politik, die an Foucaults Konzept der Freundschaft als Mikropolitik erinnert, schafft mithilfe von Wahlverwandtschaften und freundschaftlichen Beziehungen, die nichtsdestotrotz sexuell und körperlich aufgeladen sein können,

solidarische und verlässliche Communities an den Stellen, wo die heteronormativ-vergeschlechtlichten Sorgestrukturen der Kleinfamilie wegfallen (Laufenberg 2014: 330f.). Das widerständige Moment liegt im Aufbau von Emotionen, Bindungen und Beziehungen, die ‚gefährlichen‘ und ‚anderen‘ Subjekten Sicherheiten verschaffen, die diesen laut der Norm eigentlich nicht zukommen können. Es ist widerständig, den Diskurs um Sexualität mit jenem um Tod und darüber hinaus mit jenem von queerem (Über-)Leben zu verknüpfen und aus dieser Verknüpfung neue gesellschaftliche Sicherheitsstrukturen für diese Lebensformen zu schaffen, die der Heteronorm widersprechen.

Dass es vor allem queere KörperSubjekte sind, welche Kritik als eine Schaffung neuer Möglichkeitsräume und als eine Grenzhaltung leben, liegt, wie bereits erwähnt, an ihrer Existenz an den Rändern des Möglichen. Hanna Meißner nennt jene Körper und Begehren, die an den Rändern der Heteronormativität zu finden sind, das konstitutive Außen der gesellschaftlichen Ordnung (Meißner 2015: 219). Bereits Judith Butler stellte in ihren Überlegungen zur heterosexuellen Matrix fest, dass jene KörperSubjekte „Risse im Gewebe unseres epistemologischen Netzes“ ermöglichen (Butler 2002: 253), da sie aufgrund ihrer (Nicht-)Position in der Gesellschaft andere Möglichkeiten erfahren, wie Subjekte existieren und Wissen darüber produzieren können.

Sowohl das „Wilde“ als auch das „Weibliche“ (Meißner 2015: 221) und das Queere dienen in ihrer Rolle als ‚anders‘ rassialisierte, vergeschlechtlichte und sexualisierte Subjekte als konstitutive Grenzfiguren, die den leeren Raum des bürgerlichen, modernen, weißen, männlichen Subjekts erst füllen und abstecken. Denn „das moderne abendländische Subjekt konstituiert sich in seiner individuellen Unabhängigkeit durch die Auslagerung von Abhängigkeiten und Angewiesenheiten an Andere“ (ebd.), wie an anderer Stelle auch Gundula Ludwig schon feststellte. Meißner geht zwar davon aus, dass die abjekten KörperSubjekte dem ‚Normalen‘ nicht kritisch entgegengesetzt werden können, da sie erst dessen definierende Prämissen mobilisieren, aber sie können dessen Grenzen und Instabilitäten sichtbar machen und als konstitutives Außen ihre kritische Wirklichkeit entfalten (ebd.). Abjekte Subjekte an den Grenzen des Möglichen sind in einem anderen Maß instabil als Subjekte innerhalb der Norm, da zwar auch diese sich in einem nie endenden Prozess immer neu herausbilden müssen, abjekte Subjekte aber zusätzlich dazu die Prämissen und Bedingungen der angenommenen Wahrheiten hinterfragen und somit ein Problem mit der Welt und ihrer Funktionslogik bekommen (ebd.: 224f.), was Risiko und Verunsicherung produziert. Gerade diese Verunsicherung ist es aber, die als

Möglichkeitsraum statt als Beunruhigung genutzt werden kann, um etwas Neues, Widerständiges zu kreieren.

Kritik als Grenzhaltung und als Erfindungsarbeit an den Grenzen der Existenz zu betrachten, wird auch im weiteren, affekttheoretischen Verlauf dieser Arbeit einen Teil der methodischen Schritte darstellen, um die Möglichkeiten ‚anders‘ vergeschlechtlicher und sexualisierter KörperSubjekte in Bezug auf ein kritisches Subjektverständnis auszuloten.

4.2.4. Zwischenfazit: ein queeres Verständnis von Körpern und Lüsten

Nicht nur in der Konstitution von Sexualität und Begehren spielt Subjektivierung eine Rolle, sondern auch beim Entwerfen von Körpern und Lüsten, da gedanklich anknüpfend an Gundula Ludwig Subjekte und Körper nicht voneinander getrennt konstituiert werden können und sich gegenseitig bedingen.

KörperSubjekte, die sich an den Rändern der (Hetero-)Norm entwerfen, zeigen auf, dass sowohl Körperlichkeit als auch Sexualität anders sein können als vom Mainstream der ‚modernen westlichen‘ Gesellschaft imaginiert. Egal, ob es um *disabilities* geht, um *race*, Klasse, Geschlecht oder Sexualität, die Verkörperungen von abjekten Teilen der Subjektivierungen bringen Konsequenzen für das Subjekt mit sich.

Queere Körperlichkeiten – oder auch die Verkörperung einer queeren Subjektivierung – sehen sich vor allem mit der Frage konfrontiert, wie queere Sexualität und queeres Begehren das Eigentumsverhältnis des Subjekts zum Körper stören. Denn ähnlich wie Frauen besitzen auch Queers im Denken der ‚westlichen Moderne‘ den ‚eigenen‘ Körper nicht vollständig, sondern werden eher von diesem beherrscht. Dieses Verhältnis des Nicht-Besitzens aber ist es, das einen anderen Zugang zu Körperlichkeit ermöglicht und zu deren affektiver Erfassung. Denn das Begreifen von Körpern als eine nicht abgeschlossene Einheit, die durchlässig ist und offen für Emotionen, ermöglicht die Konzeption von Lüsten als Affekte, welche prozesshafte und fluide Verbindungen zwischen Körperlichkeiten ermöglichen, welche wiederum wechselwirkend Sexualitäten und Begehren beeinflussen und für neue Konzeptionen und Verbindungslinien öffnen können.

In Bezug auf die Forschungsfrage gilt es, nicht aus dem Blick zu verlieren, dass queere Körper aus einer historischen Perspektive gefährdete Körper, aber diskursiv hergestellte gefährliche Körper sind. Die Diskursivität und die Materialität des modernen Sexualitätsdispositivs verschränken sich zu einem Sicherheitsdispositiv, welches queeren KörperSubjekten kaum Raum für Sicherheiten zur Verfügung stellt. Umso wichtiger ist es

zu erfassen, wie queere Körperlichkeiten tatsächlich gesundheitliche und reproduktive Sicherheiten erlangen können, die es ihnen ermöglichen, ihr Begehren lustvoll auszuleben.

Dies ist nun der Versuch im nächsten Schritt der Arbeit: Eine affekttheoretische Perspektive auf die hier herausgearbeiteten queeren Kategorien zu legen, damit die machtvollen Auswirkungen der inhärenten Affekte für die queere Subjektivierung deutlich werden.

5. Bewegen und bewegt werden: Verbindungen und Ambivalenzen

Im folgenden Kapitel werden zuerst die queeren Begrifflichkeiten rund um Sexualität und Begehren aus einer affekttheoretischen Perspektive betrachtet, um jene Machtverhältnisse aufzudecken, die diese emotionale Ebene durchziehen und queere Subjektivierungen und Handlungsfähigkeiten einschränken. Anschließend werden im nächsten Unterkapitel insbesondere die kritischen Potentiale der queeren Affekte herausgearbeitet, die aufgrund der vorher entdeckten Macht- und Widerstandsverhältnisse entstehen können. Durch das In-Beziehung-Setzen dieser kritischen Potentiale mit den Strukturen von Begehren und Lust soll ersichtlich werden, wo sich Verbindungsmöglichkeiten finden lassen, die dann wiederum andere Möglichkeiten für eine widerständige, queere Subjektivierung ergeben.

5.1. Affekttheoretische Betrachtungen

„[T]ouch is a term that has both physical and emotional, both material and immaterial, connotations“ (Cvetkovich 2003: 51).

Die affekttheoretischen Erweiterungen der zuvor herausgearbeiteten Schlüsselkategorien sollen verdeutlichen, dass Affekte allen diesen Konzeptionen bereits inhärent sind, wenn sie auch noch nicht bewusst betont wurden. Eine Analyse, die jedoch diese Affekte in den Mittelpunkt stellt und sie mit ihrer Bedeutung für queere Bewegungs- und Lebensrealitäten verbindet, vermag es, jene Brüche, Kontinuitäten und Ambivalenzen aufzuzeigen, welche eine Verbindung von Lust und Begehren schaffen und somit ein Verschieben des Sexualitätsdispositivs ermöglichen können. Denn wie im Zitat von Cvetkovich oben angesprochen, basieren Berührung, Affekt, auf materiellen und immateriellen, körperlichen und sozialen Konnotationen. Die emotionale und körperliche Ebene der Lust eröffnet die Möglichkeit, neue Lebensformen der Sexualität zu imaginieren.

5.1.1. Eine Ent-Archivierung von queerem Wissen

Wie bei der queeren Erweiterung von Foucaults Wissens-Begriff bereits angeführt, stehen diskursive Wissens-Strukturen mit unterschiedlichen sexuellen Identitäten und Körperlichkeiten in diversen Wechselverhältnissen (Grosz 1994), was an den unterschiedlichen Erfahrungen liegt, die unterschiedliche KörperSubjekte aufgrund ihrer Positionen in der Gesellschaft erleben (Harding 1993; Haraway 1995).

Bei einer Untersuchung, was das Gefühl der Depression – sowohl als individuelles Gefühl als auch als gesellschaftliche diskursive Struktur gedacht – für verschiedene *races* bedeutet, kommt Ann Cvetkovich (2014: 65) zu dem Schluss, dass die Untersuchung von Depression für People of Color an einem ganz anderen Ausgangspunkt ansetzt als in der westlichen Medizin. Dieser Ausgangspunkt ist die Verzweiflung über die Unüberwindbarkeit der Verletzungen der Schwarzen Geschichte der Sklaverei. Gemeinsam mit einer Hoffnung auf Heilung, einer Melancholie über das beraubte Glückliche und einem Zorn auf diese brutale Unterdrückung und Ausbeutung entsteht eine spezifische Schwarze Traurigkeit, die die Schwarze Geschichte der Unterdrückung als Kernelement beinhaltet und ohne diese nicht zu verstehen ist (ebd.). Die von Cvetkovich aufgezeigte Geschichtlichkeit der erfahrenen Emotionen, in diesem Fall Trauer oder Depression, spielt nicht nur im Kontext von *race* eine Rolle, sondern auch in jenem von Sexualität.

Die queere Sexualität betreffend, arbeitet Cvetkovich das Phänomen des Traumas als eine Schlüsselkategorie heraus. Dieses setzt sich aus einer ganzen Reihe von Affekten zusammen: nicht nur Verlust und Trauer, auch Ärger, Scham, Humor und Sentimentalität. Nicht als spezifische individuelle affektive Erfahrungen sind diese Affekte verbunden mit Trauma, sondern als diskursive Strukturen in ihren historischen und sozialen Gegebenheiten (Cvetkovich 2003: 48). Die Verfestigung der Affekte in diesen Strukturen und Gegebenheiten schafft queere Archive, die das machtvolle Zusammenwirken von individuellen, kollektiven und politischen Affekten ‚speichern‘ und sich in queeren KörperSubjekten und Bewegungen fortschreiben (ebd.: 10). Eine Ent-Archivierung des Wissens, das in diesen queeren Gefühls-Archiven (re-)produziert wird, bedeutet das bewusste Annehmen der gewordenen queeren Affekte und das Erkennen ihres Widerstandspotentials.

In den Zeiten der AIDS-Krise beispielsweise entstand ein kollektives queeres Trauma durch die Manifestation der Angst, der Trauer und des Schmerzes über die Verluste von

geliebten Menschen und durch die Wut über den Umgang mit der Situation von Seiten der Mehrheitsgesellschaft und vor allem der Regierungsverantwortlichen. Dieser geteilte Schmerz und das Wissen, in einer sehr prekären Situation zu leben, war nicht mehr nur eine jeweils individuelle Reaktionsform auf Einflüsse von außen, sondern verfestigte sich und schrieb sich in die kollektive queere Identität ein. Die gemeinsamen gefühlten Erfahrungen führten zu einer gemeinsamen Beschäftigung mit dem Virus, einem gemeinsamen neuen Wissen darüber und daraus entstehend zu neuen Formen von Aktivismus. Zum Beispiel wurde Trauer nicht im Privaten verarbeitet, sondern zum Teil der Protestformen gemacht: In Form von öffentlichen Begräbnissen wurden queere Identitäten plötzlich zu einer „public culture“ (Cvetkovich 2003: 5). Das öffentliche Leben war vom affektiven Leben durchzogen, die individuellen Affekte nicht mehr von den politischen und kollektiven zu trennen (ebd.: 10).

Am Beispiel des queeren Traumas lässt sich aufzeigen, dass traumatische Gefühle, wenn sie nicht pathologisiert werden, wie das oft in Diskursen um queere Verletzlichkeiten geschieht, sondern als gefühlte Erfahrungen betrachtet, mobilisierend in verschiedene Richtungen wirken können (ebd.: 47). Das kollektive queere Erfahrungswissen, wie in diesem konkreten Fall in Zusammenhang mit der AIDS-Krise, kann zu einer Neugestaltung von Lebensformen und Öffentlichkeiten führen, zu einem anderen Umgang mit Körpern und mit Sexualität. Die Emotionalisierung von Wissen kann dazu führen, „that the unpredictability and contingency of affective life trouble any systematic presumptions about identity and politics, including models of political liberation that depend on the repudiation of the normal or the embrace of it“ (ebd.).

Die Frage, die sich bei der Ent-Archivierung queeren emotionalen Wissens, hier zum Beispiel bei der Beschäftigung mit ACT UP, stellt, ist jene, wann es wichtig ist, die verfestigten Emotionen loszulassen und weiterzumachen, und wann wiederum es wichtig ist, genau an jenen schmerzhaften Erfahrungen festzuhalten und diese weiterzutragen. Wenn wie in dieser Arbeit mit einer Affektperspektive betrachtet, die nach den herrschaftsstabilisierenden sowie widerständigen Potentialen von Affekten fragt, dann lautet die Antwort auf diese Frage, dass der Rückgriff auf die queeren Wissens- und Gefühlsarchive in dem Maße sinnvoll ist, wie er bewirkt, dass die Trennung von Privatheit und Öffentlichkeit von Affekten aufgebrochen wird, was zum Beispiel auch ACT UP versuchte (ebd.: 156f.). Denn nur durch die Thematisierung des gemeinsam Erfahrenen im öffentlichen Raum bestand eine Chance, das Risiko des queeren Lebens zu verringern, sei

es durch die Forderung von besserer Krankenversorgung oder durch das Erfinden neuer Care-Strukturen.

Seit der AIDS-Krise haben sich die gesellschaftlichen Verhältnisse natürlich verändert. Dennoch hat es nicht an Relevanz verloren zu fragen, welche Gefühle die Systemkräfte von Kapitalismus, Sexismus und Rassismus in queeren Subjekten und Zusammenschlüssen hervorrufen, wenn über queere Sexualität und queeres Begehren nachgedacht wird (Cvetkovich 2014: 59). Es gilt, die Kontinuitäten aus dem gemeinsamen Archiv anzunehmen und die politischen Möglichkeiten der Unordnung der queeren Sexualität sowie der damit verbundenen negativen Gefühle zu erforschen (ebd.: 61). Denn „Heilen“ und gleichzeitiges wieder „Freilegen einer Wunde“ schließen sich nicht aus (ebd.: 70). Viel eher benötigt eine queere Alternative, die dem ‚König Sex‘ entfliehen will, die Implikationen dieser Wunde, des Traumas, des gemeinsam Erfahrenen, um so wie Haraways Cyborg-Figur widerständiges Wissen an den Grenzen des Möglichen produzieren zu können. Das gleichzeitige Verändern und Verarbeiten sowie Einschreiben und Weitertragen des Schmerzes, das Fühlen der Prekarität queeren Lebens und der damit zusammenhängenden Emotionen und das Wissen um die Kontinuität dieser Prekarität erst ermöglichen ein Wissen, das Schaffen statt Entdecken in den Mittelpunkt stellt und die Beziehung zu einander statt der Beziehung zu sich selbst.

5.1.2. Macht und Gouvernementalität: Queers are *happy family*?!

Eine affektive Erweiterung von Foucaults queer gelesenen Machtbegriff bedeutet in den Blick zu nehmen, wie und wo Macht über affektive Konstruktionen auf queere Sexualitäten einwirkt. Denn wenn, wie Foucault annimmt, Bevölkerungen der westlichen Moderne hauptsächlich durch die Sexualität gelenkt werden, weil Sexualität und Begehren in der *scientia sexualis* zur Zielscheibe der machtvollen Diskurse über die Selbstwerdung werden (Foucault 2013[1976]: 1071), werden sie ebenfalls durch die Emotionen gelenkt, die diesen Diskursen um Sexualität und Begehren inhärent sind, wenn auch verschleiert.

Wie bei der queeren Erweiterung des Foucault'schen Machtverständnisses bereits herausgearbeitet, wirkt die Biomacht in ‚westlich-modernen‘ Gesellschaften, welche im Wissensregime der *scientia sexualis* leben, vor allem über die Institutionen der Ehe und der Familie. Das Ideal der heteronormativen Kleinfamilie, bestehend aus Frau, Mann und Kind(ern), könnte allerdings nicht so sehr von verschiedensten Menschen angestrebt werden, wenn damit nicht gewisse Affekte verbunden wären. Auch Queers, welchen

aufgrund ihrer Abweichung von der Norm von der Mainstream-Gesellschaft oft die Fähigkeit des Glücklichen abgesprochen wird, wenden sich von sogenannten „happy objects“ (Ahmed 2010b: 29) wie der Familie nicht ab. Denn dem Objekt der heteronormativen Kleinfamilie wird im gesellschaftlichen Kontext Glück immer bereits zugeschrieben, auch wenn die Individuen selbst dieses noch nicht im Zusammenhang damit erlebt haben oder sich in ihren Familien unglücklich fühlen (ebd.: 41). Die als unglücklich konstruierten „unhappy queers“ (Ahmed 2010a: 89) können scheinbar über das Erlangen einer heteronormativen beziehungsweise homonormativen Kleinfamilie ihr ‚Unglück‘ zumindest zu einem Teil überwinden (Ahmed 2010b: 43). Dass die heteronormative Kleinfamilie im gesamtgesellschaftlichen Diskurs mit Glück assoziiert wird, liegt laut Sara Ahmed an sogenannten „happiness scripts“ (Ahmed 2010a: 91). Diese Skripten des Glücks sind vergeschlechtlichte Lebensentwürfe für ein glückliches Leben. Bei Frauen wird das Glück beispielsweise durch einen ‚guten Mann‘ und Mutterschaft erreicht. Die Skripten des Glücks schlagen Wege vor, wie KörperSubjekte an das angepasst werden können, was bereits da und vorbereitet ist. Von der vorbereiteten Linie abzuweichen oder andere Wünsche zu formulieren, bedeutet das Risiko, Unglück zu erfahren (ebd.). Dass Queers diskursiv von der Möglichkeit dieser vergeschlechtlichten und heteronormativen Wege ausgeschlossen und deswegen als unglücklich imaginiert werden, zeigt sich unter anderem sehr deutlich durch queere Figuren in der Literatur: Für queere Charaktere ist nur in den seltensten Fällen ein Happy End vorgesehen, viel öfter sind sie am Ende mit Verlust und Tod konfrontiert. Ahmed nennt den Roman „Spring Fire“ als Beispiel hierfür (ebd.: 88f). Auch in den empirischen Arbeiten von Yv Nay zu queeren Familienverhältnissen in der Schweiz können die normalisierenden Auswirkungen des heteronormativen Glücksdiskurses nachverfolgt werden (Nay 2017).

Neben den Institutionen von Ehe und Familie funktioniert die moderne, gouvernementale Biomacht hauptsächlich über die Gesundheitspolitik (Lorey 2015: 56f.). Auch dieser zweite Einsatzpunkt der modernen Machttechnologien arbeitet mit Affekten und nimmt die Familie in den Blick. Seit die Steuerung der Normalitäten mit Vorgaben des Geschlechts und der Sexualität funktioniert, findet eine „Medizinierung der Familie“ statt (Foucault 2003[1976]): 26). Alles, was innerhalb der Familie geschieht, wird beobachtet, gemessen, ausgewertet und so normiert, dass Risiken in Bezug auf Krankheit, Tod und Perversion möglichst ausgeschlossen werden können. Die Institution der Familie bietet die nötige Infrastruktur dafür. Ein häufig angewandtes Argument für die Ehe für Alle in konservativen Kreisen in den 1990er-Jahren war, dass die Ehe Homosexuelle abbringen könnte von ,ihrer

Promiskuität‘ und ihr Verhalten und Selbstverständnis normalisieren würde (Warner 1999: 110f). In Zeiten der AIDS-Krise wurde die Familie somit zu einer – zumindest so imaginierten – Strategie, gegen die Krankheit vorzugehen. Wo im 18. Jahrhundert noch vor allem die Frau und Mutter mediziert und ihre Sorge- und Pflegepflichten gegenüber vor allem den Kindern naturalisiert wurde, da die Sorgearbeit innerhalb der Familie aus ökonomischen Gründen notwendig wurde (Lorey 2015: 58), sind im 21. Jahrhundert auch Queers vermehrt von dieser Art der Biopolitik betroffen. Durch die AIDS-Krise wurde queere Sexualität vermehrt zu einem Risiko standardisiert, das es unter Kontrolle zu bringen galt. Die Ehe für Alle, Reproduktionsmedizin und das Aufbrechen von sozialen Rollen wie zum Beispiel jene der Mutter als biologische Gegebenheit, helfen dabei. Ein Durchsetzen dieser Diskurse würde aber dennoch nicht funktionieren, wenn nicht durch den Rückgriff auf den Diskurs der unglücklichen, gefährdeten Queers – in diesem konkreten Fall durch das Unglück, das durch HIV entsteht – eine Angst vor queeren Lebensweisen verbreitet würde, die sich nicht der heteronormativen Kleinfamilie angleichen. Angst wiederum schafft natürlich Anreize, ihr entfliehen zu wollen und sich beispielsweise einer Homonorm anzugleichen. Über Affekte wie Angst und Glück, die spezifisch mit den Körpern, der Sexualität und dem Begehren der queeren Individuen verbunden werden, kann somit die Lenkung in die Richtung einer normalisierten (homonormativen) Gesellschaft erfolgen.

Wie die beiden Beispiele zeigen, arbeitet die Macht auch auf der Affektebene. In den genannten Beispielen wirkt sie dadurch die heteronormative vorherrschende Ordnung bestärkend. Doch so, wie die Macht alle Verhältnisse stets durchzieht, tut das auch der Widerstand, ihr Gegenspieler. Es lässt sich nun also die Frage aufwerfen, wie Affekte so gefasst werden können, dass ihr machtvolleres Potential widerständig gegen den ‚König Sex‘ wirkt.

Das Emotionspaar von Glück und Unglück, das hier als Beispiel verwendet wird, legitimiert in Bezug auf die queere Sexualität Unterdrückung, da es aufgrund der geskripteten heteronormativen Lebensentwürfe ‚natürlich‘ erscheint, dass queeres Leben unglücklich sein muss. Die Angst vor einer ‚Infektion‘ mit diesem konstruierten Unglück, wenn keine deutliche Abgrenzung davon erfolgt, ermöglicht ein Abwerten und Meiden queerer Sexualitäten und Lebensformen ohne ein schlechtes Gewissen auch in scheinbar toleranten Gesellschaften (Ahmed 2010a: 97). Eine Methode, hier widerständig zu agieren, wäre es, sich dagegen zu wehren, dem moralischen Standard zu folgen, dass sich gut zu fühlen mit etwas als gut Bewertetem und sich schlecht zu fühlen mit etwas normativ

Schlechtem gleichgesetzt werden (ebd.: 88f.). Die im vorigen Kapitel erwähnten queeren Gefühls- und Wissensarchive konnten aufzeigen, dass auch als negativ konnotierte Affekte wie Unglück, Trauer und Schmerz über wichtige politische Implikationen und Mobilisierungsmomente verfügen. Unglücklich zu sein muss nicht per se etwas Schlechtes darstellen, sondern kann ebenso Potential für die Entwicklung von neuen Lebenszusammenhängen und eine Triebkraft für politische Proteste beinhalten. Das Annehmen und mitunter auch positive Bewerten von Unglück fasst Sara Ahmed unter „politics of unhappiness“ (ebd.: 89) zusammen. Das Annehmen der Existenz auch unangenehmer Gefühle in der gemeinsamen kollektiven Geschichte erlaubt einen kritischen Blick auf die Darstellung von den scheinbar wünschenswerten und positiven Gefühlen und eine Dekonstruktion der Sexualitäts-, Begehrens- und Lebensformen, die damit in Verbindung stehen. Hier noch einmal als Beispiel das Hinterfragen des Bildes der glücklichen Kleinfamilie auf seine (homo-)normierenden Machtmechanismen: „There is no doubt that it is hard to separate images of the good life from the historic privileging of heterosexual conduct, as expressed in romantic love and coupledness, as well as in the idealization of domestic privacy“ (ebd.: 90).

Widerstand gegen diese einengenden Machtmechanismen kann aber nicht bedeuten, queeres Begehren den gegebenen Vorstellungen eines glücklichen Lebens anzupassen, sondern unglücklich zu bleiben und zwar unglücklich mit der Welt und ihren Verhältnissen. Die politische Energie von Queers kann darauf beruhen, sich nicht besänftigen zu lassen und auch andere Objekte zu suchen, die mit Glück konnotiert werden können. Im Buch *Babyji* von Abha Dawesar will die queere Hauptfigur Anamika beispielsweise die drei Frauen, die sie verführt, glücklich machen, allerdings nicht dadurch, dass sie ihnen Zugang zu einem ‚guten Leben‘ in Ehe und mit Kindern verschafft, sondern indem sie sie sexuell befriedigt. Auch wenn dieses Glück punktueller und nicht so langfristig gedacht wird, stellt es dennoch ein „perverse potential of pleasure“ dar (ebd.: 119).

Die Abkoppelung von Emotionen von ihrer moralischen Bewertung, das Finden neuer Strukturen von Fürsorge wie durch politische Kollektive und „Care Buddys“ (Roach 2012) und eine Fokussierung der Lust anstelle des Begehrens können alle als widerständige emotionale Strategien gesehen werden, um neues queeres Leben zu ermöglichen.

5.1.3. Emotionale ‚Wahrheit‘ im Sexualitätsdispositiv

Im auf der *scientia sexualis* basierenden Sexualitätsdispositiv der westlichen Moderne wird die Enthüllung der Wahrheit des Begehrens eines Subjekts verbunden mit einem Versprechen des Erlangens der Glückseligkeit, denn diese Enthüllung des Begehrens führt zu einer intelligiblen Selbstwerdung (Foucault 2013[1976]: 1033). Der Lust wird eine untergeordnete Rolle im westlichen Sexualitätsdispositiv zugeschrieben sowie generell dem Körperlichen und Affektiven, da diese Bereiche eher einer *ars erotica* zugeordnet werden. Dennoch ist es auch eine Aufgabe des Dispositivs, die Individuen nicht nur zum Entdecken ihres Begehrens zu animieren, sondern auch ihre Lüste zu intensivieren (Foucault 2003[1978]: 665). Dies geschieht durch die Verschränkungen von Wissens- und Machttechnologien, die in den vorigen beiden Kapiteln affekttheoretisch untersucht wurden, weswegen bei einer ebensolchen Betrachtung des Sexualitätsdispositivs nicht nur die Diskurse um den Sex analysiert werden, sondern auch die Institutionen, die zu diesen Diskursen anreizen, beispielsweise eben Gesundheitspolitiken oder Beziehungsformen. Da sich das Sexualitätsdispositiv nicht nur in den sexuellen Identitäten der Individuen verfestigt, sondern auch in deren Körpern, kann ein neuer Fokus auf die Körper und die Affekte, denen auch die Lüste zugerechnet werden können, eine Verschiebung des Sexualitätsdispositivs bedeuten. Insbesondere Queerness, die sich durch ihr risikobehaftetes Begehren und somit ihre Existenz an den Rändern des Möglichen der Logik des Sexualitätsdispositivs entgegenstellt, kann durch eine Zuwendung zur Lust neue Institutionen schaffen, die zu anderen Sexualitätsdiskursen anregen. Wenn Mike Laufenberg davon ausgeht, dass mit dem Ansteigen der öffentlichen Sichtbarkeit von queeren Sexualitäten das Sexualitäts- zu einem Sicherheitsdispositiv wurde (Laufenberg 2014: 185f.), das die heteronormative Hegemonie schützen soll, dann lässt sich im Anschluss daran die Frage stellen, wie das über die Ebene der Affekte funktioniert. Wie schützt das Sexualitätsdispositiv in der *scientia sexualis* die heteronormative Hegemonie und wie kann eine Mikropolitik der Körper und Lüste eine affektive Gegenhegemonie anstreben?

Unter der Berücksichtigung, dass nicht nur die Diskurse, sondern auch die Institutionen rund um den Sex in den Blick genommen werden müssen, kann beispielsweise festgestellt werden, dass es bereits widerständig sein kann, wenn Begehren in einer lustvollen Form anders organisiert wird. In der heteronormativen Hegemonie der ‚westlichen Moderne‘ werden queeres Begehren und queere Sexualität abgewertet und untergeordnet. Wie die queeren Wissensarchive zeigen, kann ein Weg, damit umzugehen, sein, sich den heteronormativen vorgegebenen Strukturen anzupassen und das sexuelle Leben

homonormativ zu gestalten. Eine widerständige Position dazu aber wäre das Ablehnen dieses „grausamen Optimismus“ (Berlant 2011a: 24), der ein Begehren darstellt, das nie erfüllt werden kann und letztendlich das eigene Wohlergehen einschränkt. In einer neoliberalen Atmosphäre der Prekarität stellt das Glücksversprechen der heteronormativen Kleinfamilie so einen „cruel optimism“ (ebd.) dar, denn die Figur der Familie als Ort des Glücks und der beständigen Zukunft muss in der neoliberalen Unsicherheit insbesondere für Queers als unerreichbare Fantasie verstanden werden (Nay 2014: 151). Das Hinterfragen der Institution Familie auf ihre Prämisse des Glücks und ein Überwinden des grausamen Optimismus durch eine Verneinung der Hoffnung auf dieses glückliche, abgesicherte Leben führt allerdings in vielen queeren Theorieströmungen zu einem Ablehnen der Zukünftigkeit von queerem Leben generell (Berlant 2011a; Edelman 2011). Eine Zuwendung zur Lust und ihren Möglichkeitsräume anstatt zur Negation von Bestehendem und von Alternativem aber kann auch eine queere Zukünftigkeit entstehen lassen. Die Zeichen der Unterordnung der gesellschaftlichen Positionen von Queers, die in den queeren Wissens- und Erfahrungsarchiven gespeichert sind, erzählen eine eigene Geschichte, wie eine andere Zukunft ohne das strikte Regime des ‚König Sex‘ entworfen werden könnte. Anstatt „happy objects“ (Ahmed 2010b: 29) zu verfolgen, die einem „cruel optimism“ (Berlant 2011a: 24) unterliegen, zeigen die queeren Archive in ihrer Verbindung von kollektiven Erfahrungen, Erlebnissen und gefühltem Wissen andere Objekte, die dieses Glücksversprechen erfüllen könnten, da sie in den Zeiten der neoliberalen Verunsicherung ein bisschen Sicherheit und Rückhalt bieten. Wird wiederum die AIDS-Krise als Beispiel aus diesem queeren Archiv verwendet, ist die Freundschaft laut Foucault eines dieser Objekte, die mit lustvollerer Subjektivierung, mit Glück und Sicherheit assoziiert werden könnten (Foucault 2005[1981]: 201). Denn Freundschaft ersetzte oft, wie bereits im Kapitel 4.1.2. ausgeführt, die Care-Strukturen, die Familien oder der Staat für von HIV-Betroffene nicht übernehmen wollten. In Freundschaften – nicht nur im Kontext der AIDS-Krise – lässt sich oft der Hauptbestandteil finden, sich gegenseitig gut zu tun und auf jede erdenkliche Art Freude zu bereiten (Foucault 2005[1981]: 201). Freundschaft als lustvolle Lebensform kann als Beispiel für das Schaffen neuer Möglichkeiten gesehen werden, Sexualität, Begehren und Lust anders zu organisieren und auszuleben. Zum Beispiel Sex, der unter Freund_innen stattfindet und dabei auch durchaus mit romantischen Gefühlen verbunden sein kann, aber nicht muss, reizt das Erschaffen von Institutionen an, die dieses Begehren in einer nicht heteronormativen Form absichern und nicht die Beziehung des Individuums selbst durch den Status des Queer-Seins in den Vordergrund rücken, sondern

die Beziehung zu anderen und die vielfältigen Möglichkeiten, wie diese ausgestaltet werden können. Ein Beispiel für solche Institutionen wären neue Konventionen und soziale Codes, welche Sex unter Freund_innen eine Form geben, die nicht immer aufs Neue erfunden werden muss, eine ‚normale‘ Kommunikation darüber ermöglicht und eine Art Leitfaden darstellen, an denen die Menschen, die Sex so ausleben möchten, sich orientieren können. Diese Institutionen sind affektiv lustvoll aufgeladen, da sie das transportieren sollen, was in Freundschaften wichtig ist: Freude miteinander und aneinander, Vertrauen und Empathie beispielsweise.

5.1.4. Sexualität: die Gefühle der heteronormativen Hegemonie

Die Sexualität ist in Foucaults Werk jenes Machtinstrument der ‚westlichen Moderne‘, in dem sich die Wissens- und Machttechnologien zu einem starken Dispositiv verschränken und die Lenkung des Individuums und der Bevölkerung gleichermaßen hervorbringen (Foucault 2013[1976]: 1108; 1139). Die Biopolitik, welche der (Selbst-)Regierung der Individuen sowie der Gesamtbevölkerung einen Rahmen verleiht, richtet sich nach den Kriterien einer heteronormativen Hegemonie. Denn diese verleiht dem Kapitalismus Struktur und trägt dazu bei, ihn aufrecht zu erhalten (Federici 2012: 41).

Der affekttheoretische Blick auf queere Sexualität in dieser Arbeit richtet sich deswegen auf jene Affekte, welche in der ineinander verschränkten Entstehung der queeren Geschichte mit der kapitalistischen, heteronormativen Hegemonie eine große Rolle für die Stigmatisierung der Queers spielt. Einer dieser Affekte ist die Angst, welche in verschiedenen Diskursen mit der queeren Sexualität verbunden ist. Ein wichtiger Teildiskurs stellt jener des Risikos von queerer Sexualität in Bezug auf die sexuelle Gesundheit dar. Auch wenn Queers im 21. Jahrhundert nicht öfter von AIDS betroffen sind als andere sexuelle Identitäten und auch generell alle anderen Bevölkerungsgruppen, wird queerer Sex diskursiv immer noch mit Ansteckungsgefahr verbunden und stigmatisiert. Dass ‚safer sex‘ manche als queer gelesenen Sexpraktiken, die tatsächlich ein höheres Ansteckungsrisiko mit sich bringen, da sie kleinere Schleimhautverletzungen verursachen können, sicherer macht und dass diese Sexpraktiken außerdem in heterosexuellen Kontexten ebenfalls stattfinden, spielt dabei keine Rolle. Die Angst vor der Ansteckung ist zu einem Stigma geworden. Diese Angst vor der risiko-behafteten queeren Sexualität basiert unter anderem auf scheinbar begründbaren Gefahren, in diesem Fall einem Virus, benötigt diese Gefahren aber nicht wirklich als Legitimation. Es verändert den Diskurs deshalb auch kaum, wenn

Risiko-Befürchtungen widerlegt werden können. Der Diskurs um die Angst vor der Queerness stützt die heteronormative Hegemonie und kann alleine deshalb weiterexistieren. Mel Chen beschreibt als Beispiel für diesen Diskurs die Besorgnis, die bei den Eltern hervorgerufen wird, wenn ein *weißer* kleiner Junge an einem Spielzeugzug aus Blei leckt. Auf den ersten Blick scheint sich die Besorgnis nur aus dem Material des Spielzeugs, dem Blei, zu ergeben, da dieses als giftig gilt und dem Jungen in seinem Entwicklungsprozess schaden könnte. Eine strukturell damit verknüpfte Besorgnis ist es, dass somit auch das Heranwachsen eines *gesunden, starken, weißen Mannes*, der eine Familie gründen und die *weiße*, kapitalistische, heteronormative und ability-zentrierte Hegemonie aufrechterhalten kann, verhindert wird. Auf dieser Ebene des Diskurses lässt sich auch die Interpretation des Leckens an dem Spielzeug-Zug als eine queere Tätigkeit verorten, die das Aufrechterhalten der Hegemonie ebenfalls bedroht. Das männliche Kind, das an einem Spielzeug leckt, könnte ‚queer werden‘: „Given that the lead’s very threat is that it produces cognitive disabilities, the scene of the child licking his toxic train slides further into queerness, as queer and disabled bodies alike trouble the capitalist marriage of domesticity, heterosexuality, and ability“ (Chen 2012: 186). Queerness an sich wird bereits wie etwas Toxisches behandelt; als müsste sie verhindert werden. Auch katholische Fundamentalist_innen zum Beispiel arbeiten mit diesem Diskurs, wenn sie fordern, dass Queerness nicht im schulischen Aufklärungsunterricht vorkommen darf, da die Kinder ansonsten ‚schwul werden‘ könnten.

Die eine Seite des Angst-Diskurses schreibt also ein Stigma der Bedrohung in queere Sexualität ein und verursacht ein Angst-Gefühl, das die ‚normale‘ Bevölkerung ihr gegenüber empfindet. Allerdings wirkt sich die Angst vor dem Verlust der heteronormativen Hegemonie auch auf queere KörperSubjekte direkt aus, nicht nur durch die Abwertung durch die heteronormative Mehrheit. Die oft nicht gegebenen rechtlichen und materiellen Absicherungsmöglichkeiten für queere Lebensweisen erhöhen tatsächlich die Prekarität und das Risiko queeren Lebens, weswegen dieses auch für Queers selbst mit Angst verbunden ist.

Ein weiterer Affekt, der queere Sexualität im Sinne der heteronormativen Hegemonie reguliert, ist die Scham. Laut Elspeth Probyn ist die Scham ein Gefühl, das soziale Strukturen mit der Biologie, Biographie und Geschichte eines Körpers verbindet (Probyn 2010: 81). Die Scham bestätigt stets aufs Neue die abgewertete Position von queerer Sexualität in der heteronormativen Hegemonie: Einerseits wird die Scham von heterosexuellen Identitäten produziert, wenn diese beispielsweise mit der Queerness von

Bekannten konfrontiert sind, andererseits empfinden zum Beispiel Queers Scham, wenn sie mit Menschen flirten, die sie fälschlich als queer gelesen haben und die verwundert darauf reagieren, dass sie für queer gehalten wurden (Probyn 2000: 55; 57). Die Scham ist allerdings nicht nur ein individuelles Gefühl, da sie aus heteronormativen Strukturen entsteht und diese bekräftigt. Sie schreibt sich somit auch in das queere Wissens- und Erfahrungsarchiv ein: „As we might attest, being ashamed is painful, and an easy way out is to disengage from the affect, to distance oneself from the object of shame, to fall back on established knowledge now shifted to another side“ (ebd.: 56).

Anschließend an das Konzept der sexuellen Arbeit von Lorenz, das auch Woltersdorff (2012: 120) aufgreift, um darauf hinzuweisen, dass umso intensivere sexuelle Arbeit geleistet werden muss, je stärker der Bruch zur Norm ausfällt, um als intelligibles Subjekt wahrgenommen zu werden, wird im Diskurs um die queere Scham auch ersichtlich, dass Queers ein Mehr an emotionaler Arbeit (Hochschild 2012: 7) leisten müssen, um ihre Wunde aufgrund des kollektiven schamvollen Stigmas einerseits zu heilen und andererseits aber gleichermaßen weiterzutragen und eine Kraft zur Veränderung aus der Geschichtlichkeit dieser Wunde zu ziehen. Der benötigte Mehraufwand an emotionaler Arbeit bekräftigt wiederum die heteronormative Hegemonie. Die Ursache also, die diese Wunde überhaupt erst verursacht hat, ist eine strukturelle und politische, weshalb auch eine Verbesserung nur durch politische Lösungen stattfinden kann.

Ein widerständiges, politisches Potential, das aus dieser kollektiven Wunde entsteht und Möglichkeiten zu einer Gegenhegemonie eröffnet, lässt sich beispielsweise im Diskurs um die queere Wut finden, wie unter anderem in der „antisocial thesis“ der Queertheorie (Caserio 2006). Wenn Michael Warner davon schreibt, dass Wut und Ärger nicht länger die Macht haben, Queers zu vereinen (Warner 1999: 63), dient das insbesondere als eine Kritik am homonormativen Leben, das manche – vor allem weiße, cis-gender und männliche – Queers wählen, anstatt an die stigmaphilen Bewegungen anzuschließen und den Ärger über die Abwertung der eigenen Identität zu politischem Protest umzuwandeln und die Suche nach alternativen Lebensmöglichkeiten darauf zu begründen. Während der AIDS-Krise diente die Wut, genauso wie die Angst, die Hilflosigkeit und die Trauer, tatsächlich als Mobilisierung, um Forderungen nach besserer Aufklärung und Gesundheitsversorgung zu stellen und die heteronormativen Regulierungen rund um den Sex abzulehnen. Anstelle dem Ideal der glücklichen Kleinfamilie zu folgen, fanden manche HIV-positiven Queers ihr Glück, ihre Sicherheit, ihren Rückhalt und auch ihre sexuelle

Erfüllung in Freundschaften, in Care-Buddys oder auch im politisch-aktivistischen Kollektiv.

Emotionen und Körperlichkeiten rund um die queere Sexualität zu betrachten, kann so beispielsweise soziale, körperliche und psychische Abhängigkeiten aufzeigen und das Potential schaffen, die Bedürfnisse, die aus diesen Abhängigkeiten erwachsen, anders zu erfüllen; eine andere Art der Beziehung zu sich selbst durch eine andere Beziehung zu anderen zu erfahren und der Vormachtstellung der sexuellen Subjektivierung somit zu entfliehen.

5.1.5. Das Begehren nach einer hoffnungsvollen Zukunft

Wie im Kapitel 4.1.5. aber schon erarbeitet, wird Begehren in dieser Arbeit nicht als Affekt aufgefasst, sondern als eine Struktur, die zwar Affekte beinhaltet, aber hauptsächlich über den Machtmechanismus der Erkenntnis des Selbst operiert (Foucault 2003[1978]). Begehren ist nach Foucault demnach eine Technologie der gouvernementalen Subjektivierung (Foucault 2013[1976]: 1082). Deleuze folgend, muss das Subjekt aber nicht der Ausgangspunkt des Begehrens sein, sondern Begehren kann als eine Kraft aufgefasst werden, die Verbindungen zwischen Subjekten und Objekten schafft (Deleuze/Guattari 1987: 4; 9; zitiert in Grosz 1994: 164f.). Anstatt also die Beziehung zu sich selbst und die eigene sexuelle Identität mithilfe des Begehrens zu ergründen, können die Möglichkeiten neuer Verbindungen zwischen Menschen in den Mittelpunkt der Frage um das Begehren gestellt werden. Foucault selbst argumentiert, dass Homosexuelle wohl eher das Bedürfnis nach einer neuen (homosexuellen) Lebenskunst statt nach noch mehr Wissen über das homosexuelle Begehren (Foucault 2005[1984]: 910) verspüren. Diese neue Lebenskunst verbindet sich bei Foucault mit der Lust und lustvollen neuen Beziehungen. Das Begehren zugunsten der Lust aber vollkommen zu vernachlässigen, würde einen wichtigen Teil der gewachsenen Verhältnisse aus der queeren Geschichte und Erfahrungen hinausschreiben und nicht die gesamte heteronormative Hegemonie umfassen können.

Es bietet sich deswegen an, queeres Begehren mit Heather Loves Perspektive des Verlusts und der Rückwärtsgewandtheit zu verbinden, um seine emotionale Ebene aufzudecken und diese in einem weiteren Schritt mit den Strukturen der Lust zu verbinden. Love greift auf das queere Gefühlsarchiv zurück, wenn sie schreibt, dass Homosexualität immer noch oft als Sündenbock dafür angesehen wird, dass das Begehren scheitert und unmöglich ist. Denn

die Beziehungen von Queers werden in Diskursen um queeres Begehren immer noch als ‚unreif‘ oder ‚selbstsüchtig‘ dargestellt, da sie nicht auf die Ehe und Bevölkerungsreproduktion fixiert sind (Love 2007: 22). Geschichtlich wird homosexuelles Begehren deshalb nicht mit Reife verbunden, sondern mit einer Rückwärtsgewandtheit, die sich unter anderem auf der Erfahrung von Verlust gründet. Sowohl die AIDS-Krise als auch die lange Unmöglichkeit des öffentlichen Zeigens queerer Liebe aufgrund von Verboten und deren Konsequenzen bieten Queers besondere Einblicke in die Misserfolge und Unmöglichkeiten queeren Begehrens. Gleichzeitig eröffnen sie aber aufgrund der Verwerfungen, die die Unmöglichkeit hervorbringt, wildeste Hoffnungen in eine noch unbekannte queere Zukunft (ebd.: 23). Love arbeitet mit Foucault, um zu einer solchen Zukünftigkeit queeren Begehrens zu gelangen, wobei sie seine Genealogie sehr queer liest: „Foucault’s approach to history is indelibly though often invisibly marked by desire, and, I would suggest, by specifically queer experiences, rhetorics, and longings“ (Love 2007: 46). Mithilfe einer Betrachtung queeren Begehrens durch die Geschichtlichkeit queerer Erfahrungen, wie Love es hier vorschlägt, kann auch die Emotionsebene queeren Begehrens herausgearbeitet werden. In Queer Studies lässt sich die Ambivalenz finden, sich einerseits auf den Schaden durch das Trauma und das Stigma aufgrund des queeren Begehrens zu fokussieren und sich andererseits diesem Schaden zu entziehen und die queere Existenz bedingungslos zu affirmieren (ebd.: 3). „For groups constituted by historical injury, the challenge is to engage with the past without being destroyed by it“, schreibt Love (ebd.: 1) und „When queer was adopted in the late 1980s it was chosen because it evoked a long history of insult and abuse – you could hear the hurt in it“ (ebd.: 2). Queeres Begehren ist aufgrund der queeren Geschichte, der gelebten Erfahrungen, immer noch mit Schmerz, Melancholie und Trauer verbunden. Auch das queere Begehren, die Beziehung also, die Queers aufgrund ihrer Sexualität und deren machtvollen Einschreibungen zu sich selbst aufbauen, wird von dieser Geschichte geprägt, die unablässig wiederholt, dass queeres Begehren in einem glücklichen Kontext unmöglich ist und in der Extremform einem Todeswunsch entspricht. Psychoanalytisch betrachtet, wird zum Beispiel die AIDS-Krise immer noch manchmal als homosexueller Todeswunsch als Reaktion auf die Unmöglichkeit der Lebendigkeit von queerem Begehren repräsentiert. Die Assoziation von Homosexualität mit Verlust, Melancholie und Versagen sitzt sehr tief und konstruiert Queers als aus der Moderne Exkludierte: zurückgeblieben, pervers, unreif, steril und melancholisch (ebd.: 6). Auch in der Gegenwart besitzt die Geschichte der Schäden von queerem Begehren noch die Kapazität, Leid anzurichten, da Identifikationen und

Repräsentationsfiguren die Subjektkonstitution und die Erkenntnis des queeren Begehrens beeinflussen (ebd.: 9). Die homonormative Normalisierung, die im Rahmen des fortschreitenden Neoliberalismus stattfindet, verstärkt auch noch einmal das Verlangen danach, queere Geschichte zu vergessen:

„Advances‘ such as gay marriage and the increasing media visibility of well-heeled gays and lesbians threaten to obscure the continuing denigration and dismissal of queer existence. One may enter the mainstream on the condition that one breaks ties with all those who cannot make it – the nonwhite and the nonmonogamous, the poor and the genderdeviant, the fat, the disabled, the unemployed, the infected, and a host of unmentionable others“ (ebd.: 10).

„Gay Pride“ als vorherrschende Gefühlsstruktur der ‚westlichen Moderne‘ scheint als Umkehrung des Diskurses um ‚Gay Shame‘ zu dienen (ebd.: 20). Ein positiver Bezug auf das queere Begehren kann allerdings nicht die Einschreibungen der queeren Geschichte auflösen, die die sexuelle Subjektkonstitution durchziehen. Love schlägt vor, dieses geschichtliche Fühlen nicht zu vergessen, aber die ungelöste Trauer auch nicht als einzigen Weg aufzufassen, die historischen Verluste und Unmöglichkeiten des Begehrens präsent zu machen. Stattdessen plädiert sie für eine andere Relation zur queeren Vergangenheit, indem sie berücksichtigt und immer noch gefühlt wird, sie aber nicht bearbeitet oder ‚in Ordnung gebracht‘ werden soll. Dies soll Queers erlauben, sich selbst mit dem Schmerz und Verlust zu identifizieren, der die queere Selbstwerdung begleitet, sich aber nicht in dieser Vergangenheit aufzuhalten und daran zu zerbrechen, sondern gemeinsam mit anderen verwundete Verbundenheiten zu leben (ebd.: 42f.), zum Beispiel den Schmerz aufgrund der Abwertung der eigenen Sexualität kollektiv zu überwinden, sei es durch gemeinsamen politischen Aktivismus oder durch Sorge umeinander. Das Erfahren dieser Verbundenheiten aufgrund einer kollektiven Wunde ermöglicht es, zugleich die Beziehung zu sich selbst und zu anderen zu entdecken und neu zu verschaffen: Ein Kreuzungspunkt für begehrende und lustvolle Strukturen entsteht, die eine hoffnungsvolle, alternative Zukünftigkeit erlauben. Eine solche Struktur könnte zum Beispiel eine Absicherung des Bedürfnisses sein, eine Familie zu gründen, die nicht auf biologischen Verwandtschaften beruht, etwa die rechtliche Anerkennung mehrerer nicht biologischer Elternteile für ein Kind, ungeachtet der Tatsache, in welcher Beziehung die Eltern zueinander stehen. Das Begehren nach Anerkennung und einem abgesicherten Leben verschwindet dabei nicht,

lässt sich aber verbinden mit dem Begehren nach einer Gemeinsamkeit und der Lust, diese anders zu gestalten als in den heteronormativ-hegemonialen Begehrensstrukturen, die die Erfüllung des eigenen Begehrens verhindern.

5.1.6. Subjektivierung: Unordnung über das Subjekt hinaus

Anschließend an Foucault und an queerfeministische Erweiterungen seines Konzepts wird unter Subjektivierung ein Prozess der Subjektwerdung verstanden. In diesem Prozess werden sich die Subjekte ihrer Identität bewusst und gleichermaßen der Verhältnisse, in denen sie sich selbst und mit anderen befinden. Auch die Handlungsräume, die sich daraus ergeben, werden so erfahren. Ebenso wie Sexualität sind auch Emotionen eine Ebene, die die Selbstwerdung queerer Subjekte beeinflusst und queeren Identitäten besondere Handlungsspielräume innerhalb der heteronormativen Hegemonie zuschreibt.

Eine affekttheoretische Sicht auf queere Subjektivierungsprozesse kann nicht nur das Verhältnis fassen, welches Queers durch die Entdeckung ihrer Sexualität zu sich selbst aufbauen, sondern auch die Verhältnisse, die sie zu anderen KörperSubjekten unterhalten. Emotionen dienen hier als theoretisches Werkzeug, die Beziehungen der Menschen zueinander zu fassen. Bei queeren KörperSubjekten spielen immer die Emotionen aus dem gemeinsamen Archiv eine große Rolle: die größere Unsicherheit, die stärkere Verletzlichkeit, der tiefere Schmerz.

Das Subjekt wird in ‚westlich-modernen‘ Gesellschaften von der gouvernementalen Biomacht dazu angehalten, sich zu einem souveränen Subjekt herauszubilden, das sich um sich selbst sorgen kann. Diese Vorstellung basiert auf einer freien und vernünftigen Wahl, die das Subjekt in diesem Fall treffen müsste, um sich bestmöglich als authentisches und intelligibles Subjekt zu entwerfen. Ein emotionstheoretischer Blick auf diesen imaginierten Prozess vermag es allerdings aufzuzeigen, dass Subjekte, die immer auch KörperSubjekte sind, sich aufgrund der Verhältnisse, in denen sie sich verorten und der Erfahrungen, die sie bereits erlebten, nicht ‚rational‘ und ‚frei‘ subjektivieren können. Körperlichkeiten, Sexualitäten, Klasse, *race*, Vergeschlechtlichung und viele andere gesellschaftliche Strukturkategorien beeinflussen die Selbstwerdung und müssen auch auf ihre affektiven Bedingungen und Implikationen hin untersucht werden, wie das gemeinsame queere Gefühlsarchiv als eines von vielen möglichen Beispielen zeigt. Den KörperSubjekten, die nicht männlich, weiß, *able-bodied* und cis-gender sind, ist es innerhalb der heteronormativen Hegemonie überhaupt nicht möglich, zu einem freien Subjekt zu werden,

da sie nicht die Sorge um sich selbst tragen können, die der Idee einer ‚modernen‘ Subjektkonstruktion zugrunde liegt (Ludwig 2015: 173). Ansätze aus *Disability*-Theorien verunmöglichen es beispielsweise, wie bereits erwähnt, den Körper als abgeschlossene Einheit zu betrachten, der einem Subjekt zugehörig ist. Nur die Auslagerung der ‚anderen‘ KörperSubjekte, in diesem Fall der be_hinderten, aus der *ability*-zentrierten Norm, erzeugt die Möglichkeit eines unabhängigen Körpers. Weder Körperlichkeiten noch Subjektivierungsprozesse sind aber unabhängig von körperlichen und sozialen Angewiesenheiten und Verletzlichkeiten zu denken. Die Objektkonstruktion der ‚anderen‘ entzieht diese Abhängigkeiten dem Politischen (ebd.: 178; 180; 182).

Das Empfinden und Zulassen von Verletzlichkeiten, Unsicherheiten, Vertrauen, Empathie und auch Solidarität begleitet den Konstituierungsprozess über Abhängigkeiten und ermöglicht, dass sich Subjekte nicht nur individuell selbst verletzlich konstituieren, sondern auch gemeinsam in diesen Gefährdungen und Solidaritäten entstehen und aus diesen neue Modelle von Gemeinschaft, Sorge und eines Lebens miteinander entwickeln.

Der Sex selbst ist ein weiteres Beispiel für das Hinterfragen des (emotional) unabhängigen, rationalen und kritischen Subjekts der ‚westlichen Moderne‘: Er ist voll von Abhängigkeiten, von Körpern, Ideen und Emotionen. Er zwingt das scheinbar rationale und kritische Subjekt dazu, sich zumindest kurz zu desorganisieren und anzuerkennen, dass das eigene Selbst *erfahrbar* und *fühlbar* in Verbindung mit der Umwelt und mit anderen steht:

„Sex is not a thing, it’s a relation; it’s a nonrelation in propinquity to some kind of a recognition; it’s a sock drawer for the anxious affects; it’s a gesture cluster that can be organized in an identity for the purpose of passing through normative sociality; it’s an event, an episode; it feels so good, or not; it’s an experience of becoming disorganized that, at the same time, can be lived through, assimilated, talked about, tracked (noticed, fetishized, historicized, genealogized), and forgotten, while also being a threat to well-being and to fantasies that in the good life people ought to be protected from being too chaotic, unstable, ambivalent, or enigmatic“ (Berlant 2011b: 81).

Die Entdeckungsmöglichkeiten im Sex, die Lauren Berlant hier beschreibt, müssen nicht nur auf den Sex beschränkt bleiben. Nicht nur sexuelle oder romantische Intimität bringen eine emotionale Zeit des Miteinander-Seins hervor, in der es möglich ist, die Menschen um sich herum und die Beziehungen zwischen einander wahrzunehmen und auszuweiten (ebd.: 85f.). Eine affektive queere Subjektivierung, welche die politischen Implikationen von

Abhängigkeiten und Verletzlichkeiten, aber auch von lustvollen Emotionen mitbedenkt, entwickelt eine schöpferische Kraft für Alternativen zur heteronormativen (Selbst-)Führung durch die gouvernementale Biomacht. Sie erzeugt die Möglichkeit queerer Lebendigkeit und Zukünftigkeit und wertet die Gefahr der Unsicherheit queeren Lebens nicht ab, sondern stellt sie als essenzielle Möglichkeit für Neues dar:

„The sacrifice of sex in the impasse is what manifestly makes the situation tragic, or sad, or something, though, and turns queer desires for a world of contact whose temporalities and forms of reciprocity desperately need reinvention into the almost-numbed sadness of people who overidentify with longing, who become starved for longing, who become elliptical with longing, and who laugh aloud when you name their fear of leaping into sex, the collaborative risk of a shared disorganization“ (ebd.: 86).

In der „affective indeterminacy“ (Ngai 2005: 14) des queeren Sexes kann durch die Gefühle, nicht fokussiert und konzentriert zu sein, sowie durch die Gefühle von Kontrollverlust und Unordnung, eine erweiterte Handlungsfähigkeit queerer KörperSubjekte erzeugt werden (ebd.). Die affektiven Empfindungen und Verbindungen eröffnen einen Raum, um die dominanten Vorstellungen von Körpern und Sexualität zu dekonstruieren und in einer queeren Subjektwerdung anders neu zusammensetzen. Die machtvollen Einschreibungen emotionaler Diskurse aus den queeren Wissens- und Erfahrungsarchiven werden dabei nicht vergessen oder überwunden, sondern kritisch genutzt. Mit ihnen selbst wird über sie hinaus gedacht. Beispielsweise kann die Hingabe an das Gefühl der Lust die Hierarchie von Rationalität und Emotionalität für einen Moment bannen und dem Subjekt erlauben, sich in diesem Gefühl selbst zu finden und auch neu zu entwerfen. Dabei beeinflussen die Diskurse des Sexualitätsdispositivs, welche Körper und Sexualitäten was empfinden dürfen – zum Beispiel, dass Körper, die an AIDS erkrankt sind, keinen Sex mehr haben dürfen und keine Lust empfinden können – die Subjekte weniger als jene, die aus den queeren Archiven entstehen, da diese andere Auffassungen von Körpern und Sexualitäten beinhalten, die nur an die Oberfläche geholt werden müssen und auch verändert werden können – in diesem Fall also, dass auch an AIDS erkrankte KörperSubjekte noch sicheren, lustvollen Sex ausleben und sich in diesen Momenten nicht nur als kranke Subjekte fühlen konnten, sondern auch wieder andere Teile ihrer Identität spüren und erschaffen.

5.1.7. Alles fließt? Gefühle zwischen Körpern

Körper sind für Foucault eine Angriffsfläche der Macht. Sie stellen jene Materie dar, in der Subjekte sich konstituieren und dienen als ein Instrument der Macht, um die Individuen und den Bevölkerungskörper zu lenken. Das Sexualitätsdispositiv funktioniert unter anderem auch über den sexualisierten Körper und körperliche Empfindungen, über den Diskurs der ‚biologischen Verantwortung‘ von Sexualität und die medizinisch und politisch gut nutzbaren Körper, die es dazu benötigt (Foucault 2013[1976]: 1118). Die Diskurse um den Sex gestalten sich seit der Ansammlung des Wissens über den Sex zwar einerseits offener, andererseits aber auch misstrauischer, da Sex den Körper und die Gesundheit gefährden kann und sexuelle und körperliche Gesundheit und Hygiene für eine Nachkommenschaft von zentraler Bedeutung sind. ‚Gefährdete‘ Körper wie beispielsweise jene queere Körper, die mit AIDS in Zusammenhang gebracht werden, sind von diesen Diskursen umso mehr betroffen. Die Affekte, welche die queere Subjektivierung aufgrund solcher Diskurse hervorbringt, manifestieren sich in den Körperlichkeiten und werden durch diese ausgelebt. Schon die Worte für soziale und körperliche Empfindungen zeigen, dass die Verflechtungen der sinnlichen, physischen Erfahrungen innerhalb eines Gefühls und deren Auffassung und Reflexion nicht unabhängig voneinander zu denken sind. „To feel in love“ beispielsweise fühlen wir vor allem darüber, wie unser Körper sich verhält: Herzklopfen, schwitzende Hände, ein Frosch im Hals (Highmore 2010: 120). Dennoch ist das Gefühl des Verliebt-Seins kein individuelles; dass wir es überhaupt als Verliebtheit begreifen und wie wir uns dazu verhalten, wird in sozialen Situationen interpretiert und ist in die sozialen Bedingungen eingebettet. Aufgrund dieser Fähigkeit von Körpern, Emotionen zu empfinden und zu leben, kann die ‚westlich-moderne‘ Auffassung hinterfragt werden, dass ein Körper immer ein unabhängiger, souveräner Körper ist und Eigentum des ‚rationalen‘ Subjekts. Denn Emotionen schaffen – zeitlich und in ihrer Intensität variierende – Beziehungen und somit Verbindungen zwischen Menschen. Affizierte Körper machen Abhängigkeiten und Relationen zwischen Menschen deutlich (Ahmed 2014: 187f.). Den Körper in seinen Verbindungen zu verstehen, wie Deleuze und Guattari (1987: 4; zitiert in Grosz 1994: 165) einfordern, bedeutet auch anzuerkennen, dass unterschiedliche Körper aufgrund unterschiedlicher Geschichten, Erfahrungen, Emotionen und Lebensumständen andere Verbindungen eingehen. Abjekte Körper, seien dies nun queere oder anderweitige Abjektionen, sind stärker von anderen Körpern abhängig. Besonders gut sichtbar wird das am Beispiel von be_hinderten Körpern, kranken oder

gebrechlichen Körpern und Babies, die andere Körper nicht nur für ein Wohlbefinden, sondern zum Überleben an sich benötigen (Shildrick 2012).

Die Interaktionen und Abhängigkeitsverhältnisse mit den anderen Körpern führen immer auch dazu, dass die involvierten KörperSubjekte affiziert werden. Sara Ahmed gibt dabei zu bedenken, dass Körper sich verändern können und sich damit auch die Empfindungen und die Wertungen dieser anders gestalten können: „Bodily transformations may also transform what is experienced as delightful. If our bodies change over time, then the world around us will create different impressions“ (Ahmed 2010b: 31). Dabei müssen sich nicht nur die Körper materiell verändern, wie zum Beispiel im Alterungsprozess oder nach schweren Unfällen, sondern auch eine neu definierte Beziehung des Subjekts zum Körper kann dies bewirken. Schwarze Körper beispielsweise werden bestimmten Räumen zugeordnet, in denen sie sich legitim aufhalten können und sollen. Wenn sie sich dieser Ordnung widersetzen, gelten sie als Problemquellen und rufen Unbehagen hervor. Das Hervorrufen dieses Unbehagens aber „is a political struggle about how we attribute good and bad feelings, which hesitates around the apparently simple question of who introduces what feelings to whom“ (ebd.: 39). Nicht nur Schwarze Körper bewegen sich in Gefühlszuschreibungen von außen, auch für queere Körper werden andere Emotionen als legitim angenommen als für der Heteronorm entsprechende, vor allem Scham und Unglück. Diese Gefühlszuschreibungen können an den Körpern haften bleiben, sich verfestigen und das Subjekt selbst verändern, sie können aber auch angenommen und neu definiert werden oder aufgrund der Kommunikationsfähigkeit von Affekten zwischen Körpern einen kollektiven Körper entstehen lassen. Das Mitleiden bei einem Todesfall zum Beispiel affiziert auch Körper, die von der Trauer über diesen Todesfall persönlich gar nicht betroffen sind. Die mitgefühlte Trauer lässt dennoch emotionale Verbindungen zwischen den beteiligten Körpern entstehen, die zu einem kollektiven Körper werden können, der gemeinsam mit der Trauer umzugehen versucht und in bestimmten Situatiertheiten, zum Beispiel während der AIDS-Krise, auch politisch aktiv zutage tritt. Ahmed stellt somit die These auf, dass Emotion eine große Rolle beim Zutage-Treten individueller und kollektiver Körper spielt (Ahmed 2014: 184). Emotionen können also nicht als Privatangelegenheit betrachtet werden. Wenn Diskurse – wie jener des ‚Schwarzen Vergewaltigers‘, der den ‚reinen weißen Körper‘ bedroht – Gefühle in Körper einschreiben, also zum Beispiel Wut in die Schwarzen Körper aufgrund der diskriminierenden Zuschreibung und Unbehagen in die weißen Körper aufgrund der imaginierten Bedrohung, wirken sich diese Gefühle auch auf das Kollektiv aus. Körperlicher Raum erschafft unter anderem über Emotionen die

Rahmenbedingungen für den sozialen Raum (ebd.: 185f.). Emotionen tragen somit dazu bei, Persönliches und Soziales zu verflechten und die intimen Beziehungen zwischen dem Selbst, anderen Subjekten und Objekten zu definieren (ebd.: 188f.). Des Weiteren vermitteln Gefühle die Beziehung zwischen individuellem und kollektivem Körper, allerdings gestaltet sich das kompliziert, denn Gefühle ‚sind‘ nicht a priori in den Körpern, sie ‚lesen‘ die Nähe anderer auf eine bestimmte Weise und üben vorhandene Assoziationen ein, während zugleich die ‚Wahrheit‘ dieser Lesart etabliert wird (ebd.: 207). Die Vermittlung von Affekt erst erzeugt dessen Materialisierung und macht ihn somit zu einem Instrument zum Verstehen anderer Körper (ebd.: 192). Diese affekttheoretische Lesart von Körpern, welche die emotionalen Verbindungen zwischen den KörperSubjekten besonders betont, ermöglicht es insbesondere abjekten Körperlichkeiten – im Fall dieser Arbeit spezifisch queeren Körperlichkeiten – ihre spezifischen Unsicherheiten, Verletzlichkeiten und Angewiesenheiten als Kollektiv in die Öffentlichkeit zu tragen und beispielsweise Forderungen für ein risikofreieres Leben daraus abzuleiten.

Noch einmal konkret auf queere Körper bezogen, bedeutet eine Affektperspektive vor allem, die Emotionen zu bearbeiten, die sich aufgrund des gemeinsamen verkörperten Wissens und der queeren kollektiven Erfahrungen und Geschichte in die Körper eingeschrieben haben. Wenn als Beispiel wieder die AIDS-Krise verwendet wird, sind das insbesondere Angst, Unsicherheit und Scham. Diese können sich in queeren Körpern manifestieren und das Verständnis des Subjekts von sich selbst, der Vergangenheit und der möglichen Zukunft verändern (Probyn 2010: 86). Gesellschaft ist demnach nicht als Abstraktion zu betrachten, sondern als Verhältnis von Körpern zueinander, wobei die Körper keine abgeschlossenen Einheiten sind, sondern sich beeinflussen und verändern (ebd.:76). Das Erkennen der machtvollen Implikationen von Affekten wie Scham, die insbesondere queere Körper prägen, kann zu einem ganz anderen queeren kollektiven Körper führen, dem andere Handlungsmöglichkeiten zur Verfügung stehen wie bisher, da er andere Formen des Umgangs miteinander, der Fürsorge umeinander und der emotionalen Beziehungen zueinander entwerfen kann. Beispielsweise kann so ein queerer kollektiver Körper eine Gruppe von Queers sein, die sich zusammenfindet, um die machtvollen Bedingungen, die ihrer Scham zugrunde liegen, zu hinterfragen und zum Beispiel durch einen Protest auf der Straße sichtbar zu machen. Dabei kennen sie aber alle die Erfahrung der Scham und der Verletzung und achten auf einander, um diese nicht zu reproduzieren und gleichzeitig aber auch nicht zu vergessen, dass diese Scham ein zentraler Teil ihres Selbst ist, der überhaupt erst zu diesem Protest führte.

5.1.8. Lustvolle Macht

Wie bereits im Kapitel 4.2.2. festgestellt, wird Lust, anders als Begehren, in dieser Arbeit aufgrund ihrer körperlichen und sozialen Auswirkungen als Affekt behandelt und als weniger in starre Machtverhältnisse innerhalb der *scientia sexualis* eingebunden, da das meiste Wissen über die Lust innerhalb der *ars erotica* produziert wird. Lust wird insbesondere deswegen als Affekt verstanden, da sie zwar wie Begehren sozial vermittelt und interpretiert wird, allerdings auch über eine unmittelbare körperliche Ebene verfügt. Aufgrund ihres Affekt-Charakters, der vermittelnde Potentiale zwischen Körpern beinhaltet, kann die Lust die Beziehungen zu anderen KörperSubjekten besser fassen. Wichtig ist es deswegen auch, die Lust in einem ersten Analyseschritt vom Begehren zu trennen, um aufzeigen zu können, dass ein Fokus auf die affizierenden Qualitäten der Lust zu einer anderen Möglichkeit der queeren Subjektivierung führt als bei einem Fokus auf das Begehren. Queere KörperSubjekte konstituieren sich aufgrund der geteilten schmerzlichen Erinnerungen, Erfahrungen und Diskurse und da Affekte Spuren in Körpern hinterlassen (Schönherr-Mann 2018: 247) eher vulnerabel anstatt souverän. Das Zulassen dieser spezifischen Vulnerabilität kann allerdings zu neuen Ideen der gemeinsamen lustvollen Subjektivierung führen, zum Beispiel über andere Formen der Beziehung zueinander. Foucault nennt, wie bereits dargelegt, Freundschaft als die „Summe all der Dinge, über die man einander Freude und Lust bereiten kann“ (Foucault 2005[1981]: 201) als eine alternative Möglichkeit für Queers, ihre Lust auszuleben, da Freundschaften weniger durch das Macht-Wissen der *scientia sexualis* reguliert werden und noch mehr Raum für Lust darin zu finden ist. Auch kann SM als Beispiel für eine zwischenmenschliche Beziehung mit dem Ergebnis der Schöpfung neuer Lust dienen. Denn bei SM-Praktiken werden Bereiche des Körpers und der Emotionen zur Erzeugung von Lust genutzt, die nicht unbedingt in Verbindung mit bereits sexualisierten Körperstellen stehen müssen. Das Verwenden des Körpers – oder auch mehrerer Körper – , um Lust zu erzeugen, die nicht nur durch ein sexualisiertes Dispositiv entsteht, kann eine „Desexualisierung der Lust“ (Foucault 2005[1984]: 913) darstellen und den Bereich für die Prozesse der Selbstwerdung ausdehnen. Für Foucault ist beispielsweise SM eine „Desexualisierung der Lust“ (ebd.), da dabei der Körper durch andere Partien als die sexuell konnotierten erotisiert und Lust erzeugt wird. Aber auch der Konsum von Speisen, Getränken oder auch Drogen tragen zu dieser Desexualisierung bei, da er Lust erzeugt und die Denkweise ad absurdum führt, dass jegliche Lust sich aus der sexuellen Lust ableiten

ließe (ebd.). Da Affekte in dieser Arbeit nach Brigitte Bargetz aber weder als automatisch emanzipatorisch noch repressiv (Bargetz 2015: 584) aufgefasst werden, bedeutet auch die Hinwendung zur queeren Lust nicht automatisch ein Entkommen aus der heteronormativen Hegemonie. Wenn Gefühle nach Bargetz Vorschlag in einer „politischen Grammatik der Gefühle“ (Bargetz 2014: 118) betrachtet werden, also als sowohl emanzipatorisch als auch repressiv, sowohl als Erkenntnismodus als auch als Instrument der Politik, wird nicht nur das Politische im Privaten sichtbar, sondern das Persönliche auch als Ausdruck von Machtverhältnissen verstehbar (ebd.: 120; 124). „Alltägliche Erfahrungen und Gefühle sind nicht losgelöst von gesellschaftlichen Machtverhältnissen“ (ebd.: 124). So eine Perspektive auf queere Lust bedeutet, dass über diese zwar Unterdrückung und Machtverhältnisse sowie neue Weisen der Subjektivierung und Gemeinschaftlichkeit erkannt werden können, sie allerdings ebenfalls die heteronormative Hegemonie bestärken kann – beispielsweise durch Diskurse, die queere Lust mit Promiskuität, Unordnung und Gefahr in Verbindung bringen. Das Konzept von „becoming disabled“ aus der Disability-Theorie kann als Beispiel für den Erkenntnisgewinn durch die queere Lust dienen: „a becoming-disabled is about affirming pleasure outside cultural, social, gendered, commercialised and medicalised conceptions about what bodies are, and what they should do“ (Beckman 2013: 110). Die Machtverhältnisse, die die Konzeptionen von ‚normalen‘ Körpern durchziehen, werden durch das Affirmieren von Lust, die in und um Körpern *außerhalb* dieser Normen stattfindet, aufgezeigt und gleichzeitig hinterfragt. Die *be_*hinderten Körper werden dadurch entgegen des hegemonialen Diskurses um *disabilities* positiv besetzt.

Ähnlich wie Empathie als eine affektive Relation betrachtet werden kann, die mit Macht und Privileg genauso verbunden ist wie mit dem ambivalenten Versprechen nach Verunsicherung und Veränderung (Pedwell 2014: 15), gilt dies auch für die Lust. Queere Sexualität lustvoll zu verstehen, muss nicht heißen, die Diskurse um queere Promiskuität zu affirmieren und voranzutreiben. Es kann genauso dazu führen, dass Lust als affektive Relation zwischen Menschen dazu führt, Verhältnisse zugleich zu verunsichern und zu verändern: „Wasn’t my being queer, in the first instance, about finding sex where it was not supposed to be, failing to find it where it was, finding that sex was not, after all, what I thought it was?“ (Halley/Parker 2011: 6). Wenn die moralischen und gesundheitlichen Wertigkeiten von Lust in Bezug auf queere Sexualität nicht reproduziert und ‚gut‘ und ‚schlecht‘ als Indikatoren einer Qualität von Lust negiert werden (Hoad 2011: 131), verlieren schamvolle Diskurse wie jener um AIDS ein bisschen von ihrer verletzenden Wirkungsmacht, da Lust nichts repräsentieren muss, das dem Erhalt der Bevölkerung oder

auch des eigenen Lebens dient. Das Beispiel des Bare-Backings verdeutlicht dies: Die Übertragung von HIV durch den sexuellen Akt, eigentlich etwas Negatives, wird durch die sexuelle Lust, die diese Praxis bei manchen Queers aufgrund der geteilten geschichtlichen Empfindungen und des Wissens hervorruft, zu etwas Positivem (Bersani 2011). Als weiteres Beispiel dafür kann SM gesehen werden, auch hier wird Schmerz, eine Reaktion, die dem Körper signalisiert, dass etwas nicht in Ordnung ist und somit als schlecht gewertet, zu etwas Wünschenswertem und Positivem, das neue emotionale Verbindungen zwischen Menschen schaffen kann wie zum Beispiel Vertrauen. Auch Ahmeds „perverse potential of pleasure“ (2010a: 119), also das Affirmieren von queerer Lust und deren Stilisierung zu einem Objekt, das Glück verspricht (ebd.: 118), gibt Queers Möglichkeiten für eine andere Subjektivierung als jene über die Mechanismen des Begehrens und der Beziehung zu sich selbst. Der Fokus liegt hierbei auf der „in-between-ness“ (Seighworth/Gregg 2010: 1) der Lust, die sich zwischen Menschen ausbreitet und die „sticky“ ist, also Ideen, Werte und Objekte zusammenhält (Ahmed 2010b: 29). In dieser Sichtweise besitzen Menschen ihre Gefühle nicht, sondern diese prägen erst die Art und Weise, wie sich ein Selbst zu anderen in Beziehung setzen kann, wobei dieses Selbst erst aufgrund des Austauschs von Gefühlen mit der umgebenden sozialen Umwelt hergestellt wird (Ahmed 2004). Natürlich gilt das auch für Menschen, die sich innerhalb der Heteronorm verorten können und wollen, doch ist die Möglichkeit, Lust und Glück auch außerhalb des Glücksversprechens der heteronormativen Begehrens- und Gefühlsstruktur finden zu können, für Queers zentraler.

5.1.9. Im Gegenspiel der Macht: Kritik durch Gefühl

Da Widerstände in Foucaults Analytik der Macht als produktives Gegenüber der Machtbeziehungen gedacht werden (Foucault 2013[1976]: 1100), müssen sie sich auch in einer affekttheoretischen Betrachtung auf dieselben Angriffspunkte der Macht richten wie diese selbst. Im Rahmen dieser Arbeit bedeutet dies vor allem eine Kritik der heteronormativen Bedingungen der Reproduktionsverhältnisse (Laufenberg 2014: 294). Kritik als eine Haltung zu begreifen (Foucault 1992[1978]: 8), als eine Lebensweise eher denn ein Summieren punktueller Widerstände, ermöglicht insbesondere KörperSubjekten, die an den Rändern des Möglichen existieren und das „konstitutive Außen der gesellschaftlichen Ordnung“ (Meißner 2015: 219) darstellen, ein kritisches Hinterfragen der bestehenden Verhältnisse. Eine affekttheoretische Erweiterung queerer Kritik sollte deshalb einerseits in den Blick nehmen, dass queere Affekte, welche die individuelle und

kollektive Subjektivierung prägen, als Ausgangspunkt für eine Kritik der heteronormativen Ordnung genommen werden können. Andererseits darf aber auch nicht vergessen werden, dass Affekte nicht an sich emanzipatorisch wirken (Bargetz 2015: 584) und auch emotionaler Widerstand nicht automatisch die gesellschaftliche Ordnung destabilisieren muss.

Das kollektive (Erfahrungs-)Wissen und die eingeschriebenen und geteilten Gefühle von Queers in ‚westlich-modernen‘ Gesellschaften und die Verortung von Queers an den Rändern des hegemonialen Sexualitätsdispositivs, die mit Verlust und Melancholie verbunden ist, stellt in dieser Arbeit einen solchen Ausgangspunkt dar. Vor dem Hintergrund des queeren Gefühlsarchivs – Schmerz über Verluste, Scham, Angst, Unsicherheit, Wut über Ausschluss und Diskriminierung, Melancholie wegen der verworfenen Möglichkeiten, grausamer Optimismus, nie zu erreichende Glücksversprechen, Hoffnung, Lust, Solidarität, Empathie und Liebe – und insbesondere über die Erfahrungen während der AIDS-Krise, die diese Gefühle stark prägte –, bewirkt eine Kritik der heteronormativen Reproduktionsverhältnisse, dass die materiellen Abhängigkeiten und affektiven Verbindungen sichtbar werden, die zwischen Menschen bestehen. KörperSubjekte benötigen andere KörperSubjekte zum Überleben. Besonders ausgeprägt ist dieses Bedürfnis zu Beginn und am Ende des Lebens sowie in Zeiten von Krankheit, aber nicht nur körperliche Faktoren produzieren die gegenseitige Abhängigkeit. Der Prozess der Selbstkonstitution ist nicht souverän und aus sich selbst heraus zu erklären. Zur Herausbildung eines Subjekts muss dieses sich auch immer in Beziehung zu anderen Subjekten und zur Umwelt setzen können, was unter anderem über Emotionen geschieht. Wenn diese mit Sara Ahmed als Verbindungen zwischen Menschen und Körpern schaffend gedacht werden (Ahmed 2014: 187), kann ein Aufzeigen der emotionalen, materiellen und sozialen Angewiesenheiten, die zwischen Menschen bestehen, dazu führen, dass Beziehungen anders gedacht werden und der Prozess der Selbstwerdung mehr als lustvoller denn als quälender Prozess stattfindet. Denn eine Konstituierung über die Lust rückt das in den Vordergrund, was Freude schafft. Sich selbst und anderen Freude bereiten zu wollen steht dabei unauflöslich in Verbindung mit Empathie für- und Solidarität miteinander. Wenn eine queere Person beispielsweise durch das Erkennen ihrer Queerness einen Teil ihrer Selbst entwirft, so kann sie sich ebenso durch die Anknüpfungspunkte selbst entwerfen, die ihr die queeren Gefühlsarchive bieten: durch die Solidarität, die Queers, beispielsweise in den Zeiten der AIDS-Krise, ausgeprägt miteinander lebten, durch die gemeinsamen Erfahrungen, durch ein Verständnis füreinander. Sie spürt, dass sie nicht

alleine ist mit ihrer Queerness, dass auch andere Ähnliches erfahren und fühlen und dass diese Gemeinsamkeit auch zu gemeinsamen politischen Kämpfen führen kann.

Im 21. Jahrhundert richtet sich die Kritik von Queers, die in der ‚westlichen Moderne‘ leben, vor allem auf die Unmöglichkeit der rechtlichen Absicherung des Zusammenlebens und der Familiengründung. Die Forderungen an die Politik, die sich aus dieser Kritik ableiten, beinhalten aufgrund dessen die Möglichkeit zu heiraten und zur Elternschaft durch Adoption oder Reproduktionsmedizin. Die Wut über die bisherige Exklusion, die einen der dieser Kritik zugrundeliegenden Motoren darstellt, über das Nicht-Anerkennen, dass auch queere Eltern ‚gute Eltern‘ sein können, dass auch queere Beziehungen ernsthaft und mit gegenseitiger Verbindlichkeit geführt werden, dient hier als Erkenntnismodus eines gesellschaftlichen Machtverhältnisses, das ausschließend, unterdrückend und stigmatisierend wirkt. Der Wunsch an sich aber, eine im Sinne des Staates ‚ernsthafte‘ und rechtlich abgesicherte Beziehung führen zu können, beruht allerdings auf heteronormativen Vorstellungen von Glück und einem homonormativen Glücksversprechen, welche das Zusammenleben von Menschen in eine Richtung lenken, die als gesellschaftliche Struktur mit dem Kapitalismus verschränkt gewachsen ist. Queere Emotionen sind in diesem Beispiel sowohl ein Erkenntnismoment, das mobilisierend und bestärkend wirken kann, als auch ein Instrument, um eine heteronormative Hegemonie durchzusetzen. Wenn eine affektive queere Kritik also Raum für Alternativen schaffen soll, dürfen nicht nur die widerständigen Potentiale der Entunterwerfung im mikropolitischen Bereich (Laufenberg 2014: 315f.) in den Blick genommen werden, sondern müssen auch die materiellen und diskursiven Gegebenheiten berücksichtigt werden. Nur die Verbindung aus der kritischen queeren Subjektivierung über die Lust, also die Verhältnisse zueinander und das Begehren, also die Beziehung zu sich selbst an den Grenzen eines angezweiferten Sexualitätsdispositivs, das sich aus den gesellschaftlichen Macht- und Wissensverhältnissen ergibt, kann diese Bedingungen für eine queere affektive Kritik liefern, die Möglichkeiten der Selbstwerdung und der Beziehungsformen öffnet, die auch queerem Leben Anerkennung und Sicherheit bieten, indem sie zum Beispiel die Heilung von kollektiven Wunden ermöglichen und die soziale Angewiesenheit von Subjekten aufzeigen.

5. 2. Lustvolles Begehren? Verbindungen und Ambivalenzen

Im folgenden Kapitel werden nun mithilfe der queeren Affekte, die sich im vorangehenden Kapitel herauskristallisierten, die Verbindungen zwischen den Strukturen von Begehren und Lust gezogen. Dazu werden die queerfeministisch-kritisch und affekttheoretisch erweiterten Schlüsselkategorien herangezogen und analysiert, wie über das Erkennen der Affekte im Begehren der Gedankensprung zur Lust folgen kann, ohne dabei aber die Begehrensstruktur zu negieren. Im selben Schritt wird untersucht, ob die herausgearbeiteten queeren Emotionen mit Blick auf Begehren und Lust emanzipatorisch oder repressiv wirken und wie sie genutzt werden können, um ein emanzipatorisches Potential zu entfalten, das eine neue Subjektivierungs- und Lebensform ermöglicht. Das Herstellen von Verbindungen soll sich besonders auf vier Brüche konzentrieren, die sich sowohl aus dem Kontextkapitel, der queeren und der affekttheoretischen Erweiterung ergeben: jenen zwischen Körper und Geist, zwischen Öffentlichkeit und Privatheit, Individuum und Sozialem sowie zwischen Emanzipation und Repression.

Um die Verbindungen strukturiert herstellen zu können, fasse ich die queeren Emotionen in fünf relevanten Clustern zusammen, die sich, wie in Kapitel 3.2.3. dargelegt, aus der verwendeten affekttheoretischen Literatur ergeben und in ihrem Erkenntnismoment, ihrem Mobilisierungscharakter und der Art ihrer diskursiven Verwendung unterscheiden. Die fünf Kategorien, die sich aus den affektiven Erweiterungen ergeben, sind Wut, Angst, Scham, Glück und Schmerz. Innerhalb dieser Cluster wird nun anhand der Implikationen von Lust und Begehren beleuchtet, wie die individuelle Subjektivierung beeinflusst wird, wie KörperSubjekte sich in Beziehung zu anderen Menschen und ihrer Umwelt setzen und wie dies wiederum die Möglichkeiten des Zusammenlebens und der Reproduktionsverhältnisse reguliert und Widerstandspotential bietet.

5.2.1. Wut

Innerhalb eines queeren Gefühlsarchivs wird Wut zunächst hauptsächlich mit einem emanzipatorischen Anspruch und Widerstandspotential in Verbindung gebracht, was sich aus der Geschichte der kollektiven queeren Erfahrungen erklären lässt. Wut war lange die Emotion, die zumindest im Narrativ queere Gruppierungen und Bewegungen vereinte (Warner 1999; Bersani 2009). In einem Kontext sozialer Bewegungsforschung wird Wut auch aktuell ein sehr hohes mobilisierendes Potential zugesprochen (Bargetz/Freudenschuss 2012). Die Aufstände der Jugend in Großbritannien und Frankreich im Jahr 2011 gegen eine immer deutlicher spürbare Prekarisierung, ein stärkeres

Aufreißen der Kluft zwischen Arm und Reich und eine Chancenlosigkeit, ein ‚gutes Leben‘ in unmittelbarer Zukunft führen zu können, sind nur eines von vielen Beispielen (ebd.).

Besonders in politischen Krisenzeiten kann Wut, wie die stigmaphile Bewegung in der zweiten Hälfte des zwanzigsten Jahrhunderts zeigt, tatsächlich auch queere Interessen vereinen und eine Bewegung vorantreiben (Warner 1999). In diesem Fall stellte das Empfinden von Wut eines von vielen Momenten dar, um die Abwertung und Exklusion von LGBTIQ-Personen aus dem öffentlichen Raum zu erkennen und sich über die Bewusstmachung dieser Erkenntnis gemeinsam zu mobilisieren, um gegen die Diskriminierung vorzugehen.

Allerdings kann Wut auch in einem queeren Gefühlsarchiv repressive eher als emanzipatorische Funktionen annehmen. Zum Beispiel grenzt der Diskurs der wütenden Queers, denen ähnlich wie Punks eine ‚Anti‘-Einstellung zu allem zugeschrieben wird, diese von der nicht wütenden Heteronorm der Gesellschaft ab, die nicht das Bedürfnis verspürt, etwas an der gesellschaftlichen Hegemonie zu verändern. Durch die Verdrängung der Emotionen aus dem Raum der Öffentlichkeit wurden und werden wütende Queers nicht als Subjekte wahrgenommen, die ‚rational‘ handeln und politische Forderungen stellen können.

Wenn sowohl das emanzipatorische als auch das repressive Potential von Wut als queerem Affekt mitgedacht werden, ergibt sich daraus eine neue Möglichkeit, Begehren und Lust als gemeinsames Subjektivierungsmoment zu denken. Denn das sehr präsente Wissen um die kollektive Wut aus dem queeren Gefühlsarchiv schreibt sich in das Begehren des queeren KörperSubjekts ein. Innerhalb der Begehrensstruktur der *scientia sexualis* ist die Subjektwerdung des Individuums unweigerlich mit dessen Sexualisierung verbunden. Queere Sexualität wiederum kann nicht ohne die geschichtlichen und aktuellen gesellschaftlichen Umstände gedacht werden, die sie unter anderem (re-)produzieren und die Rahmenbedingungen festlegen, in denen sie stattfinden kann. Wenn nun in den Blick genommen wird, dass Wut besonders für queere Subjekte in ihrem Selbstwertungsprozess ein Erkenntnismoment darstellen *kann*, wenn die zugrunde liegenden Machtverhältnisse und Akteuer_innen mitbedacht werden, die das Potential der Wut emanzipatorisch nutzen wollen, kann dies einen Ausgangspunkt für eine Subjektivierung darstellen, die über das Begehren hinausgeht. Denn die begehrende Wut über die herrschenden Verhältnisse, die dem queeren Subjekt seine unsichere und stigmatisierte Position zuschreiben, wird nicht vom Individuum alleine erfahren. Wie auch andere Emotionen schafft Wut eine Verbindung zwischen Körpern. Die in der queeren sexuellen Selbstwerdung

eingeschriebene Wut ermöglicht somit über das Begehren hinaus auch eine lustvolle Subjektivierung, die mit anderen KörperSubjekten gemeinsam stattfindet. Dieser gemeinsame Prozess der Selbstwerdung ermöglicht es, das produktive Potential der Wut auszuschöpfen und in beispielsweise Sexualitätspraktiken zu kanalisieren, die auch zu langfristig anderen Lebensformen und Verhältnissen zu einander führen können. Im SM beispielsweise, in dem auch queere Wut sexuell verarbeitet wird, entstehen neue Praktiken, nicht nur Sex zu erotisieren, sondern auch das Gefühl der Wut, worüber ebenfalls Verbindungen zwischen Menschen geschaffen werden. Da diese nicht der Logik des Sexualitätsdispositivs folgen, da sie kein Wissen über die Sexualität oder Identität der Beteiligten generieren und auch nicht auf Reproduktion ausgerichtet sind, verleihen sie diesen zwischenmenschlichen Verbindungen mehr Gestaltungsspielraum, der nicht auf heteronormativen Annahmen beruht. Auch ein öffentliches, wütendes und konfrontierendes Zeigen von queerer Sexualität in Protestaktionen oder eine durch die Wut mobilisierte Abkehr von normativen Lebensweisen eröffnen diese Gestaltungsmöglichkeiten.

5.2.2. Angst

Angst stellt einen Sammelbegriff für mehrere Affekte dar: Verunsicherung, Unsicherheit und Verletzlichkeit spielen in diesem Gefühls-Setting auch eine Rolle. Sie alle werden zum Gefühl der ‚Angst‘ zusammengefasst, da sie alle negative Empfindungen darstellen, die mit der Prekarität queerer Identitäten zusammenhängen.

Das Erkennen dieser queereren Prekarität stellt bereits, ähnlich wie bei der Emotion der Wut, das emanzipatorische Potential der Angst dar. Durch die Unsicherheit, die queere KörperSubjekte bei ihrer Subjektivierung empfinden, können sie – mit Rückgriff auf die kollektiven Erfahrungen und Emotionen im queeren Gefühlsarchiv – sich der Machtverhältnisse bewusst werden, die ihre sexuelle Selbstwerdung an den Rändern des Möglichen verorten. Queer zu sein, also mit einer nicht-heteronormativen sexuellen Orientierung zu leben, sich nicht den heteronormativen Reproduktionsverhältnissen anzupassen und das Leben nicht nach dieser Gesellschaftsstruktur auszurichten, bedeutet, sich an der Grenze zwischen der abgesicherten Norm und der Unsicherheit darüber hinaus als Subjekt zu erkennen und auch immer mit dem Risiko zu leben, diese Grenze zu überschreiten. Die Bewusstwerdung der Unsicherheitserfahrungen, der Prekarität, aber auch der konkreten Angst vor Stigmatisierung, vor Ausgrenzung, körperlichen Übergriffen

oder materiellen Nachteilen, macht die verfestigten diskriminierenden Machtverhältnisse erfahrbar und durch die gemeinsame Geschichte des queeren Begehrens auch erkennbar. Dieses Erkenntnismoment kann auch mobilisierend wirken: Queers können neue Care-Strukturen aufbauen, um die Prekarität abzumildern und sich um einander zu sorgen, sie können politische Forderungen aus bestimmten Unsicherheiten generieren oder diese als Mobilisierungspotential für Proteste nutzen, wie ACT UP dies zum Beispiel tat.

Dennoch darf wiederum nicht außer Acht gelassen werden, dass auch das Gefühl der Angst stigmatisierende und repressive Effekte mit sich bringen kann. Besonders der Diskurs um die Angst vor Ansteckung ‚mit Queerness‘ verfestigt die marginalisierte gesellschaftliche Position von queeren KörperSubjekten gegenüber der heteronormativen Mehrheitsgesellschaft und schreibt die Geschichte von Gefahr, Risiko und Exklusion fort (Chen 2012). Die Angst, die Queers aufgrund dieser Diskurse und deren Konsequenzen erfahren, muss nicht mobilisierend wirken, sondern kann ebenfalls einen starken Wunsch nach einem homonormativen Leben in Ruhe und Sicherheit hervorrufen oder psychische negative Auswirkungen auf das Individuum und Verunsicherung ganzer queerer Gruppierungen hervorrufen.

Die Selbstwerdung an den Grenzen des Möglichen verhindert, dass Queers sich zu vollkommen souveränen Subjekten entwickeln, die ‚rational‘ und ‚frei‘ über ihre Subjektivität und ihren Körper verfügen können. Vor allem die Angst vor dem ansteckenden queeren Körper, die sich insbesondere in den Zeiten der AIDS-Krise verbreiten konnte, und auch die Angst der Queers selbst vor möglicher Ansteckung mit dem Virus, finden einen Ausdruck in der normalisierenden Biomacht, die über die Gesundheits- und Familienpolitiken wirkt. Dass beispielsweise gleichgeschlechtliche Paare in Österreich sehr lange vor großen rechtlichen Problemen bezüglich der Adoption von Kindern standen, basiert auch auf einem Angst-Diskurs über das queere Begehren, und die ‚unreifen‘, ‚rückständigen‘ Beziehungen, die Queers, wie ihnen zugeschrieben wird, zu sich selbst und zu anderen aufbauen.

Eine queere Selbstwerdung, die nicht nur die Einschreibung der Angst in die Strukturen des Begehrens mitbedenkt, sondern auch in jene der Lust, vermag das emanzipatorische Potential der Angst anders nutzbar zu machen. Es wird möglich, alles zu begehren, das Lust bereitet, ohne den Subjektstatus aufgeben zu müssen, wenn die Bedingungen und Konsequenzen von Lust und Begehren anders verhandelt werden. Eine lustvolle Subjektivierung, die auch über die Verhältnisse zu anderen stattfindet, kann die angstvollen und prekären Einschreibungen in das queere Begehren nicht überdecken, aber sie kann sie

aufdecken und ihnen einen Teil des Gefährdungspotentials nehmen. Beispielsweise kann die Angst vor männlichem, homosexuellem Sex zu etwas Positivem werden, wenn die Angst Vulnerabilität, die Erfahrungen körperlicher Abhängigkeit und sozialer Angewiesenheit ausdrückt und dies das Entwickeln neuer Absicherungsformen mit sich bringt, nicht nur im sexuellen Kontext, sondern auch in Beziehungsformen und allen anderen Bereichen, die Lust bringen. Die strikte Trennung von Rationalität und Emotionalität in der Selbstwerdung kann dadurch aufgehoben werden und auch Subjekte, die nicht als ‚souverän‘ gelten, verfügen gemeinsam über einen intelligiblen, sicheren Bereich in der Gesellschaftsordnung.

5.2.3. Glück

Unter den Glücksbegriff fallen hier auch die affektiven Potentiale von Hoffnung und Optimismus, da sie einerseits alle im hegemonialen gesellschaftlichen Diskurs als positiv konnotiert werden, insbesondere für queere KörperSubjekte aber negative Empfindungen und Konsequenzen mit sich bringen können und da sie andererseits alle eine Zukunftsgerichtetheit aufweisen.

Der Glücksdiskurs, der vor allem über das wünschenswerte Objekt der heteronormativen Kleinfamilie geführt wird, bietet ebenfalls wieder ein Erkenntnismoment der Machtverhältnisse, die queere Lebensentwürfe, welche nicht dieser Ordnung entsprechen, diskreditieren, indem sie ihnen die Möglichkeit der Erlangung von Glück absprechen. Die Verbindung von Unglück mit nicht-heteronormativen Sexualitäten und Lebensweisen zeigt die Machtverhältnisse einer heteronormativen gesellschaftlichen Hegemonie auf, welche gemeinsam mit den kapitalistischen Reproduktionsbedingungen gewachsen ist und das menschliche Zusammenleben in westlich-kapitalistischen Gesellschaften strukturiert. Auch hier stellt das Erkenntnismoment durch die Affekte die Möglichkeit der Machtkritik zur Verfügung und kann emanzipatorisch wirken.

Wiederum stellt der Diskurs um das queere (Un-)Glück gleichzeitig aber einen Auslöser für ein homonormatives Begehren dar. Das Wissen um das potentielle Unglück der queeren Sexualität verschränkt sich mit den rechtlichen und materiellen Schwierigkeiten, ein Leben außerhalb der Heteronorm zu leben, weshalb eine Normalisierung und die Anpassung an eine Homonorm als Möglichkeit erscheinen, dem queeren Unglück zu entfliehen.

Wenn queere Subjekte sich über das Erkennen ihres Begehrens und der unglücklichen Lage ihrer Sexualität als Subjekte an den Rändern des Lebbaeren verorten, bestehen im

Sexualitätsdispositiv der *scientia sexualis* zwei Optionen: Die queeren KörperSubjekte können ihr Begehren an das vorherrschende heteronormative Begehren anpassen, also sich homonormativ konstituieren oder sie können eine Normalisierung, soweit dies möglich ist, ohne den Status eines intelligiblen Subjekts aufgeben zu müssen, negieren und somit aber auch queeres Leben an sich negieren. Die zweite Option wird vor allem in der antisozialen Stoßrichtung der Queertheorie aufgegriffen. Hier wird selbst die Hoffnung auf ein glückliches Leben irgendwann in der Zukunft abgelehnt. Queeres Leben fällt keinem grausamen Optimismus zum Opfer, dafür aber der Vorstellung eines unumstößlichen queeren Todestriebes.

Eine weitere Option der anderen Subjektivierung und Lebensweise wird wiederum durch die zusätzliche Erschaffung des sexuellen Selbst über die Lust ermöglicht. Denn Lust ist körperlich spürbar, sowohl individuell als auch kollektiv. Sich gegenseitig lustvoll Freude zu bereiten auf verschiedene Arten, wie Michel Foucault das als Aufgabe von Freundschaften sieht (Foucault 2005[1981]: 201), wird von allen Partizipierenden in dieser Freundschaft erfahren und weitergetragen. Freundschaft kann beispielsweise hoffnungsvoll und optimistisch als ein Objekt konnotiert werden, das Lust und Glück bringt. Die gemeinsame Erfahrung dieser neuen Hoffnung, dieser neuen Möglichkeit eines guten Lebens in einer nicht allzu fernen Zukunft durch das Ausleben sexueller und anderer Lüste in anderen als nur heteronormen Beziehungsformen, die allerdings auch auf Fürsorge, Liebe und Sicherheit beruhen, führt zu einer neuen Möglichkeit der Selbstwerdung von queeren Individuen und Kollektiven. Nicht die Unmöglichkeit des queeren Begehrens und der unmittelbare Tod schreiben sich in das kollektive Gefühlsarchiv ein, sondern die gemeinsame Erfahrung der Lust und Empathie und eines guten Lebens. Das Potential, die bestehenden Machtverhältnisse zu kritisieren, geht dabei dennoch nicht verloren, da die Heteronorm weiterhin den Ausgangspunkt darstellt, über den die lustvolle Subjektivierung hinausgeht.

5.2.4. Scham

Gemeinsam mit der Scham wird in diesem Kapitel auch das Stigma behandelt, da Stigma als die verkörperte und verfestigte Einschreibung von Scham begriffen werden kann (Warner 1999: 28). Die emanzipatorische Energie der Scham liegt, wie auch bei den anderen bereits im queeren Kontext besprochenen Emotionen, in einem Erkenntnismoment von Unterdrückungsverhältnissen und Exklusionsmechanismen gegenüber queerem

Leben. In einem historischen Kontext betrachtet, verfügen Scham und Stigma darüber hinaus auch über ein starkes Moment der politischen Mobilisierung. Die Spaltung queerer Bewegungen des zwanzigsten Jahrhunderts in einen stigmaphilen und stigmaphoben Pol erzeugte für beide Seiten jeweils ein Zusammengehörigkeitsgefühl im Sinne der geteilten Interessen, Aktivismus-Formen und politischen Forderungen, wobei die eine Seite Scham als Triebkraft sah, sich der heteronormativen Ordnung zu widersetzen, und die andere als Ansporn, sich dieser anzugleichen. Beide Bewegungen hatten zum Ziel, die Scham und das Stigma zu überwinden, der Weg dahin war aber nicht derselbe. Dennoch wurde über die Scham ein Gefühl von Zusammenhalt und Kollektivität vermittelt und wird es durch die queeren Gefühlsarchive immer noch.

Wie bereits erwähnt, muss dieses Gefühl von Zusammengehörigkeit nicht per se emanzipatorisch und befreiend wirken, sondern kann auch das Fortschreiben des *Otherings* von Queers bedeuten, auch in queeren Kollektiven selbst. Die queere Sexualität verliert dabei Potentiale ihrer radikalen Kritik, da sie sich wieder eher in der Privatheit ansiedelt und als Angelegenheit zwischen zwei Menschen gesehen wird anstatt als Politikum, das es in der Öffentlichkeit zu zeigen und zu fordern gilt. Diskurse, die das Argument fokussieren, dass Liebe für alle sexuellen Orientierungen gleich sei, dabei aber die Besonderheiten und Schwierigkeiten queeren Begehrens und die Ereignisse der queeren Geschichte ausblenden, wie jener Diskurs zugunsten der Eheöffnung für Alle, hinterfragen die heteronormative Hegemonie nicht. Sie beinhalten keine Kritik an der Zurückdrängung einer queeren sexuellen Kultur, die sich in den letzten Jahrzehnten entwickelte und in der Öffentlichkeit stattfindet und versucht, die Scham durch eine Konfrontation mit den Stereotypen der queeren Promiskuität und ‚Unreinheit‘ zu überwinden. Nur bestimmte Queers können dem Stigma mit dieser Taktik entgehen, während der hierarchische Dualismus des ‚reinen‘ Geistes und des ‚schmutzigen‘, weil sexualisierten Körpers aufrecht erhalten bleibt und jene Queers, die sich nicht in die heteronormativen Reproduktionsbedingungen begeben wollen, weiterhin mit der Scham leben müssen.

Anhand der Beispiele der Diskurse um die Angst vor Ansteckung und um queeres Unglück wird ersichtlich, dass das Stigma der queeren ‚Unreife‘, ‚Unreinheit‘, der Unfähigkeit, Verantwortung und Sorge zu übernehmen, und der Gesellschaft keinen Nutzen zu bringen, sich im Begehren der queeren KörperSubjekte manifestiert. Das als rückwärtsgerichtet konnotierte Begehren nimmt Queers in ihrer Subjektivierung Handlungsmacht, wie sie sich als sexuell souveräne Subjekte gestalten können, da ihnen bestimmte Fähigkeiten wie das Übernehmen von Fürsorge und Verantwortung in ihrem Selbstwertungsprozess gar nicht

als legitime Möglichkeiten des Umgangs mit der eigenen Sexualität und Lebensform zuerkannt werden.

Eine Selbstwerdung, die den Prozess eher als Praxis betrachtet, als lustvolle Lernerfahrung denn als Entdeckung und Festschreibung der ‚wahren‘ Identität, vermag es hingegen, die Ambivalenz der Scham auszuhalten. Die Wunde, die das Stigma queeren Individuen und Kollektiven zufügt, wird freigelegt, wenn Subjekte sich über die gemeinsamen Empfindungen der Scham konstituieren. Wenn zwei queere Personen über die schamvollen Gefühle sprechen, die sie beim Flirten mit fälschlich als queer gelesenen Menschen durchlebten, teilen sie dieses Gefühl der Scham und der kollektiven queeren Wunde, die ihre Wurzeln in der queeren Geschichte findet. Die Scham verbindet die beiden Körper und das gemeinsame Erleben der ‚Beschämten‘ schafft Raum für ein Annehmen der Verletztheit und ein solidarisches Bearbeiten, ein Entdecken eines anderen Umgangs miteinander durch die affektiv aufgeladene Atmosphäre. Auch das Ausleben als schamvoll bezeichneter Sexpraktiken wie beispielsweise SM in solidarischen, zärtlichen, queeren Kontexten schafft Potentiale für die Schaffung neuer Lüste und die Selbstwerdung in offenen Möglichkeitsräumen.

5.2.5. Schmerz

Zum Gefühls-Cluster des Schmerzes zählen hier auch Trauer und Melancholie. Diese Gefühle werden miteinander behandelt, da sie mit der Erfahrung von Verlust in Verbindung stehen: Verlust eines Teils des Selbst, das sich nicht konstituieren kann, Verlust von geliebten queeren Bezugspersonen in queeren Krisenzeiten. Auch die Unmöglichkeit steht im Zentrum der Empfindung des Schmerzes, wobei insbesondere die Unmöglichkeit eines glücklichen Lebens und einer als gut imaginierten Zukunft mitgedacht werden.

Im Sinne der „politics of unappiness“ (Ahmed 2010a: 89) können Schmerz und Trauer ein emanzipatorisches Potential entfalten, wenn sie nicht länger als ‚schlechte‘ Emotionen gewertet werden. Denn wie allen Affekten liegt auch Trauer, Schmerz und Melancholie eine transformative Kraft zugrunde, die individuelle und kollektive Körper bestärken oder hemmen kann. Das Hinaustragen der Trauer und des Schmerzes um den Verlust der toten Freund_innen, Beziehungspartner_innen und Familienmitglieder in die Öffentlichkeit im Zuge von Protestaktionen gegen die Stigmatisierung und Gesundheitspolitik der Regierung, während der AIDS-Krise zum Beispiel, bricht nicht nur die Grenze zwischen dem emotionalen und dem öffentlichen Raum auf, sondern ermöglicht auch hier wieder ein

bewusstes Erkennen der unterdrückenden Machtverhältnisse, die zu den vielen Toten führten. Diese Trauer ist zwar eine schmerzvolle Erfahrung, muss aber nicht abgelehnt und als schlecht bewertet werden, da sie eine öffentliche Aufmerksamkeit für einen bestimmten Missstand schafft und Menschen mobilisieren kann, um bessere Verhältnisse zu kämpfen. Dennoch stellt das Verarbeiten des historischen Schmerzes auch emotionale Arbeit dar, die Queers als Mehraufwand leisten müssen und somit als emotionale ‚Andere‘ die heteronormative Ordnung bestärken. Des Weiteren kann kollektiver Schmerz als Erkenntnismodus auch dazu führen, dass alle anderen Erkenntnis Modi ausgelbendet werden und ein Wahrheitsregime auf gemeinsamen leidvollen Erfahrungen begründet wird, das wiederum viele Ausschlüsse und blinde Stellen anderen Machtverhältnissen gegenüber hervorruft und verkürzte Erklärungsmuster für Hierarchieverhältnisse liefert (Berlant 2014).

Die Melancholie, die das Verwerfen der freien, queeren Selbstkonstitution als souveränes Subjekt mit sich bringt, ist ein Teil des queeren Begehrens und bestärkt eine heteronormative Hierarchie. Beim Entdecken des Selbst und der Sexualität spielt immer auch jener Teil eine schmerzliche Rolle, der außerhalb der möglichen Norm zu finden ist. Die Melancholie im queeren Begehren schränkt insofern die Handlungsmacht queerer Subjekte und die Möglichkeiten ihrer Konstituierung ein, da sie manche queere Zukünftigkeiten verunmöglicht und die KörperSubjekte in enger Beziehung mit ihrer schmerzvollen kollektiven Vergangenheit verhaftet.

Sich selbst zu erschaffen, anstatt sich selbst zu entdecken, hingegen kann zu einer Affirmation dieser verworfenen queeren Zukunft führen. Die Empfindungen von Verlust und Schmerz werden dabei nicht negiert oder vergessen. Auch die Verhältnisse von Macht und Widerstand, welche diese Gefühle hervorrufen, bleiben durchaus präsent. Aber ein lustvolles Annehmen des Schmerzes, wie beispielsweise in SM-Praktiken, kann Sexualität eher als Verhältnis zwischen KörperSubjekten denn als Identität konstruieren. Die Unordnung, die die Konnotation einer als so negativ wahrgenommenen Emotion wie Schmerz mit etwas als positiv Dargestelltem wie Lust aufwirft, schafft die Möglichkeit eines offenen Raumes, in dem Kontrollverlust und das Erproben bisher nicht da gewesener körperlicher affektiver Bindungen erfahrbar werden.

5.3. Conclusio

Am Ende des Kapitels, das sich mit den Verbindungsmöglichkeiten begehrender und lustvoller Subjektivierung durch das Einbeziehen der queeren Affekte beschäftigt, soll nun noch einmal überblicksmäßig zusammengefasst werden, wie ein queerfeministisch-affekttheoretisches Verständnis Begehren und Lust als sich ergänzende Subjektivierungsweisen herausarbeiten kann, somit neue Möglichkeiten zur Subjektwerdung offenlegt und aus diesen folgend Handlungsspielräume für neue Lebenskünste und Widerstand gegen die heteronormativen Reproduktionsverhältnisse.

Als Erinnerung kann noch einmal gesagt werden, dass es nicht um die Frage geht, ob die *scientia sexualis* oder die *ars erotica* queeren KörperSubjekten mehr Freiraum für ein Ausleben ihres Begehrens ermöglichen. In beiden Dispositiven der Sexualität finden sich Macht und Widerstand als gleich starke Gegenspieler_innen. Viel eher war es das Ziel, über die Vermittlungsinstanz der Emotionen Machtverhältnisse aufzudecken, daraus das mögliche Widerstandspotential zu entwickeln und eine andere Art der Selbstwerdung, die nicht nur in der Heteronorm beschränkt bleibt, anzudenken. Dieser widerständigen Subjektivierung können dann wiederum bisher ungeöffnete Handlungsräume folgen, die alternative Lebensformen und andere Reproduktionsverhältnisse ermöglichen.

Wie durch die Verbindung von lustvollen und begehrenden Subjektivierungsmöglichkeiten durch die queeren Affekte aufgezeigt werden konnte, liegt das Widerstandspotential einer alternativen queeren, emotionalen Subjektivierung vor allem in einem Erkennen der zugrundeliegenden Machtverhältnisse und einem durch die Affekte ermöglichten anderen Verhalten und sich in Beziehung setzen dazu.

Dies wird ermöglicht durch die Struktur des Begehrens einerseits, das die queere Vergangenheit zu umfassen vermag. Das affektiv aufgeladene Wissen und die Erfahrungen im gemeinsamen queeren Archiv beeinflussen ebenso wie die mit Emotionen konnotierten heteronormativen Reproduktionsverhältnisse, wie Queers sich mit sich selbst in Beziehung setzen und ihre sexuelle Identität ‚aufdecken‘. Der Wissensapparat rund um die queere Sexualität, die Prozesse des *Otherings*, die Gefühle von Prekarität und der Wunsch nach Anerkennung, die aufgrund der Subjektivierung an den Rändern des (Un-)Möglichen entstehen, tragen das queere Stigma weiter in die individuellen KörperSubjekte sowie den kollektiven queeren Bewegungskörper. Die Wunde, die sich aus der Vergangenheit speist, bestimmt unter anderem die affektive Beziehung der Queers zu sich selbst und erfordert emotionale Arbeit, um die Ambivalenz zwischen Heilung und Mobilisierung aus der Kraft der Verwundung auszuhalten. Gerade diese emotionale Arbeit der Aufrechterhaltung der affektiven Ambivalenz stellt aber auch die Möglichkeit dar, die Machtverhältnisse der

heteronormativen Hegemonie zu erkennen und zu hinterfragen, indem das Begehren auf eine andere, lustvollere Form der Selbstwerdung gelegt wird. Denn die Verbundenheit aufgrund der kollektiven Wunde markiert einen Kreuzungspunkt für begehrende und lustvolle Strukturen, für das Begehren nach Anerkennung und einem abgesicherten Leben einerseits und das Begehren nach einer alternativen, hoffnungsvollen Zukunft andererseits, die durch die Ablehnung der Annahme eines souveränen, rationalen Subjekts und durch gemeinsames Erproben entstehen kann. Da die Körper sowohl die Materie für die Konstitution der Subjekte als auch die Angriffsfläche der Macht darstellen, ermöglichen sie den Raum für solch ein Erproben. Die Emotionen und Einschreibungen aus dem queeren Archiv haften an den Körpern und da Affekte Relationen zwischen Körpern herstellen, entstehen dadurch auch Verbindungen zwischen den KörperSubjekten und dem kollektiven Bewegungskörper. Durch das gemeinsame Affiziert-Sein und die Praxis des sich gegenseitigen Affizierens innerhalb der schmerzvollen heteronormativen Machtstrukturen, wird ersichtlich, dass KörperSubjekte sich nie unabhängig voneinander und der Umwelt subjektivieren und auch nicht alleine leben können. Eine Bewusstwerdung dessen durch die Dimension der Affekte ermöglicht den Raum für neue Formen von Subjektivierung, die in Verbindung zueinander und aus der kreativen Bearbeitung der gemeinsamen und unterschiedlichen Bedürfnisse entsteht. Diese neue Form der Subjektivierung, die lustvoll in einem gemeinsamen Praktizieren stattfindet, ist auf eine nun denkbare Zukunft gerichtet. Queeres Leben wird in der Transformation der heteronormativen Hegemonie durch eine alternative Subjektivierung nicht mehr mit einer Rückwärtsgewandtheit verbunden, sondern kann affirmiert und mit Glück, Hoffnung und einem zukünftigen Bestehen konnotiert werden. Das marginalisierte, sozial angewiesene Subjekt schafft sich seine_ihre Sicherheiten und Reproduktionsverhältnisse zu einem kleinen Teil selbst durch das Imaginieren und Ausprobieren anderer, solidarischer Lebensformen. Das Emotionale wird in diesem Prozess zu einem Politikum und kann über die Ebene der Körper auch in die Öffentlichkeit getragen werden. Sowohl die Dualismen von Körper und Geist, Öffentlichkeit und Privatheit, Rationalität und Emotionalität sowie auch Lust und Begehren werden somit aufgebrochen und das Andenken eines anderen Subjektbegriffs mit mehr Handlungsmacht und Widerstandspotential wird möglich. Beispielsweise kann dadurch Wissen, welches marginalisierte KörperSubjekte durch affektive Erfahrungen aufgrund ihrer Positionierung in der Gesellschaft erfahren, in den öffentlichen Raum getragen und als legitime Grundlage für politische Forderungen verhandelt werden.

6. Fazit

In dieser Arbeit wurden mehrere Dinge versucht: Erstens sollte ein Erklärungsansatz gefunden werden, warum queere Bewegungen in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts und auch heute sehr widersprüchliche Umgangsformen mit ihrer Sexualität und ihren Emotionen entwickelten und entwickeln. Dieser Erklärungsansatz basiert auf einer Kritik an heteronormativen Machtverhältnissen, die sich über eine Ebene der Affekte bis in die sexuelle und körperliche Selbstwerdung der Subjekte einschreiben und die gesellschaftliche Positionierung und Handlungsmacht der queeren Subjekte mitbestimmen. Zweitens wurde nach einer Lösungsmöglichkeit für diesen widersprüchlichen Umgang mit queerer Sexualität und der Spaltung der Bewegung gesucht und in dem Widerstandspotential einer alternativen queeren affektiven sexuellen Subjektivierung gefunden. Um zu so einem Widerstandspotential zu gelangen, wurde eine queer- und affekttheoretische Kritik an heteronormativen gesellschaftlichen Machtverhältnissen angewandt, die über die Bereiche von Wissen, Macht, Sexualität, Begehren, Körpern und Lüsten queere Subjektivierung beeinflussen. Diese Kritik ermöglichte das Erkennen von ‚queeren Affekten‘, die mit den eingeschriebenen Machtverhältnissen verbunden sind. Da Macht in dieser Arbeit mit Foucault immer in Verbindung mit Widerstand gedacht wird und Affekte mit Bargetz und Sauer immer als sowohl emanzipatorisch als auch repressiv wirkend, wurde in den ‚queeren Affekten‘ auch Widerstandspotential für eine alternative queere Subjektivierung vermutet und aufgedeckt.

Drittens basiert die alternative, affektive queere Subjektivierung auf dem Versuch einer Verbindung von zwei unterschiedlichen Subjektivierungsprozessen: jener der *scientia sexualis*, in der das Subjekt seine_ihre Identität über die Erkenntnis des eigenen Begehrens entdeckt und jener der *ars erotica*, wo die sexuelle Selbstwerdung durch das affektive Erschaffen und Praktizieren von Lust stattfindet. Die Verbindung der beiden Prozesse wurde über das Einbeziehen der Ebenen des Körpers und der Emotionen ermöglicht, welche soziale, emotionale und physische Angewiesenheiten von KörperSubjekten und deren machtvolle Entstehungsbedingungen verdeutlichen und zu einer solidarischeren Form einer gemeinsamen Subjektivierung führen können.

Viertens schafft diese Verbindung von Körpern, Emotionen, geistigen und sozialen Gegebenheiten einen Möglichkeitsraum, in dem auch die anderen Dualismen des Trennungsdispositivs aufgebrochen werden können. Das emotionale, sozial angewiesene und sich im Wechselverhältnis mit anderen KörperSubjekten und der Umwelt

konstituierende Individuum, welches sich aus der alternativen queeren Subjektivierung ergibt, führt zur Verwerfung der Annahme getrennter Sphären von Körper und Geist, Emotion und Ratio, Öffentlichkeit und Privatheit. Die emotionalen Verhältnisse werden zu einem sichtbaren politischen, von Machtverhältnissen durchzogenen Feld mit Möglichkeiten für Dissens und Aushandlungsprozesse. Auch die Sphärentrennung innerhalb der queeren Bewegungen kann damit teilweise überwunden werden und den Fokus auf neue, gemeinsame Kämpfe richten, die die Ambivalenz zwischen Normalisierung und Widerstand auszuhalten vermögen.

Fünftens wurde, über all die anderen Ziele der Arbeit hinausgehend, versucht, lustvollere queere Lebensformen anzudenken. Aufgrund anderer Handlungsfähigkeiten und Sicherheiten durch eine andere Subjektivierung können neue, kreative Formen des Zusammenlebens, der Sorge und Fürsorge geschaffen und hegemoniale heteronormative Reproduktionsverhältnisse angefochten werden. Heilung, Weiterentwicklung und eine queere Zukunft werden vorstellbar, ohne dass die Gewordenheit der Machtverhältnisse und die Einschreibungen der queeren Geschichte negiert werden. Viel eher werden sie transformiert, was die Möglichkeit dazu gibt, den ‚König Sex‘ zwar vielleicht nicht von seinem Thron zu stoßen, aber ihm eine ‚Königin Lust‘ an die Seite zu setzen, deren Regierungsmechanismen sich weniger gewaltvoll gestalten.

Die Arbeit konnte somit Subjektivität, Sexualität und Queerness politik-theoretisch neu konzeptionalisieren und das bereichernde Potential von Affekttheorien für politikwissenschaftliche Analysen von Macht- und Herrschaftsverhältnissen verdeutlichen.

Natürlich gibt es – nun am Ende der Arbeit vielleicht sogar noch mehr als zu Beginn – auch Leerstellen, die diese Arbeit nicht zu füllen vermochte. Zuallererst kann sie keine empirische Rückbindung an die individuellen und kollektiven Subjektivierungsmuster von im Moment existierenden queeren Individuen und Bewegungen geben, zum Beispiel durch qualitative Interviews. Im Rahmen eines Dissertationsprojekts oder anderweitiger Optionen wäre dies zweifelsohne eine sehr spannende und wichtige anschließende Forschung.

Außerdem kann diese Arbeit auch nicht tiefer in die queeren Archive eintauchen. Aufgrund des Fokus auf die AIDS-Krise und die queeren Ehe- und Familienverhältnisse als leitende Beispiele, wurde nur bestimmten Emotionen eine hohe Aufmerksamkeit zuteil. Bestimmt würden sich bei genauerer Nachforschung auch noch viele weitere interessante queere Emotionen, Ereignisse und Diskurse finden lassen, die dabei helfen, bestehende Machtverhältnisse zu erkennen. Eine affekttheoretische Betrachtung von Stolz und Unsicherheit beim Ereignis des ‚Outings‘ beispielsweise könnte auf verschiedene

Diskriminierungsmechanismen gegenüber queeren Sexualitäten hinweisen und homonormative Privilegien aufdecken. Auch Empathie queer-affektiv zu hinterfragen und neu zu konzeptionalisieren, wäre sehr interessant in Bezug auf neue Möglichkeiten von solidarischen Lebensweisen unter Queers.

Des Weiteren sind auch weiterführende theoretische Überlegungen zum Subjektbegriff und zu Handlungsfähigkeiten im Rahmen dieser Arbeit erstmal nicht möglich. Der Vorschlag, wie er hier gezeichnet wird, dass Subjektivierung zu Handlungsfähigkeit, Lebensformen und Reproduktionsprozessen führt, ist natürlich vereinfacht dargestellt und lässt sich in der sozialen Realität so nicht finden. Er skizziert damit aber ein Modell, das die komplexen Wechselwirkungen der gesellschaftlichen Machtverhältnisse greif- und analysierbar macht. In einer weiteren Beschäftigung könnte versucht werden, diese Komplexität besser einzufangen und genauer in den Blick zu nehmen.

Auch eine intersektionale Betrachtung von Widerstandsmöglichkeiten ist in dieser Arbeit nicht vollkommen gegeben. Zwar ermöglicht das weite Fassen des Begriffes ‚queer‘ als Kritik an heteronormativen Reproduktionsverhältnissen, zu denen auch Möglichkeiten der Absicherung marginalisierter Subjekte und verschiedene Lebensformen zählen, eine gewisse modellhafte Universalisierung des Widerstandspotentials für auch andere marginalisierte und diskriminierte KörperSubjekte. Die spezifischen, gewordenen und aktuellen, Machtverhältnisse, die die Strukturen von *race*, Klasse, *ability*, cis-Normativität, um nur einige zu nennen, produzieren, konnten in der Arbeit nicht gefasst und behandelt werden.

Zuletzt kann es diese Arbeit auch nicht leisten, Überlegungen anzustellen, wie lustvollere, queere Selbstwertungsprozesse, Lebensformen und Reproduktionsverhältnisse sich konkret ausgestalten könnten. In diesem Fall ist es aber wahrscheinlich gar nicht so schlecht, nicht über und für andere zu sprechen, sondern ganz im Zeichen der Lust festzustellen, dass wir uns nur den Raum nehmen können, das selbst zu erforschen und zu erschaffen – solidarisch, streitend und sorgend, vor allem aber kollektiv.

7. Anhang

Abstract Deutsch

In dieser Masterarbeit wird, ausgehend von einem Foucault'schen Textkorpus zu Sexualität, Begehren, Körpern und Lüsten, untersucht, wie eine affektive Perspektive auf queere Sexualitäten eine andere Form der queeren Selbstwerdung ermöglichen und widerständiges Mobilisierungspotential bieten kann. Mit dem Konzept der ‚queeren Affekte‘ werden die Wissens- und Machtverhältnisse des modernen, westlichen Sexualitätsdispositivs auf einer emotionalen Ebene aufgedeckt und nach ihrem widerständigen und emanzipatorischen Potential für queere individuelle und kollektive Subjektivierung befragt. Über ein Zusammenführen der Subjektivierungsweisen der scientia sexualis und der ars erotica, des Begehrens und der Lust, werden die politisch transformatorischen Potentiale der ‚queeren Affekte‘ auf einer geistigen und sozialen sowie einer körperlichen Ebene sichtbar gemacht. Kartesische Dualismen werden dadurch aufgebrochen und das Andenken eines sozial angewiesenen und dennoch handlungsmächtigen Subjektbegriffs möglich, über den neue Lebensformen entworfen und heteronormative Reproduktionsverhältnisse hinterfragt werden können. Damit leistet die Arbeit einen Beitrag zur politiktheoretischen Neu-Konzeptualisierung von Subjekt, Sexualität und Queerness.

Abstract English

In this master thesis, based on Foucault's corpus of texts on sexuality, desire, bodies and lust, it will be examined how an affective perspective on queer sexualities can enable a different form of queer subjectification and offer resistive potential for mobilization. With the concept of ‚queer affects‘, the knowledge- and power-relations of the modern, Western sexuality dispositive are uncovered on an emotional level and questioned about their resistive and emancipatory potential for queer individual and collective self-development. By bringing together the modes of subjectification of scientia sexualis and ars erotica, of desire and lust, the political transformational potentials of ‚queer affects‘ are made visible on a mental, social and physical level. Cartesian dualisms are thus broken up and the idea of a socially dependent yet powerful concept of the subject is possible. Through this new concept of the subject new forms of life can be designed and heteronormative reproduction relations can be questioned. In this way, the work contributes to the political-theoretical re-conceptualization of subject, sexuality and queerness.

8. Bibliographie

Ahmed, Sara (2004): *The Cultural Politics of Emotion*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

Ahmed, Sara (2010a): *The Promise of Happiness*. Durham/London: Duke University Press.

Ahmed, Sara (2010b): *Happy Objects*. In: Gregg, Melissa/ Seigworth, Gregory J. (Hg.): *The Affect Theory Reader*. Durham/London: Duke University Press, S. 29-51.

Ahmed, Sara (2014): *Kollektive Gefühle oder die Eindrücke, die andere hinterlassen*. In: Baier, Angelika/Biswanger, Christa/Häberlein, Jana/Nay, Yv Eveline/Zimmermann, Andrea (Hg.): *Affekt und Geschlecht: Eine Einleitung in Affekt-Theorien aus einer feministischen, queeren und post/kolonialen Perspektive*. Wien: Zaglossus, S. 183-214.

Bargetz, Brigitte/Sauer, Birgit (2010): *Politik, Emotionen und die Transformation des Politischen. Eine feministisch-machtkritische Perspektive*. In: *Österreichische Zeitschrift für Politikwissenschaft ÖZP*, 39 (2), S. 141-155.

Bargetz, Brigitte/Freudenschuss, Magdalena (2012): *Der emotionale Aufstand. Verhandlungen um eine Politik der Gefühle in Zeiten der Krise*. In: *Femina Politica*, 1/2012, S. 107-114.

Bargetz, Brigitte (2014): *Jenseits emotionaler Eindeutigkeiten. Überlegungen zu einer politischen Grammatik der Gefühle*. In: Baier, Angelika/Biswanger, Christa/Häberlein, Jana/Nay, Yv Eveline/Zimmermann, Andrea (Hg.): *Affekt und Geschlecht: Eine Einleitung in Affekt-Theorien aus einer feministischen, queeren und post/kolonialen Perspektive*. Wien: Zaglossus, S. 117-136.

Bargetz, Brigitte (2015): *The Distribution of Emotions: Affective Politics of Emancipation*. In: *Hypatia*, 30 (3), S. 580-595.

Bargetz/Brigitte, Sauer/Birgit (2015): Der affective turn. Das Gefühlsdispositiv und die Trennung von öffentlich und privat. In: *Femina Politica – Zeitschrift für feministische Politikwissenschaft*, 24 (1), S. 93-102.

Beckman, Frida (2013): *Between Desire and Pleasure. A Deleuzian Theory of Sexuality*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

Berlant, Lauren (2011a): *Cruel Optimism*. Durham/London: Duke University Press.

Berlant, Lauren (2011b): Starved. In: Halley, Janet/Parker, Andrew (Hg.): *After Sex? On Writing since Queer Theory*. Durham/London: Duke University Press, S. 79-90.

Berlant, Lauren (2014): Das Subjekt wahrer Gefühle: Schmerz, Privatheit und Politik. In: Baier, Angelika/Biswanger, Christa/Häberlein, Jana/Nay, Yv Evelyne/Zimmermann, Andrea (Hg.): *Affekt und Geschlecht: Eine Einleitung in Affekt-Theorien aus einer feministischen, queeren und post/kolonialen Perspektive*. Wien: Zaglossus, S. 87-116.

Bersani, Leo (2009): *Is the Rectum a Grave? And other Essays*. Chicago: The University of Chicago Press.

Bersani, Leo (2011): Shame on You. in: Halley, Janet/Parker, Andrew (Hg.): *After Sex? On Writing Since Queer Theory*. Durham/London: Duke University Press, S. 91-109.

Butler, Judith (1991): *Das Unbehagen der Geschlechter*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.

Butler, Judith (2002): Was ist Kritik? Ein Essay über Foucaults Tugend. In: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 50 (2), S. 249-265.

Butler, Judith (2011): For and Against Precarity. In: *Tidal: Occupy Theory 1*. Online: http://www.e-flux.com/wp-content/uploads/2013/05/7.-Butler_Precarity.pdf [letzter Zugriff 25.08.2014].

Butler, Judith (2018): Politik, Körper, Vulnerabilität. Ein Gespräch mit Judith Butler. In: Posselt, Gerald/Schönwälder-Kuntze, Tatjana/Seitz, Sergej (Hg.): Judith Butlers Philosophie des Politischen. Kritische Lektüren. Bielefeld: transcript, S. 299-321.

Caserio, Robert L. (2006): The Antisocial Thesis in Queer Theory. In: PMLA, 121 (3), S. 819-828.

Chen, Mel Y. (2012): Animacies. Biopolitics, Racial Mattering, and Queer Affect. Durham/London: Duke University Press.

Clough, Patricia Ticineto/Halley, Jean (Hg.), 2007: The Affective Turn. Theorizing the Social. Durham, London.

Cvetkovich, Ann (2003): An Archive of Feelings. Trauma, Sexuality, and Lesbian Public Cultures. Durham/London: Duke University Press.

Cvetkovich, Ann (2014): Depression ist etwas Alltägliches: Öffentliche Gefühle und Saidiya Hartmans „Lose your Mother“. In: Baier, Angelika/Biswanger, Christa/Häberlein, Jana/Nay, Yv Eveline/Zimmermann, Andrea (Hg.): Affekt und Geschlecht: Eine Einleitung in Affekt-Theorien aus einer feministischen, queeren und post/kolonialen Perspektive. Wien: Zaglossus, S. 57-86.

Deleuze, Gilles/Guattari, Felix (1987): A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Demirović, Alex (2015): Sex Machine oder: die Führung der Individuen durch Sexualität - Überlegungen zur Gouvernamentalität. In: Bargetz, Brigitte/Ludwig, Gundula/Sauer, Birgit (Hg.): Gouvernamentalität und Geschlecht. Politische Theorie im Anschluss an Michel Foucault. Frankfurt/Main: Campus, S. 62-89.

Duggan, Lisa/Hunter, Nan D. (1995): Sex Wars. Sexual Dissent and Political Culture. New York/London: Taylor & Francis.

Duggan, Lisa (2004): *The Twilight of Equality? Neoliberalism, Cultural Politics, and the Attack on Democracy*. Boston: Beacon Press.

Edelman, Lee (2004): *No Future. Queer Theory and the Death Drive*. Durham/London: Duke University Press.

Edelman, Lee (2011): *Ever After. History, Negativity, and the Social*. In: Halley, Janet/Parker, Andrew (Hg.): *After Sex? On Writing since Queer Theory*. Durham/London: Duke University Press, S. 110-118.

Engel, Antke (2002): *Wider die Eindeutigkeit. Sexualität und Geschlecht im Fokus queerer Politik der Repräsentation*. Frankfurt/Main: Campus.

Engel, Antke (2011): *Queer/Assemblage. Begehren als Durchquerung multipler Herrschaftsverhältnisse*. Online: <http://eipcp.net/transversal/0811/engel/de> [zuletzt aufgerufen am 22.09.2018]

Federici, Silvia (2012): *Aufstand aus der Küche. Reproduktionsarbeit im globalen Kapitalismus und die unvollendete feministische Revolution*. Münster: edition assemblage.

Foucault, Michel (1992[1978]): *Was ist Kritik?* Berlin: Merve.

Foucault, Michel (1998): *Über Hermaphroditismus. Der Fall Barbin*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.

Foucault, Michel (2003[1976]): *Die Gesundheitspolitik im 18. Jahrhundert*. In: Defert, Daniel/Ewald, François/Lagrange, Jacques (Hg.): *Schriften in vier Bänden. Dits et Écrits*, Bd. III: 1976-1979. Frankfurt/Main: Suhrkamp, S. 19-37.

Foucault, Michel (2003[1976]): *Die Machtverhältnisse gehen in das Innere der Körper über*. In: Defert, Daniel/Ewald, François (Hg.): *Michel Foucault. Schriften in vier Bänden. Dits et Ecrits. Band III. 1976-1979*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 298-309.

Foucault, Michel (2003[1976]): Non au sexe roi. In: Defert, Daniel/Ewald, François/Lagrange, Jacques (Hg.): Schriften in vier Bänden. Dits et Écrits, Bd. III: 1976-1979, S. 261-262.

Foucault, Michel (2003[1978]): Sexualität und Politik (Gespräch). In: Defert, Daniel/Ewald, François (Hg.): Michel Foucault. Schriften in vier Bänden. Dits et Ecrits. Band III. 1976-1978. Frankfurt/Main: Suhrkamp, S. 660-671.

Foucault (2005[1981]): Freundschaft als Lebensform. In: Defert, Daniel/Ewald, François (Hg.): Michel Foucault. Schriften in vier Bänden. Dits et Ecrits. Band IV. 1980-1988. Frankfurt/Main: Suhrkamp, S. 200-205.

Foucault 2005[1984]: Michel Foucault, ein Interview: Sex, Macht und die Politik der Identität. In: Defert, Daniel/Ewald, François (Hg.): Michel Foucault. Schriften in vier Bänden. Dits et Ecrits. Band IV. 1980-1988. Frankfurt/Main: Suhrkamp, S. 909-923.

Foucault, Michel (2013[1976]): Sexualität und Wahrheit. Der Wille zum Wissen. In: Michel Foucault. Die Hauptwerke. Frankfurt/Main: Suhrkamp, S. 1021-1151.

Foucault, Michel (2013[1986]): Sexualität und Wahrheit. Der Gebrauch der Lüste. In: Michel Foucault. Die Hauptwerke. Frankfurt/Main: Suhrkamp, S. 1153-1370.

Foucault, Michel (2013[1989]): Sexualität und Wahrheit. Die Sorge um sich. In: Michel Foucault. Die Hauptwerke. Frankfurt/Main: Suhrkamp, S. 1371-1582.

Förster, Wolfgang (2001): Zwischen provokation und Integration - ein Vierteljahrhundert Schwulenbewegung in Österreich. In: Förster, Wolfgang/Natter, Tobias G./Rieder, Ines (Hg.): Der andere Blick. Lesbischwules Leben in Österreich. Wien: AV-Druck, S. 215-224.

Gammerl, Benno/Woltersdorff, Volker (2014): „Sie ham mir ein Gefühl geklaut...“. Queer-feministische Perspektiven auf Bewegungen zwischen Sex und Gefühl. In: FZG – Freiburger Zeitschrift für GeschlechterStudien, 20 (2), S. 27-41.

Gould, Deborah (2010): On Affect and Protest. In: Cvetkovich, Ann/Reynolds, Ann/Staiger, Janet (Hg.): Political Emotions. New Agendas in Communication. New York: Routledge, S. 18-44.

Gregg, Melissa/Seigworth, Gregory J. (2010): An Inventory of Shimmer. In: dies. (Hg.): The Affect Theory Reader. Durham/London: Duke University Press, S. 1-25.

Grosz, Elizabeth (1994): Volatile Bodies. Toward a Corporeal Feminism. Bloomington: Indiana University Press.

Grosz, Elizabeth (2008): Chaos, Territory, Art: Deleuze and the Framing of the Earth. New York: Columbia University Press.

Hacker, Hanna (2001): Lavendelfräulein bis Postqueerstoire. In: Förster, Wolfgang/Natter, Tobias G./Rieder, Ines (Hg.): Der andere Blick. Lesbischwules Leben in Österreich. Wien: AV-Druck, S. 103-115.

Halley, Janet/Parker, Andrew (2011): Introduction. In: dies. (Hg.): After Sex? On Writing since Queer Theory. Durham/London: Duke University Press, S. 1-14.

Haraway, Donna J. (1995): Ein Manifest für Cyborgs. Feminismus im Streit mit den Technowissenschaften. In: Hammer, Carmen/Stieß, Immanuel (Hg.): Donna Haraway. Die Neuerfindung der Natur. Primaten, Cyborgs und Frauen. Frankfurt/New York: Campus, S. 33-72.

Haraway, Donna (2016): Staying with the Trouble. Making Kin in the Chthulucene. Durham: Duke University Press.

Harding, Sandra (1991): Whose Science? Whose Knowledge? Thinking from Women's Lives. Ithaca/New York: Cornell University Press.

Harding, Sandra (1993): Rethinking Standpoint Epistemology: What is „Strong Objectivity“? In: Alcoff, Linda/Potter, Elizabeth (Hg.): Feminist Epistemologies. London: Routledge, S. 49-82.

Hardt, Michael/Negri, Antonio (2000): Empire. Cambridge: Harvard University Press.

Highmore, Ben (2010): Bitter after taste. Affect, food and social aesthetics. In: Gregg, Melissa/ Seigworth, Gregory J. (Hg.): The Affect Theory Reader. Durham/London: Duke University Press, S. 118-137.

Hoad, Neville (2011): Queer Theory Addiction. In: Halley, Janet/Parker, Andrew (Hg.): After Sex? On Writing since Queer Theory. Durham/London: Duke University Press, S. 130-141.

Hochschild, Arlie Russel (2012): The Managed Heart. Commercialization of Human Feeling. Berkeley/Los Angeles/London: University of California Press.

Huffer, Lynne (2010): Mad for Foucault: Rethinking the Foundations of Queer Theory. New York: Columbia University Press.

Kämpf, Heike (2018): Das Aufbegehren des Subjekts. Die Entunterwerfung und die Restrukturierung des Politischen nach Butler. In: Posselt, Gerald/Schönwälder-Kuntze, Tatjana/Seitz, Sergej (Hg.): Judith Butlers Philosophie des Politischen. Kritische Lektüren. Bielefeld: transcript, S. 169-186.

Kuderna, Claudia (2001): AIDS-Hilfe-Arbeit in Wien 1985-2001. In: Förster, Wolfgang/Natter, Tobias G./Rieder, Ines (Hg.): Der andere Blick. Lesbischwules Leben in Österreich. Wien: AV-Druck, S. 255-260.

Laufenberg, Mike (2014): Sexualität und Biomacht. Vom Sicherheitsdispositiv zu einer Politik der Sorge. Bielefeld: transcript.

Lemke, Thomas (1997): Eine Kritik der politischen Vernunft. Foucaults Analyse der modernen Gouvernementalität. Berlin/Hamburg: Argument.

Lorenz, Renate (2009): Aufwändige Durchquerungen. Subjektivität als sexuelle Arbeit. Bielefeld: transcript.

Lorey, Isabell (1993): Der Körper als Text und das aktuelle Selbst: Butler und Foucault. In: Feministische Studien, 11 (2), S. 10-24.

Lorey, Isabell (2015): Das Gefüge der Macht. In: Bargetz, Brigitte/Ludwig, Gundula, Sauer/Birgit (Hg.): Gouvernamentalität und Geschlecht. Politische Theorie im Anschluss an Michel Foucault. Frankfurt/Main: Campus, S. 31-61.

Love, Heather (2007): Feeling Backwards. Loss and the Politics of Queer History. Cambridge/Massachusetts: Harvard University Press.

Ludwig, Gundula (2011): Geschlecht regieren: Zum Verhältnis von Staat, Subjekt und heteronormativer Hegemonie. Frankfurt/Main: campus.

Ludwig, Gundula (2015): „Angenommen, es gibt keine Universalien...“ – Zur Konstitution von KörperSubjekten in modernen westlichen Gesellschaften. In: Bargetz, Brigitte/Ludwig, Gundula/Sauer, Birgit (Hg.): Gouvernamentalität und Geschlecht. Politische Theorie im Anschluss an Michel Foucault. Frankfurt/Main: campus, S. 161-184.

Maihofer, Andrea (2001): Dialektik der Aufklärung – Die Entstehung der modernen Gleichheitsidee, des Diskurses der qualitativen Geschlechterdifferenz und der Rassentheorien im 18. Jahrhundert, in: Hobuß, Steffi et al. (Hg.), Die andere Hälfte der Globalisierung. Menschenrechte, Ökonomie und Medialität aus feministischer Sicht, Frankfurt/Main: Campus, S. 113-132.

Massumi, Brian (2002): Parables for the Virtual. Movement, Affect, Sensation. Durham, London.

Meißner, Hanna (2015): Kritik und Widerstand - Erfindungsarbeit an den Grenzen unserer Gewissheiten. In: Bargetz, Brigitte/Ludwig, Gundula/Sauer, Birgit (Hg.): Gouvernamentalität und Geschlecht. Politische Theorie im Anschluss an Michel Foucault. Frankfurt/Main: Campus, S. 207-228.

Meissner, Hanna (2018): Ehtik, Sozialität und Unverfügbarkeit. Ein lebendiger Ort für das ‚Ich‘. In: Posselt, Gerald/Schönwälder-Kuntze, Tatjana/Seitz, Sergej (Hg.): Judith Butlers Philosophie des Politischen. Kritische Lektüren. Bielefeld: transcript, S. 151-167.

Mesquita, Sushila (2011): Ban Marriage! Ambivalenzen der Normalisierung aus queer-feministischer Perspektive. Wien: Zaglossus.

Muñoz, José Esteban (2009): Cruising Utopia. The Then and There of Queer Futurity. New York: New York University Press.

Nay, Yv E. (2014): „Not gay as in happy, but happy as in family“: Affektive Politiken nationaler Sentimentalität. In: Baier, Angelika/Biswanger, Christa/Häberlein, Jana/Nay, Yv Eveline/Zimmermann, Andrea (Hg.): Affekt und Geschlecht: Eine Einleitung in Affekt-Theorien aus einer feministischen, queeren und post/kolonialen Perspektive. Wien: Zaglossus, S. 137-158.

Nay, Yv E. (2017): Feeling family: affektive Paradoxien der Normalisierung von „Regenbogenfamilien“. Wien: Zaglossus.

Ngai, Sianne (2005): Ugly Feelings. Cambridge/Massachusetts/London: Harvard University Press.

Nyong’o, Tavia (2011): Queer Studies, Materialism, and Crisis. A Roundtable Discussion. In: GLQ 18 (1), S. 127-147.

Pedwell, Carolyn (2014): Affective Relations. The Transnational Politics of Empathy. Basingstoke: Palgrave Macmillan.

Probyn, Elspeth (1996): Outside Belongings. London/New York: Routledge.

Probyn, Elspeth (2000): Shaming theory, thinking dis-connections: feminism and reconciliation. In: Ahmed, Sara/Kilby, Jane/Lury, Celia/McNeil, Maureen/Skeggs, Beverly (Hg.): Transformations. Thinking Through Feminism. New York: Routledge, S. 48-60.

Probyn, Elspeth (2010): Writing Shame. In: Gregg, Melissa/ Seigworth, Gregory J. (Hg.): The Affect Theory Reader. Durham/London: Duke University Press, S. 71-90.

Repnik, Ulrike (2001): Lesben in Bewegung(en). Die Lesbenbewegung in Österreich seit den 70er Jahren. In: Förster, Wolfgang/Natter, Tobias G./Rieder, Ines (Hg.): Der andere Blick. Lesbischwules Leben in Österreich. Wien: AV-Druck, S. 225-236.

Roach, Tom (2012): Friendship as a Way of Life. Foucault, AIDS and the Politics of Shared Estrangement. New York: Suny Press.

Scheman, Naomi (1997): Queering the Center by Centering the Queer: Reflections on Transsexuals and Secular Jews. In: Meyers, Diana (Hg.): Feminists Rethink the Self. Boulder: Westview, S. 124-162.

Schönherr-Mann, Hans-Martin (2018): Gefährdete der gefährliche ‚Körper auf der Straße‘. Butlers performative politische Philosophie des Protests. In: Posselt, Gerald/Schönwälder-Kuntze, Tatjana/Seitz, Sergej (Hg.): Judith Butlers Philosophie des Politischen. Kritische Lektüren. Bielefeld: transcript, S. 233-250.

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

Senge, Konstanze (2013): Die Wiederentdeckung der Gefühle. Zur Einleitung. In: Senge, K./Schützeichel, R. (Hg.): Hauptwerke der Emotionssoziologie. Wiesbaden: Springer VS, S. 11-32.

Sennelart, Michel (2004): Situierung der Vorlesung. In: Foucault, Michel: Sicherheit, Territorium, Bevölkerung. Geschichte der Gouvernementalität I. Frankfurt/Main: Suhrkamp, S. 527-571.

Shildrick, Margrit (2009): „Prosthetic Performativity: Deleuzian Connections and Queer Corporealities“. In: Nigianni, Chrysanthi/Storr, Merl (Hg.): Deleuze and Queer Theory. Edinburgh: Edinburgh University Press, S. 115-133.

Shildrick, Margrit (2012): *Dangerous Discourses of Disability, Subjectivity and Sexuality*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.

Sousa, Ronald de (1997): *Die Rationalität des Gefühls*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.

Voelke, André-Jean (1969): *Les Rapports avec autrui dans la philosophie grecque, d'Aristote à Panétius*. Paris: J. Vrin.

Warner, Michael (1999): *The Trouble with Normal. Sex, Politics, and the Ethics of Queer Life*. Cambridge/Massachusetts: Harvard University Press.

Winker, Gabriele (2011): *Soziale Reproduktion in der Krise – Care Revolution als Perspektive*. In: *Das Argument* 292, S. 1-11.

Woltersdorff, Volker (2003): *Queer Theory und Queer Politics*. In: *UTOPIE kreativ*, 156, S. 914-923.

Woltersdorff, Volker (2012): *Der Staat bei der sexuellen Arbeit*. In: Haberler, Helga/Hajek, Katharina/Ludwig, Gundula/Paloni, Sara (Hg.): *Que[e]r zum Staat*. Berlin: Querverlag.

Online-Quellen:

14 Thesen für die Ehe. Online: www.ehe-gleich.at (zuletzt aufgerufen am 06.06.19).

Antidiskriminierungsstelle des Bundes (Hg.) (2017): *Einstellungen gegenüber Lesben, Schwulen und Bisexuellen in Deutschland. Ergebnisse einer bevölkerungsrepräsentativen Umfrage*. Online: https://www.antidiskriminierungsstelle.de/SharedDocs/Downloads/DE/publikationen/Umfragen/Handout_Themenjahrumfrage_2017.pdf%3F__blob%3DpublicationFile%26v%3D3 (zuletzt aufgerufen am 06.06.19).

DerStandard (2017): *Fragen und Antworten zur Ehe für alle in Österreich*. Online: <https://derstandard.at/2000064585074/Ehe-fuer-alle-in-Oesterreich-Fragen-und-Antworten> (zuletzt aufgerufen am 21.05.19).

DerStandard (2019): Trotz Ehe für alle: Neue Heiratsverbote für homosexuelle Paare .
Online: <https://derstandard.at/2000096933204/Trotz-Ehe-fuer-alle-Neue-Heiratsverbote-fuer-homosexuelle-Paare> (zuletzt aufgerufen am 06.06.2019)

L.Mag. Das Magazin für Lesben (2017): Bundestag beschließt die Ehe für alle. Online:
<https://www.l-mag.de/news-1010/bundestag-beschliesst-die-ehe-fuer-alle.html> (zuletzt aufgerufen am 21.05.19).

Siegessäule. Das Queere Onlinemagazin aus Berlin (2017): Ehe für alle. Online:
http://www.siegessaule.de/no_cache/newscomments/article/2043-ehe-fuer-alle.html
(zuletzt aufgerufen am 21.05.19).

SpiegelOnline (2017): Ab jetzt ist die Ehe für alle da. Online:
<http://www.spiegel.de/panorama/gesellschaft/ehe-fuer-alle-homosexuelle-duerfen-ab-1-oktober-heiraten-a-1170535.html> (zuletzt aufgerufen am 21.05.19).

queer.de (2018): Grüne: Gegner der Ehe für alle solle sich entschuldigen. Online:
http://www.queer.de/detail.php?article_id=30917 (zuletzt aufgerufen am 21.05.19).