

M. Laufenberg: Sexualität und Biomacht

von Frieder Vogelmann



Titel Sexualität und Biomacht

Untertitel Vom Sicherheitsdispositiv zur Politik der Sorge

Autor(en) Mike Laufenberg

Land Deutschland

Erschienen Frankfurt am Main 2014: Campus

Umfang 368 S.

Preis EUR 29,99

ISBN 9783837628418

Zur Sexualität der "Anderen" als "kontagiöse Sexualität"

Mike Laufenberg verbindet in Sexualität und Biomacht auf ehrgeizige Art und Weise systematische, politische und exegetische Ziele. Auf systematischer Ebene will er zeigen, dass die gegenwärtige »Regierung der Sexualität« konstitutiver Bestandteil einer Biopolitik ist, deren »Immunologik« (9) die Gleichzeitigkeit von

Liberalisierung und Diskriminierung der »Sexualität der Anderen« erklären könne: Sie werde als »kontagiöse Sexualität« verstanden, so dass »Schwule und Lesben jeweils Lebensformen [verkörpern würden], in denen die Gefahren, die mit der Sexualität selbst verbunden werden, sichtbar gehalten und gebannt werden können« (11).

Laufenbergs *politisches Ziel* ist es, die Sexualität nicht nur als Medium der liberalen Biomacht zu verstehen, sondern sie auch als möglichen Ausgangspunkt einer Kritik liberaler Biomacht auszuweisen. Dazu müsse allerdings das Phantasma einer »reinen Kritik« (13) aufgegeben werden, die jeden Widerstand kategorisch von den Machtbeziehungen trennen wolle und in der Folge keine Möglichkeiten für widerständiges Verhalten mehr entdecken könne. Stattdessen sollten wir Michel Foucaults Spätwerk als Aufforderung zum Erfinden anderer Lebensweisen lesen, als Suche nach einer »Kraft zu fliehen« (14), die mit Hilfe der Sexualität Subjektivierungsformen jenseits des liberalen, biopolitischen Sexualitätsdispositivs ermöglichen werde.

Beide Thesen, also dass wir die Regierung der Sexualität im Kontext einer immunitären Biopolitik als Sorge um die der »Sexualität der Anderen« inhärenten Gefahren deuten müssten und dass dieses Sexualitätsdispositiv dennoch Kritikmöglichkeiten produziere, will Laufenberg über eine Relektüre von Foucaults Texten plausibilisieren, die er auf ihre »Entwicklungsfähigkeit« (18) hin prüft. Laufenberg verbindet seine von Giorgio Agamben und Jacques Derrida übernommene »Methode« (19) mit dem Vorhaben, Foucaults Homosexualität systematisch bei der Deutung seines Werkes zu berücksichtigen. Dazu solle man sie in »die analytische Perspektive eines homosexuellen *Standpunkts* [...] übersetzen« (23).¹ Da jedoch noch auf derselben Seite die Einnahme des homosexuellen Standpunkts als »Suchbewegung« (23) beschrieben wird und der Standpunkt keinesfalls als »stabiler Ort« (24) verstanden werden soll, bleibt dank der verunglückten Metaphorik erst einmal unklar, wie diese Neulektüre Foucaults erfolgen soll; vorläufig lässt sich festhalten, dass Laufenberg auf *exegetischer Ebene*² eine queere Aneignung Foucaults anstrebt, wie das beispielsweise Lynne Huffer vorgemacht hat.³

Angesichts derart weitreichender, komplexer und zudem miteinander verschränkter Ziele sowie der Tatsache, dass Laufenberg selbst die sechs Kapitel seiner Studie nicht als systematische Entfaltung einer Argumentation, sondern als verschiedene Perspektiven auf das Verhältnis von Biomacht und Sexualität konzipiert hat (vgl. 25), muss jede Rezension eigene Lektürepfade wählen. Ich beschränke mich darauf, Laufenbergs Einlösung der drei Versprechen darzustellen, um anschließend eine systematische Rückfrage zu stellen, die alle drei Ziele betrifft.

Lesen vom homosexuellen Standpunkt aus

Gewinnen will Laufenberg seine komplexen Thesen zur gegenwärtigen Regierung der Sexualität und den Möglichkeiten, ihr zu entgehen, über einen »enge[n] Dialog mit Foucault« (16). Dazu, wie und nach welchen Kriterien diese Relektüre erfolgt, gibt Laufenberg allerdings nur drei insgesamt unzureichende Hinweise: Erstens will er, »entgegen jeder philologischen Treue zum Original, nicht am ›Buchstaben‹ der Texte [festhalten], sondern jenen ›kreativen Impuls‹ wieder [hervorholen], der in der Aktualisierung eines Denkens in einem Werkverlauf oft verloren geht« (18).⁴ Deshalb gelte es, Foucaults Texte rechtzeitig zu verlassen und eigenständig weiterzudenken. Selbst wenn man die Frage beiseitelässt, inwieweit Laufenberg nicht doch wieder eine Ursprünglichkeit konstruiert, die er »hervorzuholen« beabsichtigt, bleibt offen, wie der angekündigte Dialog als »Methode« (17f.) zu verstehen ist, macht er doch keinerlei Angaben dazu, worin jener »kreative Impuls« besteht und anhand welcher Kriterien Laufenberg entscheiden könnte, wann Foucaults Überlegungen zu überschreiten sind.

Ein zweiter Hinweis darauf, wie Laufenberg sich die Relektüre Foucaults vorstellt, ist seine Überlegung zum »homosexuellen Standpunkt« (19–24). Dem »normalisierten Diskurs der institutionalisierten Philosophie und Sozialwissenschaft« (19f.), die Foucaults Homosexualität durch das Verschweigen ihrer Relevanz für sein Werk nochmals tabuisieren würden, will Laufenberg begegnen, indem er Foucault vom »homosexuellen Standpunkt« aus liest. Das bedeute,

»die Sexualität von ihrer Differenz, das heißt von ihren Grenzen und inneren Rissen her zu denken. Denn manifestieren sich im Auftauchen der Homosexualität in den wissenschaftlichen, kulturellen und politischen Diskursen nicht gerade die Grenzen dessen, was wissbar und verstehbar ist, und damit die Grenzen der Intelligibilität der Sexualität insgesamt?« (23)⁵

Das greifbarste Ergebnis, das sich dieser Entscheidung für den homosexuellen Standpunkt verdankt, ist wohl der Abschnitt zum Homosexuell-Werden als Foucaults konkretem Versuch, neue Gemeinschaftserfahrungen über Sexualität zu denken, ohne bloß innerhalb der Grenzen des Sexualitätsdispositivs zu agieren (230–240; siehe unten). Da Laufenberg sich nicht darauf einlässt, seine Interpretation gegen die »normalisierenden« Deutungen Foucaults zu profilieren, bleibt allerdings unklar, welche neuen Einsichten seine Lektüre Foucaults vom homosexuellen Standpunkt aus liefern kann.

So bleibt als Anhaltspunkt seine dritte interpretatorische Entscheidung, Foucault immer wieder gegen den Sozialkonstruktivismus zu lesen (vgl. vor allem Kapitel 1, 48–69). Was Laufenberg unter Sozialkonstruktivismus versteht, lässt sich allerdings nur negativ aus den Entgegensetzungen rekonstruieren, mit denen er seine »politisch-epistemologische Haltung« namens »konstruktivistischer Realismus« (53)

kennzeichnet.⁶ Demnach halte der Sozialkonstruktivismus Sexualität und Geschlecht vor allem für »Wissenskategorien« (48), gehe verantwortungslos mit der destabilisierenden Kraft seiner Kritik um (52) und vernachlässige die »Wirklichkeit der Konstruktionen« (52) zugunsten der Denunziation ihrer Fiktionalität. Laufenberg wirft daher zusammenfassend dem von ihm als »epistemischer Konstruktivismus« (48) gebrandmarkten Sozialkonstruktivismus Ontologievergessenheit vor, weil dieser Sozialkonstruktivismus den beiden scheinbar gleiche epistemologische Standpunkte vertretenden Schurken Kant und Descartes verhaftet bleibe.

Dieser Sozialkonstruktivismus ist natürlich ein Strohmann, den man schon Latour⁷ nur durchgehen lassen konnte, weil er seine Streitschrift in der polemischen Auseinandersetzung der unglücklich als *science wars* benannten Auseinandersetzung positionierte. Für eine methodologische Reflexion ist er als Gegner offensichtlich keine große Hilfe. Laufenberg belässt es denn auch bei der zumindest in der »normalisierenden« Foucaultrezeption unstrittigen Vorstellung, Foucaults Nominalismus verdanke seine kritische Kraft der Tatsache, dass er weder Kant noch Descartes verpflichtet sei, daher die Wirklichkeit der Welt nicht leugnen müsse und stattdessen die Erschaffung dieser Wirklichkeit durch das Konglomerat von Wissens-, Macht- und Subjektivierungsformen analysiere (vgl. z.B. 59–68). An dieser Stelle hätte es Laufenberg's Studie sicherlich nicht geschadet, sich weniger vom modischen Jargon des *new materialism* mitreißen zu lassen und klarer zu benennen, welche Autorinnen in welchen Disziplinen die von ihm bekämpfte Foucaultdeutung oder gar den nicht näher bestimmten Sozialkonstruktivismus vertreten. So bleiben diese Gegnerinnen so schattenhaft wie Laufenberg's »Methode«.

Kontagiöse Sexualität

Methodologie ist, so lässt sich festhalten, keine Stärke von Laufenberg's Buch; ergiebiger ist dagegen seine systematische These: Homosexualität werde als »Sexualität der Anderen« nicht einfach unterdrückt, sondern zum Stützpunkt der liberalen Biomacht umfunktioniert, indem sie als ständige Gefahr produziert werde, gegen die es sich zu schützen gelte. Um das zu verstehen, müssen wir fragen, was Laufenberg unter Biomacht versteht, welchen Platz die Sexualität darin einnimmt und wie Homosexualität regiert wird.

Die Genese der Biomacht rekonstruiert Laufenberg gemeinsam mit der Genealogie des Lebensbegriffs, da beides nicht voneinander zu trennen sei (Kapitel 2). Leben werde nach dem epistemischen Bruch zwischen der Klassik und der Moderne, den Foucault in *Die Ordnung der Dinge* untersucht, zu einer konstitutiv unbestimmten Kraft, unendlich wandelbar und stets gefährdet. Für dieses Leben sei die Sexualität mehr als nur eine seiner Funktionen, denn in ihr werde »das Ewige im Vergänglichen denkbar« (80); dem individuell vergänglichen Leben gebe die Sexualität Anteil an einer überindividuellen Kontinuität. Die Biomacht entstehe im

Versuch, dieses Leben zu schützen und zu normalisieren, indem seine Naturalität politisch ernst genommen wird:

»Die Kunst der biopolitischen Regierungsweise besteht [...] darin, die normativen Grundlagen ihrer Interventionen als vorpolitische quasi-natürliche Prinzipien einer als selbstregulierend verstandenen Wirklichkeit zu konzipieren.« (103)

Der Liberalismus entwickle diese Art der Machtausübung, weil sie, indem sie weniger über Gesetze und Sanktionen ihre Wirkung entfaltet als vielmehr über die behutsam gelenkten Selbstregulierungskräfte dessen, was statistisch zur Normalität erhoben wird, seinem Mantra »Es wird immer zu viel regiert« besser entspreche. Laufenberg betont freilich mit Foucault, dass damit weder der Zugriff der Normen abnehme (vgl. 103f.) noch die Gewalt verschwinde: Im Gegenteil, der biopolitische Staat könne im Namen des Lebens töten (lassen) – der Name dieser Strategie sei Rassismus, der »als Sozialtechnologie Teilungen und Grenzziehungen *innerhalb* einer als biologisch homogen gedachten Gemeinschaft« (113) vornehme sowie das gefährdete Leben der einen gewaltsam vor dem gefährdenden Leben der anderen zu schützen behaupte.

Homosexualität müsse der so bestimmten liberalen Biomacht zunächst als Gefahr erscheinen, auf die diese jedoch gerade nicht mit verstärkten Repressionen reagiere. Stattdessen werde gleichgeschlechtliche Sexualität, so Laufenberg, genauso allgegenwärtig gemacht wie die Sexualität überhaupt: »Die markante Neuheit der biopolitischen Problematisierung des Sexes besteht darin, dass die Homosexualität durch sie nicht aus der Realität gedrängt oder verworfen wird, sondern dass sich die Homosexualität sozial und affektiv *entgrenzt*.« (131) Denn dadurch kann sie als »einer jener Transaktionsagenten« (138) benutzt werden, kraft derer die Sicherheitsdispositive der Biomacht Zugriff auf jede sexuelle Handlung erlangen. Somit argumentiert Laufenberg gegen die übliche These, der im 19. Jahrhundert vollzogene Übergang vom Begriff der Sodomie zu dem der Homosexualität sei als Verschiebung des Interesses vom sexuellen Akt auf die Identität der Beteiligten zu verstehen. Nicht für die Personengruppe der Homosexuellen interessiert sich die Biomacht, sondern für Homosexuelle als »Lebewesen« (134), die als solche besser fassbar für »die Mechanismen der Disziplin und Kontrolle [seien], mit denen man Zugang zu den physischen Körpern, den sexuellen Handlungen sowie den Wünschen und Entscheidungen bezüglich des Zusammenlebens und der Beziehungsweisen erhält« (145).⁸

Obwohl sie also nicht vorrangig unterdrückt werde, müsse Homosexualität reguliert und eingeschränkt werden, denn ein Sexualitätsdispositiv, das schlicht alle Lüste ungehemmt vervielfältigen und intensivieren würde, wäre unregierbar (vgl. 159). Laufenberg greift an dieser Stelle auf Roberto Espositos Begriff der Immunität zurück, den er folgendermaßen erklärt:

»Ausgangspunkt der Immunitätslogik ist [...] eine spezifische Differenz zwischen einem - gesunden - Eigenen und einem - kontagiösen - Anderen. Die Ansteckung und das Eindringen des Anderen werden entsprechend als Des-integration und Auflösung erfahren [...]. Die Immunisierung soll diesen Vorgang aufhalten, sie ist der Name für eine Prozedur, die die Gefahr des anderen abwendet und damit die Integrität des eigenen Körpers nicht nur verteidigt, sondern noch stärkt.« (161)

Dabei arbeite die Immunisierung seit dem 16. Jahrhundert durch das dosierte Hereinholen des Anderen in das Eigene, nämlich durch Impfung (163f.). Wenn dies die Logik des Sexualitätsdispositivs ist, so lässt sich Homosexualität als *phármakon* verstehen: Nicht Homosexualität per se, sondern ihre Quantität ist problematisch.

»Die Identifizierung von Homosexuellen mit einer gefährlichen, ansteckenden Sexualität bildet die Grundlage für die Implementierung von Normalisierungs- und Sicherheitsmechanismen innerhalb eines Dispositivs, das in einer liberalen Gesellschaft nur in Ausnahmen durch Verbot und in der Mehrheit durch eine Regulierung der Freiheit operiert.« (173)

Ironischerweise lasse sich, so Laufenberg, die Forderung nach einer Legalisierung der Homo-Ehe als eine ebenfalls der Logik der Immunität gehorchende Strategie von Seiten der LGBT-Bewegung¹⁰ verstehen, die eine Sicherung ihrer Lebensformen durch ebenjenen Rechtsstaat anstrebe, der dafür Sorge, dass dieses Leben unsicher sei (181).

Die Möglichkeit queerer Kritik

Angesichts dieser Ironie stellt sich die Frage, wie Kritik an und Widerstand gegen die immunitäre Regierung der Sexualität durch die liberale Biomacht möglich sind und welche Formen sie annehmen könnten. Laufenberg widmet sich diesem Problem sowohl im vierten Kapitel, das die mikropolitischen Kämpfe und Kräfteverhältnisse im Sexualitätsdispositiv darstellt, als auch im sechsten Kapitel, in dem er zeigt, wie sich die im Kampf gegen AIDS herausgebildeten »Sorgegemeinschaften« als kollektive Praktiken verstehen lassen, die ein nicht-immunitäres Verhältnis zwischen Politik und Leben stiften.

Um die Kräfteverhältnisse des Sexualitätsdispositivs zu vermessen, plädiert Laufenberg zunächst dafür, die Analyserichtung umzukehren: Nicht ausgehend von der Biomacht und ihrem Sexualitätsdispositiv sei nach Widerstand zu suchen, vielmehr sei der Widerstand primär (vgl. 200). Deshalb müsse eine Analyse wie die der immunitären Regierung von Sexualität zwingend ergänzt werden durch die Untersuchung dessen, was sich dieser Regierung entziehe. Statt nur die Produkte der Macht zu analysieren - was Laufenberg dem Sozialkonstruktivismus vorwirft -, sollen also die jeder Macht zugrundeliegenden »Dynamiken aus Entzug und Fixierung, Öffnung und Schließung, Expansion und Konzentration« (203) betrachtet

werden. Dieser

»Übergang [...] markiert eine politisch-epistemische Verschiebung, die innerhalb des Sexualitätsdiskurses die Geburt dessen ermöglicht hat, was wir heute queere Theorie nennen. Denn queere Theorie konstituiert sich, ob bewusst oder unbewusst, zuallererst als *Eskapalogie*: Lehre vom Fliehen, Analyse der Ausgänge, Kunst des Entzugs.« (203f.)

Damit ist mindestens zweierlei gesagt: Die queere Theorie ist innerhalb des Sexualitätsdispositivs angesiedelt und steht diesem nicht einfach entgegen; doch zugleich bezeichnet queer all das, was »in diesen von der Sexualität gestifteten Beziehungen nicht aufgeht, somit das, was diesen Beziehungen entkommt« (207). Warum können wir nun sicher sein, dass es etwas gibt, was der in Gestalt des Sexualitätsdispositivs operierenden Biomacht entgeht? Eben weil der Widerstand primär ist und die Macht nur auf ihn reagiert; weil sie lediglich das Bemühen ist, etwas zu kontrollieren (vgl. 210). Laufenberg ontologisiert hier eine analytische Hierarchisierung Foucaults, der seine Machtanalytik mit den Widerständen gegen bestimmte Machtbeziehungen beginnen lässt – ein riskanter Zug, auf den ich am Ende zurückkommen werde. Laufenberg deutet diese analytische Priorisierung ontologisch – erst gibt es Widerstand, dann gibt es Macht – und versucht, das Queere, das dem Sexualitätsdispositiv entkommt, anhand von Foucaults Überlegungen zum »Homosexuell-Werden« zu konkretisieren: Homosexuell-Werden bedeute, eine neue Lebensform zu erfinden, die gemeinsame Erfahrungen mithilfe der Sexualität als transgressiver Kraft ermögliche. Dabei gehe es um »die Erschließung eines gesellschaftlichen und kulturellen Raums der Sexualität, der nicht privat ist [...], aber auch nicht öffentlich im Sinne institutioneller Steuerung und staatlich-administrativer Verwaltung« (236).

Laufenberg schließt das vierte Kapitel mit der ernüchternden Bemerkung, die historische Möglichkeit, die Foucault in den schwulen Gemeinschaften seiner Zeit sah, stehe uns nicht mehr offen (240); nicht zufällig bilde heute die Melancholie statt der Emanzipation das Zentrum queerer Theoriebildung. Dieser »Erschöpfung utopischer Energien« (Jürgen Habermas) könne man nur durch eine Hinwendung zur Materialität und insbesondere zur Ökonomie begegnen, wolle man verstehen, »wie die homosexuelle Mikropolitik der 1970er und 80er durch die Regierungsweisen neoliberaler Gouvernementalität vereinnahmt werden konnte« (243). Laufenbergs im fünften Kapitel entfaltete Diagnose läuft darauf hinaus, dass unter neoliberalen Verhältnissen insbesondere die Reproduktionssphäre prekariert worden sei. Dies habe »zu einem starken Bedürfnis nach reproduktiver Sicherheit [ge]führt[, das zugleich heteronormativen Modellen von Familie- und Versorgungsarrangements Vorschub leistet« (289).

Dem setzt Laufenberg am Ende des sechsten Kapitels die »Communities of Care« und insgesamt eine »Politik der Sorge« entgegen (325), die sich der immunitären Logik der Biomacht entzieht. Das AIDS-Dispositiv, das einzigartig konsequent »den

Sex bestimmter Bevölkerungsgruppen mit Ansteckung und Tod identifiziert[]« (325) und damit die Immunitätslogik des Sexualitätsdispositivs bekräftigt habe wie nie zuvor, habe der AIDS-Aktivismus mit einer »Logik der Sorge« konfrontiert, um »die Ausbreitung der Epidemie zu verhinder[n] [...], ohne Infizierte zu isolieren und ohne die sexuellen Kontakte einstellen zu müssen, die einen essentiellen Bestandteil des Community-Lebens ausmachen« (326). Die dort erfundenen kollektiven Praktiken würden eine andere Beziehung zwischen Politik und Leben (respektive Tod) ausbilden, die gerade nicht der Immunologik gehorchen, sondern »Communities of Care« hervorbringen würden, in denen die Angst vor Abhängigkeit von Anderen abgeschwächt und neue Beziehungen in einem gemeinschaftlichen Raum gelebt werden könnten. Laufenberg sieht in diesen Gemeinschaften ein – freilich nicht ohne Transformationen zu übernehmendes – Modell dafür, wie eine Politik des Lebens jenseits der Immunitätslogik des Sexualitätsdispositivs möglich sein könnte. Entsprechend beschließt er sein Buch mit der Frage, wie eine verallgemeinerte Politik aussehen müsste, die »nicht *über* das Leben herrscht, sondern vom Leben her zu denken wäre?« (335)

Fazit

Wie eingangs gesagt, ist Laufenbergs Studie derartig dicht und das Geflecht ihrer Thesen so komplex, dass auch andere Rekonstruktionen mit anderen Schwerpunktsetzungen möglich wären. Die vorgeschlagene Lektüre hilft jedoch, eine Frage zu formulieren, die mir wesentlich für die Ziele des Buches scheint. Sie greift noch einmal Laufenbergs Vorstellung einer immanenten Kritik auf, die eine Politik des Lebens ohne Herrschaft über das Leben bezweckt: Welche Anhaltspunkte hat Laufenberg dafür, dass ausgerechnet Gemeinschaften, die sich nach einer »Logik der Sorge« (328) organisieren, der gegenwärtigen Biomacht entkommen? Denn funktioniert die Immunitätslogik des Sexualitätsdispositivs nicht gerade selbst über eine Logik der Sorge, insbesondere über die Produktion von Risiken sowie der entsprechenden Sorge um die ihnen ausgesetzten Subjekte? Drei einander ergänzende Antworten sehe ich auf Seiten Laufenbergs: (a) Mit der Logik der Sorge ist eine Rationalität der Fürsorge und nicht der Besorgnis gemeint. (b) Außerdem ist das Objekt der Sorge ein anderes: Statt auf die kontagiöse Sexualität der anderen richtet sich die Fürsorge direkt auf die anderen. (c) Schließlich ist der Modus der Sorge ein anderer, da sie nicht-normalisierende Sicherheit schafft.

Doch werden alle diese Antworten von Laufenberg zwar nahegelegt, aber nicht begründet, da er die Logik der Sorge dem immunitären Programm der Biomacht nur behauptend entgegensetzt. Gänzlich unberücksichtigt bleibt etwa, wie sich die Fürsorgelogik von der um sich greifenden Präventionsrationalität unterscheidet.¹¹ Und wenn Laufenberg eine Politik fordert, die »dem Leben ihre Normen nicht von außen aufzwingt, sondern den dem Leben eigenen Normen gerecht zu werden sucht« (335), was ist das anderes als die Forderung nach einer »vitaleren« Biopolitik? Gehört nicht der Hinweis auf die »dem Leben eigenen Normen« zu den Kernaussagen der gegenwärtigen Biopolitik, verbleibt also exakt in dessen Wahrheitsregime, wie Laufenberg es selbst analysiert?

Zwei Entscheidungen erschweren Laufenberg die Formulierung seiner Kritik: Einerseits rekonstruiert er zwar in Bezug auf den Lebensbegriff Foucaults archäologische Arbeiten zu dessen Wandel, doch vernachlässigt er diese Analyse des Wissens für seine eigene Kritik. Aber gerade mit Foucault gedacht reicht es nicht, sich den Machtbeziehungen und Subjektivierungsprogrammen zu entziehen, solange man an den Wahrheitsspielen nichts ändert. Eine Kritik, die die Wahrheiten der liberalen Biopolitik – etwa ihren Lebensbegriff – anerkennt oder bloß als falsch denunziert, überschreitet die durch sie gezogenen Grenzen nicht; dazu bräuchte es eine Kritik, die Gegen-Wahrheiten mobilisieren kann.

Andererseits macht Laufenberg die angesprochene Ontologisierung des Widerstands zu schaffen: Wenn Foucault (von Laufenberg selbst zitiert) davon spricht, dass die »Einnahme dieser Perspektive der Plebs, nämlich der Kehrseite und der Grenze gegenüber der Macht [...] unverzichtbar [ist], wenn man ihre Dispositive analysieren will; von da aus lassen sich ihre Funktion und ihre Entwicklung verstehen«,¹² so bezeichnet er eine Vorgehensweise bei der Machtanalyse, jedoch keine ontologische Annahme darüber, was an Machtbeziehungen vorliegt. Insofern lässt sich seine methodologische Überlegung, den Widerstand gegen die Macht als Heuristik zu privilegieren, gerade nicht zeitlich deuten, wie Foucault an anderer Stelle bekräftigt: »[D]ieser Widerstand, von dem ich spreche, ist keine Substanz. Er geht der Macht, gegen die er sich stellt, nicht zeitlich voraus. Er ist von gleicher Ausdehnung und absolut zugleich zu ihr.«¹³

Doch Laufenberg gewinnt seine Gewissheit, etwas könne der Biomacht entkommen, einzig und allein aus seiner Ontologisierung des Widerstands, die ihm die Folgerung erlaubt, dass das »queere Begehren, der Sexualität zu entkommen, [...] der Entstehung des Sexualitätsdispositivs [...] paradoxerweise voraus[geht]« (210). Hier rächen sich die mangelnde methodologische Reflexion seiner Argumentation ebenso wie sein Unwille, die eigene Interpretation Foucaults systematischer gegen andere Deutungen zu verteidigen. Dass Laufenberg sein exegetisches Ziel nicht einlösen kann, schwächt die Überzeugungskraft seiner systematischen und politischen Thesen empfindlich und akzentuiert den Mangel einer präzisen Reflexion darauf, was die Erfolgskriterien seiner eigenen Argumentation sind. Das ist schade, denn die systematischen und politischen Thesen des Buches machen dieses eigentlich lesenswert.

Fußnoten

1 Laufenberg fragt an dieser Stelle rhetorisch, ob Foucault »gerecht zu werden nicht auch [hieße], [seiner] ambivalenten Erfahrung der Homosexualität einen Platz in der Polyvokalität seiner Schriften einzuräumen« (23). Diese und weitere undeutliche Formulierungen deuten die unten diskutierten methodologischen Probleme schon an.

2 Laufenberg verwahrt sich gegen den Begriff »Exegese«, den er mit dem Bemühen

verbindet, den »wahren« Foucault« (17) gegen Fehldeutungen zu verteidigen. Diese Verbindung scheint mir jedoch nicht notwendig; in einem weiteren Verständnis ist jede Auslegung eines Textes – nach welcher Methode auch immer – eine »Erläuterung«, also eine Exegese.

3 Lynne Huffer, *Mad for Foucault. Rethinking the foundations of queer theory*, New York 2010.

4 Die Zitate in diesem Satz stammen aus Slavoj Žižek, *Körperlose Organe. Bausteine für eine Begegnung zwischen Deleuze und Lacan*, Frankfurt am Main 2005, S. 26.

5 Angesichts der nachfolgenden Analyse müsste man diese der Einleitung entnommene Frage wohl verneinen: Homosexualität ist nicht – oder zumindest nicht nur, und wesentlich nicht nur – die Grenze, sondern ein Relais des Sexualitätsdispositivs, wie Laufenberg selbst betont.

6 Sie leitet sich im Wesentlichen von Überlegungen Bruno Latours, Karen Barads und Donna Haraways her. Vgl. Bruno Latour, *Why Has Critique Run out of Steam? From Matters of Fact to Matters of Concern*, in: *Critical Inquiry* 30 (2004), 2, S. 225–248; Karen Barad, *Meeting the Universe Halfway. Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning*, Durham 2007; Donna Haraway, *Situiertes Wissen*, in: Dies., *Die Neuerfindung der Natur. Primaten, Cyborgs und Frauen*, Frankfurt am Main / New York 1995, S. 73–97.

7 Eben in Latour, *Why Has Critique Run out of Steam?*.

8 Obgleich er sich dagegen wehrt (147), klingt Laufenbergs Argument an diesen Stellen stark funktionalistisch. Zwar sieht er richtig, dass Foucault diesem Funktionalismus durch eine »aufsteigende Analyse« entkommen will, also indem die Machtanalyse von den peripheren Wirkungen her erfolgt und nicht von vermeintlich zentralen Zwecken. Wie aber verträgt sich dieses Vorgehen mit Laufenbergs Argument gegen die These der Verschiebung vom Akt zur Identität, das ganz auf die »positiven« Effekte einer Problematisierung der Homosexualität« (138) und deren Funktionalität für die Biomacht abhebt?

9 So Laufenberg im Rückgriff auf Jacques Derrida, *Dissemination*, Wien 1995.

10 LGBT steht für Lesbian, Gay, Bisexual und Transgender.

11 Vgl. beispielsweise Ulrich Bröckling, *Vorbeugen ist besser ... Zur Soziologie der Prävention*, in: *Behemoth. A Journal on Civilisation* 1 (2008), 1, S. 38–48.

12 Michel Foucault, *Mächte und Strategien* (Nr. 218), in: Ders., *Dits et Écrits III*, Frankfurt am Main 2003 [1977], S. 538–550, hier S. 542.

13 Ders., *Nein zum König Sex* (Nr. 200), in: Ders., *Dits et Écrits III*, Frankfurt am Main 2003 [1977], S. 336–353, hier S. 351.