

Guy Hocquenghem – wiedergelesen

Rüdiger Lautmann

Wer kennt heute Guy Hocquenghem? Seine Memoiren, mit denen er 1988 in den letzten Lebensmonaten anfang und an denen er so lange schrieb, bis ihm die fortschreitende Aids-Erkrankung (buchstäblich) die Feder aus der Hand nahm, lässt er mit einer Vision auf den Mai 2018 in Paris-Montparnasse beginnen. Dann würden seit dem Mai '68 fünf Jahrzehnte und seit seinem Tod drei Jahrzehnte verfließen sein – und heute ist es nun so weit. Im Fragment des Erinnerungsbuchs entwirft Hocquenghem ein »Amphitheater der Schüler« und ein »Amphitheater der Toten« (Hocquenghem, 1994, S. 13f.). Dieses »Schauspiel« (*spectacle*) gleicht dem Bild, mit dem *Longtime Companion* (1989), einer der ersten Aids-Spielfilme aus den USA, berührend endete. Wer jung stirbt, hat wenig Chancen, sich dauerhaft in das kulturelle Gedächtnis einzuschreiben. Wenn heute wieder über Guy Hocquenghem gesprochen wird, dann kommt das einer Neuentdeckung gleich; ein junger, wilder Autor betritt die Szene – fast so, als wäre es damals.

Der Autor – Person, Leben und Werk – interessiert unter mehreren Gesichtspunkten. Zunächst fallen die Unterschiede zwischen den deutschsprachigen und den frankophonen Ländern ins Auge: Unübersehbar bewegt sich die gesellschaftliche Lage der gleichgeschlechtlich begehrenden Menschen hier auf verschiedenen Entwicklungspfaden. Wenn wir die Anerkennungskämpfe der Homosexuellen (heute: LSBT*I ...) in Frankreich und im deutschsprachigen Gebiet miteinander vergleichen, dann wirken die Unterschiede nicht so gravierend. Zu ähnlich sind die Gedanken- und Wertgerüste, sind auch die Zeitpunkte der Freiheits- bzw. Repressionsschübe. Anders sieht es der mikrohistorische Blick; dann differieren spürbar die Rhythmen, die Argumente und die persönlichen Schicksale der Aktiven. Die Gemeinsamkeiten in den Konfliktverläufen hüben und drüben erklären sich weitgehend aus der Kommunikation in räumlicher Nähe und

aus einer geteilten Tradition, die sich mit den Stichworten »Europa« oder (riskant) »westliche Hemisphäre« kulturgeografisch umschreiben lässt. Aber die Besonderheiten Frankreichs werden in der Forschung hierzulande vernachlässigt. Hocquenghem vermag für den zweifachen Weg zum selben Ziel in unübertrefflich paradigmatischer Weise einzustehen.

Wie lässt sich diesem Autor gerecht werden? Ende der 1970er Jahre erschienen bereits Bücher – vor allem von Bernhard Dieckmann –, in denen Hocquenghem und die von ihm vertretene Denkschule präsentiert wurden. Gelegentlich wurde er auch kritisiert (vgl. Dannecker, 1978, S. 114–117). Tiefere Spuren oder nachhaltigen Eindruck hinterließ all das kaum. Heute nun türmen sich noch höhere Hürden auf, weil der Zeitgeist sich gewandelt hat. Ich werde hier etwas Unübliches machen und Hocquenghem so darstellen, wie ich ihn jetzt zur Kenntnis genommen habe – stückweise, in Phasen, mit wachsendem Verständnis. Das heißt, dieser Artikel verfährt nicht distanziert-systematisierend, wie es sich eigentlich gehört, nicht im Duktus von Darstellung – Einordnung – Würdigung, und er verbirgt nicht die bei den Lektüren erlebte Irritation und Betroffenheit. Mit diesem subjektiv gefärbten Stil komme ich dem Autor vielleicht sogar näher, als wenn ich eine lexikalische Neutralität einhielte. An Guy Hocquenghem imponiert ja auch die Einheit von Biografie und Werk; sein Auftreten und die Wendungen seines Lebensgangs gehören zur Wirkungsgeschichte hinzu.

Besonderheiten der politischen Kultur Frankreichs

Die »Emanzipation« einiger zuvor verachteter Sexualformen machte sich in Frankreich anders und früher auf den Weg als bei dessen östlichen Nachbarn. Die Initialzündung geschah im Pariser *mai* '68, dessen Feuer indessen bald erlosch. Um 1972 dann waren die Ereignisse nah beieinander, man nahm wechselseitig Kenntnis. Danach trennten sich die Wege wieder. Wer Hocquenghem liest, begegnet allem, was uns am französischen Denken sowohl fasziniert als auch darüber rätseln lässt. Ich versuche in diesem Aufsatz, die Arbeiten des Autors zu kontextualisieren: in seiner Zeit, in der damaligen Sexualkultur, in der Politik und Philosophie der 1970er Jahre. Den Kontext, von Deutschland aus gesehen, machen zunächst einige der Besonderheiten Frankreichs aus, deren Kenntnis das dortige Geschehen besser verstehen lässt. Die Stichworte dazu lauten: Revolution, Republikanismus, Individualismus, Häresie und Libertinismus. Meine Bemerkungen dazu sind skizzenhaft und werden mit Blick auf Guy Hocquenghem gemacht.

»Revolution« markiert, wie heute gern gesagt wird, den Gründungsmythos

Frankreichs. Rhetorisch omnipräsent prägt diese Selbstdeutung auch einen Teil der dort gepflogenen Gedankeninhalte. Sie erklärt auch, warum so sehr viele französische Intellektuelle sich für alles begeistern konnten, was seit dem November 1917 in Russland und der Sowjetunion geschah – und ebenso die oft ruckhafte Abkehr davon. Und nicht nur die Franzosen: Die Ereignisse von 1789 nach dem Sturm auf die Bastille und im darauf folgenden Jahrzehnt setzten wesentliche Prämissen für die Theorie und Praxis von Karl Marx (vgl. Judt, 1998, S. 5). Die Interpretationen der Revolution – pro und contra – prägten politisches Denken und Geschehen in den nachfolgenden beiden Jahrhunderten, und dies weit über Frankreich hinaus. Indessen, vor allem in dem Lande selbst.

Die Besonderheiten Frankreichs gehen ferner darauf zurück, dass es der älteste geeinte Nationalstaat in Europa ist. Ganz anders verlief die Geschichte in den zersplitterten Ländern, beispielsweise in Deutschland, Italien und Britannien, wo in dem langen Ringen um eine nationale Einheit auch die Konflikte der sozialen Struktur bearbeitet wurden, statt sie hinter großen Worten wie dem von der *grandeur de la France* verschwinden zu lassen. Drüben besteht ein (berechtigter) Stolz auf die eigene Vergangenheit, hüben hingegen (gut begründet) viel Ambivalenz zumindest bezüglich der jüngeren Geschichte.

Es entwickelte sich ein speziell französisches Modell des Republikanismus: Alle Menschen dieses Landes gelten als gleichberechtigte und vernunftgeleitete, »mündige« Individuen. Der Staat verhält sich allen Gruppen gegenüber indifferent, also gleich; er agiert »blind« in Bezug auf Unterschiede. Wenn es keine Sonderrechte gibt, dann kann sich Gleichheit ausbreiten. Diese Versprechen sollen auch eine konfliktreiche Klassengesellschaft zusammenhalten können. Die republikanischen Ideale Freiheit-Gleichheit-Solidarität wollen allein das Maß vorgeben; alles Weitere ist Privatsache: religiöses Bekenntnis, ethnische Herkunft, auch die geschlechtliche Identität und sexuelle Orientierung. Und historisch war es, unmittelbar nach dem Feudalismus, die Republik gewesen, die nachhaltig den Grundsachverhalt gleichgeschlechtlichen Tuns entkriminalisierte – der *Code pénal* von 1791 bestrafte es nur unter bestimmten Umständen, wie anderes sexuelles Tun auch. Der Export dieses liberalen Gedankens nach Deutschland misslang letztlich, nachdem das französische Strafrecht bis 1851 im Rheinland und bis 1871 in einigen anderen deutschen Ländern übernommen worden war, von Preußen im Zuge der Reichseinigung aber ausgelöscht wurde.

Allein schon diese beiden Denktraditionen vermochten ein besonderes politisches und kulturelles Klima zu schaffen: Republik und Nation, entstanden aus der Revolution von 1789 und aus der Glorie der Eroberungskriege, mit denen Napoléon Europa überzog. In diesem Klima war eine gewisse Radikalität des

Denkens gefragt: Zuspitzungen, Übertreibungen, Neologismen, ja ein geradezu »wildes« Assoziieren kennzeichnen die Kreativität der Intellektuellen. Sie verkünden beispielsweise den »Tod des Autors« oder »Lesben sind keine Frauen« und Ähnliches – all dies nicht aus einer seherischen Attitüde heraus, sondern als etwas rational zu Ende Gedachtes. Nicht so sehr der Bezug auf eine zu gestaltende Realität interessiert sie (womit sie jeglichem Pragmatismus im Stile von John Dewey, William James und George H. Mead eine Absage erteilen), sondern der Disput innerhalb der Pariser Intelligenzszene, wo steile Thesen mehr gelten als brave Herleitungen. Die Lust an den Zuspitzungen zeigt sich auch bei den Köpfen der (ohnehin dominierenden) Linken. Foucault verwirft Marx, Lacan verwirft Freud, Deleuze und Guattari verwerfen Lacan – all dies immer ganz und gar. Die Wellen gehen hoch. Dass viele von ihnen insgeheim Friedrich Nietzsche bewundern, diesen alle Gewissheiten umwertenden Frechdachs, das ermutigt zu einem Denkstil, der exaltierte und eskalierende Sätze hervorbringt, dabei den Preis vieldeutiger und nebulöser Formulierungen nicht scheut.

Auch Guy Hocquenghem vollzog in den zwei Jahrzehnten seines öffentlichen Lebens mehrere Wenden in intellektueller, ideologischer und politischer Hinsicht. Allein dies steht für seine antidogmatische Haltung und nicht zuletzt für den Individualismus französischer Prägung. Um einen solchen Menschen zu würdigen, tun wir gut daran, die verschiedenen Mentalitäten hüben und drüben zu berücksichtigen. Meine reichlich pauschalen Bemerkungen dazu wollen nicht entwertend, sondern bloß verwundert klingen. Sie entstammen gewiss meiner subjektiven Sicht und entspringen dem Trainiertsein in einer mehr angloamerikanisch als durkheimsch geprägten Soziologie. Vor allem will ich ein Verständnis wecken für den besonderen Ton, in dem sehr viele französische Wissenschaftsschriften daherkommen, am wenigsten noch bei Pierre Bourdieu, wohl aber in den Werken des sogenannten Poststrukturalismus, dessen Duktus auch die heute einflussreichen sexologischen Studien folgen (selbst wenn sie sich von ihm distanzieren).

Hocquenghem als Mensch in der Revolte

»Ich empöre mich, also sind wir.« Das Wort von Albert Camus (1997 [1951], S. 31) beschreibt die Existenzweise Hocquenghems recht passend, wie sehr die Dogmatiker des linken Seineufers (die *gauchistes*), Sartre an der Spitze, Camus dafür auch verhöhnt haben mögen. Hocquenghem schrieb im Mai 1968: »Die Jugend, seien es Schüler, Studenten oder Arbeiter, verweigert sich der Zukunft,

die ihr die gegenwärtige Gesellschaft bietet.« Mit Revolte und Gewalt bringe sie diese Verweigerung deutlicher zum Ausdruck (zit. n. Behre, 2016, S. 155). Dahinter steht der Gedanke, nur wer die gegebenen Verhältnisse verwerfe, könne eine bessere Zukunft entwerfen. Hocquenghem war damals 22 und konnte glaubhaft für »die Jugend« sprechen. Als im folgenden Jahr die Frage anstand, wie der Aufstand fortzusetzen sei, plädierte Hocquenghem gegen die Gründung einer Partei und für eine Strategie der Aktion. Er propagierte also eine andere Art von Politik als den Parlamentarismus, zumindest für diesen Moment. Konsequenterweise beteiligte er sich drei Jahre darauf dann an der Gründung der »Homosexuellen Front für die revolutionäre Aktion« (FHAR).

Wenn nach der theoretischen Grundlage von Hocquenghems Revoltenaktion gefragt wird, dann stößt man auf die Schriften von Herbert Marcuse, also auf eine Spielart der Kritischen Theorie, die damals auch in der Bundesrepublik gefeiert wurde. Jedenfalls geben hier weder eine marxistische Klassentheorie noch Annahmen zum Generationenkonflikt die Folie ab. Damit werden diejenigen enttäuscht, die es besser zu wissen glauben.

Politisch tonangebend war seit Ende der 1960er Jahre die Strömung des *gauchisme*, ein Bukett linker Programme (KPF, Maoisten, Troztkisten u. a.), die bei uns als »extrem« gescholten werden. Vornehmlich Intellektuelle dachten sich radikale Maßnahmen aus und propagierten eine Revolution. Der politische Diskurs kettete sich indessen nicht an Parteien; nicht selten geschahen Richtungswechsel; die Protagonisten vergaßen neben den Disputen nicht ihre künstlerische und wissenschaftliche Arbeit. Der beinahe spielerisch anmutende Umgang mit Prinzipien und Dogmen verhilft zu einer gewissen Leichtigkeit und hält das Interesse wach. Dies alles zeugt von politischer Lebendigkeit; deutliches Bekennen ist (anders als in Deutschland) nicht verpönt. (Diese pointierte Profilierung der Pariser Politikultur wird Kennern vielleicht als klischeehaft vorkommen; sie beruht auf meinen Eindrücken.)

Das Frankreich der 1960er Jahre war so homophob wie immer und wie es auch in Mitteleuropa geläufig war. In den 1950er und 1960er Jahren war es, vergleichbar mit deutschen Verhältnissen, nie vorherzusehen, wann es einem Beamten oder Politiker gefiel, die schwule Subkultur mit Razzien und Verhaftungen aufzumischen. Die offen ihre Homosexualität lebenden Autoren André Gide, Jean Cocteau, Roger Peyrefitte und Jean Genet hatten daran nichts geändert. Immerhin zeigte sich an ihnen, dass in Frankreich die Differenz öffentlich-privat anders gehandhabt wird als bei uns. Hier erhielt Hocquenghem seine intellektuelle Ausgangsposition und seinen Denkstil. Und von hierher sollten wir uns dem Überschwang und den Zuspitzungen nähern, die an Hocquenghems Buch von 1972 auffallen.

Im Sog der sichtbaren Erfolge US-amerikanischer Formen von Selbstorganisation und Subkultur verließ auch Frankreich ab Mitte der 1970er Jahre seinen hergebrachten Kurs des Republikanismus, also des (offiziell) unangefochtenen Nebeneinanders individueller Lebensformen. Es entstanden die kommerziellen Offerten, sogar das amerikanische *gay* wurde als frz. *gai* (mit vergleichbarer Bedeutungsvielfalt) nunmehr auf die Homosexuellen angewandt. Guy Hocquenghem war über diese Umformung der schwulen Welt nicht erbaut. Als Minorität innerhalb des heterosexuellen Regimes und ihres revolutionären Potenzials entkleidet widersprach sie nun allem, was er in seinem Buch *Das homosexuelle Verlangen* von 1972 entwickelt hatte. Die reformistischen Schritttchen eines Sozialdemokratismus waren ihm zuwider; so wandte er sich in den 1980ern auch von Politik ab, die in François Mitterrand einen sich sozialistisch nennenden, immerhin intellektuellen Präsidenten gekürt hatte. Einen revolutionären Elan vermochte er hier nicht mehr zu erkennen. Geduldiges Aushandeln, Mehrheitsbildung und die damit notwendig verbundenen Kompromisse gehören eher zu einem Demokratie- und Politikstil in angelsächsischer Tradition; dem »Menschen in der Revolte« sind sie zuwider.

In den meisten seiner für die Gruppe FHAR verfassten Texte betont Hocquenghem, wie umfassend der Kampf um die Selbsterkenntnis als homosexuell sein muss. Er gelingt nur, »wenn ihr die ganze normale Gesellschaft angreift« (Hocquenghem, 1973, in Dieckmann & Pescatore, 1979a, S. 123). Er selbst sah darin wohl eine äußerste politische Radikalität sowie »die revolutionäre Bedeutung der Homosexualität« (ebd., S. 124), und so wurde er dann auch gesehen. Die Kampfansage richtet sich an die Klassenverhältnisse, an die Elitenherrschaft und an das Patriarchat. Allerdings bildet die Arbeiterbewegung für ihn keinen geeigneten Bündnispartner im Befreiungskampf: »Hier ist es den homosexuellen Bewegungen gemeinsam mit anderen gelungen, einen Bruch aufzureißen, durch den schlagartig deutlich geworden ist, wie reaktionär die Erwartung eines Umsturzes ist, der von einem virilen, muskelstrotzenden, breitschultrigen Proletariat herbeigeführt werden soll« (Hocquenghem, 1974 [1972], S. 133).

Hocquenghem weigert sich, einer »Generation« anzugehören, diesem »verfestigten Block von Betrug und Vetternwirtschaft«; dazu werde man erst nach dem Rückzug, gleich einer Schnecke in ihr Haus, nach dem Scheitern eines Traums (Hocquenghem, 1986, S. 15f., zit. n. Ross, 2002, S. 164). Wohl aber seien seine vormaligen Genossen zur »Generation« geworden, nachdem sie alle Unterschiede zwischen den Ideologien beseitigt hätten, um sich zum Star ihrer Heldenerzählung zu machen. Die Selbststilisierung zu einer »Generation der 68er« begann hiernach in dem Moment, als deren Verkünder die Korridore

der institutionellen Macht betraten (Ross, 2002, S. 203). Es war dies die sozialdemokratische Regierung unter François Mitterrand. Die Renegaten, so wurde argumentiert, schaffen die Zukunft ab, indem sie die Erinnerung an den Mai 1968 in ihrem Sinne mit Beschlag belegten, ermöglicht durch die erklommenen Ämter in Politik und Journalismus. Hocquenghem war einer der Ersten, die das scharf herausarbeiteten; spätere Analysen übernahmen und bekräftigten seine Deutung (vgl. Behre, 2016, S. 111, 145).

Guy Hocquenghem hat seine Grundeinstellung lebenslang beibehalten, wonach Widerstand und Unruhe der Politik nottun. Daher war er wie wenige andere berechtigt, 1986 das bittere Resümee zu ziehen, dass seine Mitstreiter von 1968 sich mit dem Wind gedreht hätten. Er geißelte das Versanden der revolutionären Ideen und kritisierte scharf die früheren Weggefährten, das Schicksal der 1968er. Und so betitelt er sein Buch: »Offener Brief an die, welche vom Mao-Kragen zum Rotary Club gewandert sind.« Sie kamen von lichten Höhen und landeten im Flachland. Sie vergaßen ihre Ideale und versumpften in der Bequemlichkeit, wurden konformistisch, machten skrupellos Karriere, strebten nach Macht und Besitz – wurden zu Verrätern. Die Angesprochenen aber schwiegen. Guy selbst war nicht in den Salons gelandet; er hatte seine revolutionsbezogenen Ideale nicht verraten. Diese Art von moralischer Abrechnung kam aus der unüberbrückbaren Distanz eines Außenseiters. Man könnte hier an den amerikanischen Dichter Truman Capote denken, der nach einem Leben mit der Ostküstenschickeria die persönlichen Schwächen seiner Gastgeber*innen offenlegte und sich damit für den Rest seines Lebens aus jenen Zirkeln verbannte – nach *Erhörte Gebete* (1986) verstummte Capote. Bei Hocquenghem spricht aus dem »Offenen Brief« nicht nur die Desillusionierung über die Abtrünnigen, sondern vielleicht auch seine Verzweiflung angesichts des nahenden Aids-Todes.

Häresie und Libertinismus

Die Lust an der Häresie ist in Frankreich verbreitet, wo vom Anerkannten abweichende, »ketzerische« Denkpositionen durchaus wertgeschätzt werden. Für den Topos und den Stil scheint es eine Tradition zu geben, denkt man an die Verfolgung der Katharer im 13. Jahrhundert oder an das mittelalterliche Toulouse, das als »Mutter der Häresie« bezeichnet wurde (vgl. Oberste, 2003, S. 11, 71). Der Marquis de Sade kann als Inbegriff häretischen Schreibens zur Sexualität angesehen werden. Die französische Tradition einer *libertinage*, meist nur in der Literatur geübt, verschränkt sich mit der Häresie. *Libertins* sind ursprünglich

Freigeister. Sie reißen eher die Denk- als die Moralmauern ein, das heißt, sie lassen sich ihre Gedanken nicht von Sitte und Anstand vorschreiben (zum Libertinismus vgl. Heider, 2014, S. 10–12, 163).

Das Motiv zur Häresie besteht nicht im Wunsch, einen Skandal hervorzurufen, sondern im intellektuellen Reiz, einen Denkweg bis an sein Ende zu gehen, Nebenwege zu beschreiten und ganz andere Wege für dasselbe Problem zu suchen, um aus den Routinen und immer wieder auftretenden Aporien herauszukommen. Die Neigung ermutigt auch dazu, von eigenen früher eingenommenen Positionen abzuweichen. Ein häretisches Argumentieren begegnet in Hocquenghems Schriften immer wieder.

Die den Französ*innen zugeschriebene *libertinage* hat ihr ideologisches Herkommen in den Verhältnissen der Aristokratie im 18. Jahrhundert und vielen nachfolgenden Schriften darüber. Anfänglich trug dies einen religiös-verdammenden Charakter (im Sinne von Sittenlosigkeit der adligen Ausschweifung) und bildete eine Form der Häresie (der *libertin* war gottlos). Im Zuge der fortschreitenden Aufklärung, der Revolution von 1789 sowie der Laisierung der Moral wandelte sich der Inhalt. Nunmehr meinte der Begriff die Lustbarkeit ehrbarer Männer; die Wertung schillerte ambivalent zwischen erlaubt und unerlaubt. Daraus hat sich ein Deutungsmuster entwickelt, das erotische Freizügigkeit behauptet, in Wirklichkeit aber eine Legende ist, die massenmedial (z. B. durch Filme und Schlager) verstärkt wird.

Nicht zufällig gelangt in dieser Atmosphäre ein Begriff zu Prominenz, der sich sogar gegen eine Übersetzung ins Deutsche zu sträuben scheint und hierzulande, ähnlich im angloamerikanischen Raum, wie ein Lehnwort diskutiert wird: *jouissance*, was so viel bedeutet wie ein exzessives Genießen, ein grenzenlos-libidinöses Vergnügen, welches ebenso als schmutzig wie als faszinierend erlebt wird. Um diese Dimension des Sexuellen hat die deutsch-protestantische Denktradition verständlicherweise eher einen Bogen gemacht. Sogar der französische Feminismus beschäftigt sich damit; Jacques Lacan, Schöpfer des Konzepts, hatte bereits die *jouissance* geschlechtsverschieden beschrieben.

Der Weg zum Buch *Das homosexuelle Verlangen* (1972, dt. 1974)

Mein spezielles Ziel ist es hier, Hocquenghems Buch *Das homosexuelle Verlangen* als einen wahren Klassiker der queeren Wissenschaft sichtbar zu machen. Auch möchte ich selbst verstehen, aus welchen Gründen ich das Buch 1974 zu

Unrecht wenig ernst genommen habe (ohne jetzt meinen Text mit diesen Gründen zu belasten). Das Werk wird bis heute weltweit beachtet, scheint aber in Deutschland weitgehend vergessen worden zu sein. (Mehrfach erntete ich 2017 in sexualwissenschaftlichen Fachkreisen nur ein Achselzucken, als ich den Titel nannte.) Wenn allerdings Eve Kosofsky Sedgwick (1997, S. 6), Mitbegründerin queertheoretischer Ansätze, dem Buch bescheinigt, Hocquenghem habe die paranoide Haltung als einzigartig für das Verstehen von Homosexualität und Homophobie etabliert, dann bezeugt allein schon das die Unaufmerksamkeit unserer hiesigen Szene. Hocquenghem nimmt eine heutige Position vorweg, wenn er ausführt, nicht die Homosexuellen hätten die Homosexualität erfunden, sondern die homophobe Gesellschaft.

Wie kam es zu dem Buch? Guy Hocquenghem wurde im Sommer 1970 in die Redaktion einer radikal links orientierten Zeitschrift berufen: *TOUT* – im Sinne von »Wir wollen alles«; für die Schirmherrschaft hatte man Jean-Paul Sartre gewonnen. Hier begann Hocquenghem mit seinen familienkritischen Leitartikeln, und diese Argumentation wird sich im Buch wiederfinden. 1971 hatte Hocquenghem mehrere der linksrevolutionären, studentisch beherrschten Gruppierungen kennengelernt und jedes Mal mitgemischt. Nun aber entfernte er sich allmählich von den Illusionen des Pariser Mai 1968, die darin bestanden hatten, eine gemeinsame Front mit der Arbeiterbewegung zu bilden sowie ein Verständnis und die Unterstützung der Radikallinken für die politisierten Homosexuellen zu gewinnen.

»So sehr er und seine Mitstreiter bei *TOUT* auch anstachelten, die französische Linke als Ganze hielt sich anscheinend damit zurück, die Revolutionierung des Alltagslebens vollständig einzubeziehen. Andererseits schienen die neugegründete Frauenbefreiungsbewegung MLF, die amerikanischen Hippies und die amerikanische *Gay Liberation Front* in eine neue Richtung zu weisen. [...] Diese Gruppen stärkten per Provokation und Bewusstseinsbildung ihre eigene Agenda und schoben sie ins Zentrum der öffentlichen Diskussion« (Haas, 2007, S. 224).

So war endlich aus dem Persönlichen etwas Politisches geworden. Am 10. März 1971 brachte ein populärer öffentlicher Rundfunksender eine Diskussion über und mit Homosexuellen, die in einem Go-in von zahlreichen Lesben und einigen Schwulen gipfelte. Das Ereignis führte umgehend zur Bildung der FHAR; Guy war dabei. Er produzierte einige Wochen darauf ein Heft von *TOUT* mit wilden Parolen und zahlreichen Selbstbekenntnissen. Das Heft wurde auf Regierungsweisung eingezogen, der nominelle Herausgeber Sartre wegen Obszönität

angezeigt, einer der Verkäufer arretiert. In der Presse, einschließlich der linken, erschienen lauter Verrisse. Nun hatten auch die Homosexuellen ihren Mai' 68 (ebd., S. 228). Hunderte erschienen zum nächsten Treffen der FHAR. Auf der Maiparade 1971 marschierten die Lesben und Schwulen erstmals gemeinsam, Arm in Arm, allerdings platziert weit hinten in dem Umzug. Auch einige Menschen in *drag* nahmen teil.

Mit anderen verfasste Hocquenghem für die FHAR 1971 den *Bericht gegen die Normalität*. Wie in den anderen westlichen Ländern wurde mit den bis dahin tätigen »homophilen« Selbstorganisationen gebrochen, die man nunmehr rechts liegen ließ. Indessen, auch radikal linke Politik wurde verabschiedet, wie traditionelle Politik überhaupt (Haas, 2007, S. 238). Hocquenghem zielte auf ein mehr diverses, breites Publikum. Hier tauchten die Ideen zur Phallokratie, zum Schwulen, der seine Inferiorität mit Ultravirilität kompensiert usw. erstmals auf. Auch diese Publikation wurde als »obszön« verboten und eingezogen. Hocquenghem suchte weiterhin die große Öffentlichkeit, jenseits der radikalen Zirkel.

Im Januar 1972 brachte der vielgelesene *Nouvel Observateur* – eine Art linker *Spiegel* –, für den er langjährig schrieb, sein Selbstbekenntnis als Schwuler, darin enthalten die Schilderungen seines Coming-out und seiner politischen Engagements. So etwas war für Frankreich völlig neu, ja vor dem Hintergrund einer gaullistischen Präsidentschaft sogar rebellisch. Als Identitätsbekräftigung aber wollte Hocquenghem das mitnichten verstanden wissen, sondern als eine dosierte Provokation. Statt der erwarteten Schmähungen erhielt Hocquenghem überwiegend freundliche Reaktionen. Er avancierte über Nacht zur Zelebrität; auf den Straßen erkannte man ihn an Lockenkopf, Jungsgesicht und schwarzem Lederjackett. Und er regredierte zum Spezialisten für alles Homosexuelle. Er beklagte sich, angestarrt und seines persönlichen Lebens beraubt zu werden (ebd., S. 244). Gegen seinen Willen war er zum Gesicht der Schwulenpolitik geworden – und dies als jemand, der in den Kategorien Homo- und Heterosexualität vor allem bürgerliche Konzepte und Unterdrückungsinstrumente erblickte.

Die anfänglich von Frauen dominierte FHAR zog nun schwule Männer an, die deren Versammlungen zum Cruisen nutzten, was zu Abspaltungen und nach drei Jahren zur Auflösung führte. So zerbrach die Gruppe FHAR über Guys Going-public. Die ursprünglich dominierenden Lesben zogen aus, weil das gewaltige Medienecho der Gruppe ein maskulines Gesicht gegeben hatte. Die Fraktion der radikalen Lesben verweigerte sich aus prinzipiellen Gründen der Kooperation mit jeglichen Männern (ebd., S. 245). An diesem Vorgang werden zwei Charakteristika deutlich: Zum einen verhindert das Festhalten an »reinen« Pro-

grammen die einflusssteigernde Kooperation verschiedener Strömungen; zum anderen kommt der Anstoß zur schwächenden Spaltung von außen, beruhte doch die Sensationsmake um Hocquenghems Bekenntnis letztlich auf der herrschenden Homophobie – »Mann beißt Hund« ist die bessere Meldung als die umgekehrte Banalität. Und so war die Selbstpublikation eines gutaussehenden Schwulen eben die damals erwartungswidrige Neuigkeit. Hocquenghem selber schien durchaus unglücklich über diese Prominenz für ein Homosexuellsein, das er für sich in dieser identitären Eindeutigkeit überhaupt nicht akzeptierte. Als Rendite erhielt er Veröffentlichungsangebote, unter anderem von Sartre. Dies alles ereignete sich ungeplant.

Der intellektuelle Standort von Guy Hocquenghem

Die frisch erworbene Prominenz brachte ihm einen Lehrauftrag an der Reformuniversität Paris-Vincennes ein, wo er auf seinen Freund René Schérer sowie auf die Größen Gilles Deleuze, Michel Foucault und Jean-François Lyotard traf. An der Hochschule erneuerte er sein Interesse für Philosophie; er befasste sich mit Charles Fourier (1772–1837) und gelangte zu einem erweiterten Begriff des Begehrens. Die intellektuellen Impulse stürmten auf den kaum dem Studentenalter entwachsenen Guy ein, der in wenigen Monaten das Buch zum homosexuellen Verlangen schrieb und damit einen Geniestreich vollbrachte. Die Überlegungen waren von der Erfahrung des Mai '68 gelenkt, als eine Umwälzung der gesellschaftlichen Verhältnisse als so nahe erschienen war. Am Spezialfall des sexuellen Begehrens drückte sich nicht weniger als der Wunsch nach Revolution aus. Der Psychoanalyse – von Freud über ihre Reformulierungen bei Lacan und schließlich bei Deleuze und Guattari – wurde zugetraut, die Fesseln eines falschen Bewusstseins aufzusprengen. So grotesk dieser Gedanke heute anmutet, so effektiv wurde er damals in den Texten inszeniert, etwa im Bilde der Wunschmaschinen, die das Individuum, die Individuen, die Gesellschaft in die Freiheit katapultieren. Vor solchen Höhenflügen bin ich bereits damals zurückgeschreckt und lieber am Boden geblieben; heute aber ist einzugestehen, dass hier zukunftsweisende Ideen geboren wurden.

Den *Anti-Ödipus* von Gilles Deleuze und Félix Guattari las Hocquenghem sogleich 1972 nach Erscheinen – und schrieb in Reaktion darauf sein bis heute verbreitetstes Buch *Das homosexuelle Verlangen*, auf Französisch ebenfalls 1972 erschienen. An Deleuze und Guattari dürfte ihn zunächst einmal fasziniert haben, wie die Autoren das Begehren, darunter das »sexuelle Verlangen«, in den

Vordergrund rücken. Sie tun das mit dem Wort »Wunsch« und untersuchen die »Wunschmaschinen«, welcher Begriff auch viele andere beeindruckt hat.

Hier muss ich nun bekennen, dass meine Analyse ein Torso bleibt; obwohl der *Anti-Ödipus* seit vierzig Jahren in meinem Regal steht, habe ich mich nie dazu entschließen können, das Buch komplett zu lesen und mir anzueignen. Der überaus enge Konnex zwischen den beiden Werken, in Entstehung und Inhalt, würde dies aber erfordern. Mit diesem unüblichen Geständnis sei erläutert, warum ich hier nur diejenigen Teile der Hocquenghem-Schriften rezipiere und verwerte, die in meinem soziologischen Denken anschlussfähig sind – es gibt davon genug. Die internen Debatten der Psychoanalyse sowie der Kritischen Theorie finden weitgehend neben der Soziologie statt; die drei Denkfelder gehören zu den methodisch offenen Geisteswissenschaften, sie tauschen ihre Resultate aus und regen sich wechselseitig an – aus der Distanz.

Hocquenghem versteht sich wohl als Philosoph bzw. wird so behandelt; er sieht sich nicht als Arbeiter innerhalb einer bestimmten Fachdisziplin, sondern produziert als Schriftsteller in vielen Genres. Solche Arbeiten müssen nicht auf den fachwissenschaftlichen Grill gelegt werden; das würde ihre Absichten und ihren Wert verkennen. Zudem steht Hocquenghem als Philosoph nicht in den Ketten einer Einzelwissenschaft; er kann seinen Werkzeugkasten von überall her befüllen. In der französischen Wissenskultur wird mit dem hierzulande verachteten »Synkretismus«, also mit dem Zusammensetzen verschiedener Erkenntnislinien, unbefangen umgegangen. Argumentationsfiguren wie Angst, Ödipalität, Analität sind mir nicht so sympathisch, passen sie doch nicht recht zur soziologischen Denkweise. Gleichwohl kann ich, gewissermaßen von außen, die Hocquenghemsche Theorie einem Plausibilitätstest unterziehen und fragen: Passen die Bausteine zusammen, sind die Folgerungen schlüssig? Wenn denn schon »Ödipalität« der Schlüssel allen Sexuellwerdens sein sollte, dann ist das zumindest für die realen Sexuellen dieser Epochen offenbar unvermeidlich. Und der Traum von einer »nichtödipalen« Situation bleibt Utopie. Immerhin wird das Gewordensein der Homosexualität auch hieran deutlich.

Hocquenghems Buch erfuhr damals auch einige Kritik. Manfred Herzer warf ihm vor, von einer idealistischen Position aus zu argumentieren, die antimarxistisch sei und nichts mit einer materialistischen Gesellschaftstheorie zu tun habe. Den »homosexuellen Kampf«, das fünfte Kapitel, erklärte Herzer zum »scheinradikalen Anarchismus«; die Belege für antihomosexuelle Positionen in der KP Frankreichs nannte er eine »Denunziation« (Herzer, 1974, S. 2f.). Als politische Theorie genommen erwecke Hocquenghems Denken nur Widerstand. So klang es auch aus England: Seine Theorie sei fatalistisch; wenn das Begehren sämtli-

che Momente ändern kann, wenn es im Subjekt keine Einheit gibt, wenn keine Grenze zwischen Realität und Fantasie existiert, dann sei es nutzlos, über die Verantwortung eines Aktes zu reden. Eine solche Theorie passe nicht zu Gesellschaften wie den unseren, denn sie sei ein philosophischer Idealismus (de Wit, 1979, S. 16f.). Britische Linke schalten Hocquenghem des Voluntarismus; er sei hin- und hergerissen zwischen Verzweiflung und frenetischem Optimismus, die angebotenen Lösungen seien uninteressant (Derbyshire, 1979). Es war eben noch die Zeit der »reinen« Theorien, vor einer Auflösung der Orthodoxien.

Gilles Deleuze und Félix Guattari: *Anti-Ödipus*

Schlage ich also wieder einmal den *Anti-Ödipus* auf! Allein der (bekannte) Gedanke, dass Sexualverbote nur dort erlassen werden, wo genau diese Sexualität begehrt wird – »unnötig, etwas zu verbieten, das man nicht wünscht« (Deleuze & Guattari, 1974 [1972], S. 147) –, musste Guy gewinnen. Und noch mehr tat dies der folgende Gedanke. Der Wunsch »ist umstürzlerisch; keine Wunschmaschine, die nicht ganze gesellschaftliche Sektoren in die Luft jagte. Was auch immer gewisse Revolutionäre denken mögen, der Wunsch ist in seinem Innersten revolutionär«. In jeglicher Gesellschaft gefährdet er »ihre hierarchischen, ihre Ausbeutungs- und Unterwerfungsstrukturen« (ebd., S. 150). Viele weitere Sätze in dem dickleibigen Buch mögen den Leser Hocquenghem entzückt und eigene Einfälle hervorge lockt haben. Beispielsweise: »Die Wunschmaschinen laufen nur als gestörte, indem sie fortwährend sich selbst kaputt machen« (ebd., S. 14). »In Wahrheit ist die gesellschaftliche Produktion allein die Wunschproduktion selbst unter bestimmten Bedingungen. [...] Es gibt nur den Wunsch und das Gesellschaftliche, nichts sonst« (ebd., S. 39, Hervorh. i. O.). Deleuze und Guattari gehen so weit, eine Wesensdifferenz zwischen den Maschinen des Wünschens und denen der Technik zu leugnen (ebd., S. 41). Diese Behauptung eröffnet ein großes Einfallstor für weitere originäre Ideen. Auch wenn die Schizophrenie den Objektbereich der Überlegungen von Deleuze und Guattari bildet, kommen sie immer wieder (ganz außerhalb einer psychischen Krankheit) auf das Sexuelle zu sprechen – als das eigentliche Objektfeld des Wünschens und Begehrens, jedenfalls in der Psychoanalyse. Diese wird anhand der Schriften von Freud, Jung, Klein, Reich, Lacan und vielen anderen in aller Ausführlichkeit diskutiert. »Problematisch ist nicht der sexuelle Charakter der Wunschmaschinen, sondern der familiäre Charakter der Sexualität« (ebd., S. 58). Den Autoren gelingt es, eine kausale Einheit zwischen Sexualrepression, Familienform und kapitalistischer

Ökonomie herzustellen (z.B. ebd., S. 153 u.ö., unter Berufung auf W. Reich, H. Marcuse u. a.). Dem Marxismus hingegen wird vorgeworfen, das Konzept der Wunschproduktion nur ungenügend erarbeitet zu haben, weshalb ihm der Versuch misslungen sei, »den Ansatzpunkt von Wunsch und ökonomischer Basis, von Trieb und gesellschaftlicher Produktion zu bestimmen« (ebd.). Sie stellen die Koppelungen zwischen den mikro- und makrosozialen Mechanismen her und verleihen dadurch ihrer Theorie ein eindrucksvolles Maß an Geschlossenheit. So verbinden sie ihre Familialismus- und Kapitalismus-Kritik mit der Bemerkung, »daß die Familie die Wunschproduktion immerfort zurechtstutzt« (S. 161). Ihre Rassismus-, Religions- und Freud-Kritik verbinden sie mit der Bemerkung über

»diese Hilfsquellen, aus denen Rassismus und Segregation schöpfen, [...] und im gleichen Augenblick die Reduktion der Sexualität auf ein »schmutziges kleines Geheimnis«, diese ganze Psychologie des Priesters – kein einziges dieser Verfahren, das nicht seinen Nährboden, seinen Unterhalt in Ödipus findet und das sich nicht auch gleichermaßen in der Psychoanalyse entfaltet und ihr dient« (ebd., S. 347).

Die Ödipus-Behauptung ist bloß »die Reduktion der Sexualität auf das erbärmliche kleine Familiengeheimnis« (ebd., S. 376). Gegen Freuds »Familialismus, der daran festhält, daß die Sexualität nur innerhalb der Familie wirkt und sich, um umfängliche Einheiten zu besetzen, zu transformieren hat« (ebd., S. 377), setzen sie einen erweiterten Sexualitätsbegriff: »In Wahrheit ist die Sexualität überall: darin, wie ein Bürokrat seine Akten streichelt, wie ein Richter Recht spricht, wie ein Geschäftsmann Geld fließen lässt, wie die Bourgeoisie dem Proletariat in den Arsch fickt, und so weiter und so fort« (ebd.). Na ja, mein Sexualitätsbegriff wäre das nicht; aber damals mag es Augen geöffnet haben.

Sich auf all diese Konzepte, Thesen und Erkenntnismethoden einzulassen geht nur außerhalb der engeren Sozialwissenschaft, geht nur befreit vom disziplinären (und disziplinierten) Denken, geht nur mit der Offenheit zum unbegrenzten Assoziieren und für literarisch-künstlerische Sprachbilder. Hocquenghem verfügt über diese Bereitschaften, und er dürfte sie lustvoll eingesetzt haben. Auch verwirklicht er hierbei einige Anliegen der »kulturellen Revolution«. Die Texte verschiedener Theoriesprachen lassen sich ineinander übersetzen, wobei allerdings ein Teil der Erklärungskraft verlorenggeht. Daneben bauen sie, außer auf ihrem Theorie-Idol, auf dem Sockel bisheriger Erkenntnis auf. So verfügt Hocquenghem über eine soziologisch-philosophische Theoriebasis, erkennbar etwa an der Auseinandersetzung mit Marx. Mit alldem will ich sagen: Auch wer die

Variante Deleuze/Guattari nicht goutiert, kann und soll mit Gewinn Hocquenghem lesen.

Die dekonstruktivistische Denkschule wird oft a priori abgelehnt und als Unsinn verspottet. Um gerecht bleiben und ihr Wirken würdigen zu können, lohnt sich gleichwohl der Blick in diese Schriften. Das Freischwebende der Spekulation übt seinen Reiz und führt immerhin zu starken Aussagen. Einfallsreichtum, Fantasie und ironische Übertreibungen sind die Markenzeichen. Zum Verständnis seien nur zwei Stichworte angesprochen, die bei Hocquenghem häufig vorkommen: Ödipus und Phallus. Ödipus steht für die Verweigerung der freien Wunschproduktion, weil er das Sexuelle in die Familie, in das Dreieck Vater-Mutter-Kind einsperrt (vgl. Deleuze & Guattari, 1974 [1972], S. 171, 342, 378, 382 u.ö.). Das Begehren ist in dieser Sicht um den Phallus organisiert. Solche Aussagen entsprechen heute einer queertheoretischen Kritik an der Heteronormativität.

Von allgemeinerer Warte aus gesehen, werden hier Szenarien sexueller Interaktion formuliert; darin wird spezifiziert, welche Figuren die Beteiligten fantasieren, was sie an Erinnerungen hervorholen und welche Handlungsvollzüge sie unternehmen – dies alles immer im Dienste ihres Begehrens, ihres Wunsches auf Lusterleben. Deleuze und Guattari entwerfen ein solches Szenario; sie führen uns sprachmächtig durch ein Gedankengebäude mit »interessanten« und anregenden Gängen. Aber sie schließen nicht an die vorhandene Sozialtheorie an, sondern erfinden alles neu. Das ist nicht nur anstrengend zu rezipieren, sondern dem fehlt auch die empirische Grundierung, wie sie beispielsweise Guattari mit Berichten aus seiner Analytikertätigkeit hätte geben können.

Hocquenghem bewegt sich in der Konzeption und Begrifflichkeit von Gilles Deleuze und Félix Guattari (1974 [1972]). Meine Rezeption seines Buchs hält sich davon allerdings fern, um unseren Autor aus der Subjektbezüglichkeit herauszulösen und ihn breiter verständlich zu machen. Wo sich Hocquenghem nicht mit immanenten Fragen der Ödipus-Theorie beschäftigt, kann er ohne Verzerrung sozialwissenschaftlich wiedergegeben werden. Er brauchte das bei Deleuze und Guattari Gelesene nur noch auf den Wunsch nach gleichgeschlechtlicher Sexualität anzuwenden, um *Le Désir Homosexuel* zu schreiben. Wo mag er vom Vorbild abweichen, wo über es hinausgehen? Dies zu prüfen sei den Sekundäranalysen überlassen. Deleuze und Guattari schreiben aus der Wut darüber, wie die geistig Devianten gesellschaftlich behandelt werden; damals kommt die Antipsychiatrie auf. Hocquenghem überträgt den Antipathologisierungs- und Humanisierungsdiskurs auf die geschlechtlich Devianten. Eine solche Parallelisierung hat ihre Tücken. So gewiss sich Äpfel mit Birnen vergleichen lassen – gleichsetzen lassen diese sich nicht; es müssen auch die Unterschiede hervortreten.

Hocquenghem hat bei Deleuze und Guattari alle Instrumente für seine eigenen Interpretationen vorgefunden und eingesetzt: das Begehren als produktive Kraft, das Nebeneinander von Hetero-, Homo- und Transsexualitäten, eine neuartige Sicht auf die Ödipalität, eine Kritik am Familialismus usw. Vor allem die Familie, im Feminismus sowie von Lesben und Frauen (damals) als Repression gescholten, wird bei Deleuze und Guattari so heftig kritisiert, dass er hier unmittelbar anknüpfen konnte.

Die Homosexualität selbst bzw. der Kampf um ihre Anerkennung macht nicht selbst die Revolution, sie sind bloß die »Anzeichen«; voranzugehen hat die Freisetzung des Begehrens aus dem ödipalen Gefängnis; denn »offensichtlich bieten die Persionen und selbst die sexuelle Emanzipation so lange keinen privilegierten Maßstab, wie die Sexualität im Rahmen des »schmutzigen kleinen Geheimnisses« eingeschlossen bleibt« (Deleuze & Guattari, 1974 [1972], S. 453). Und den Emanzipationskampf binden die Autoren an die Ent-Ödipalisierung:

»Zum Beispiel ist eine »Homosexuelle Front« so lange nicht möglich, wie Homosexualität und Heterosexualität in einer Beziehung exklusiver Disjunktion gesehen werden, die beide auf einen gemeinsamen ödipalen und Kastrationsursprung verweist, dem aufgegeben ist, allein ihre Differenzierung in zwei nicht kommunizierenden Serien zu fixieren, statt ihr wechselseitiges Sich-Einschließen und ihre transversale Kommunikation in den decodierten Strömen des Wunsches zur Erscheinung zu bringen (inklusive Disjunktionen, lokale Konnexionen, nomadische Konjunktionen)« (ebd., S. 454).

Deleuze und Guattari bezweifeln also die Möglichkeit einer »Homosexuellen Front«, weil es ihnen auf die Freud-Kritik ankommt. Auch das »Schwul-Werden« lässt sich für sie nicht einordnen, weil es für ihre Personen eine autobiografische Sichtbarkeit repräsentiert hätte, die Deleuze und Guattari von sich gewiesen hätten (so Finsch, 2010, S. 143). Hocquenghem hingegen wirft sich in die Gründung der »Homosexuellen Front für die revolutionäre Aktion« (FHAR). Mit seinem Buch schreibt er sich aus dem Dilemma heraus.

Phallus & Anus im (homo-)sexuellen Begehren

»Ist der Phallus seinem Wesen nach gesellschaftlich, so ist der Anus seinem Wesen nach privat« (Hocquenghem, 1974 [1972], S. 74). So eine klare Zuordnung

scheint phänomenologisch unmittelbar einzuleuchten: Schon rein anatomisch wendet sich ein männlicher Penis nach außen, bedrängt in der Erektion sein Gegenüber, wohingegen der After passiv Platz macht, sich verschließt oder öffnet. Und los geht es mit den theoretischen Assoziationen zu Herrschaft und Unterwerfung! All dies wird ermöglicht durch die vorgeschaltete Behauptung, die (von Jacques Derrida eingeführte) Denkfigur »Phallus« habe mit dem Körperteil Penis nichts zu tun; damit lockert sich der Bezug auf die Realität.

Eine soziologische Sichtweise indessen wird angesichts von Penis/Anus nicht Hals über Kopf ontologisieren, sondern hier zunächst bloß zwei Körperregionen ausmachen, die *beide* gesellschaftlich gedeutet werden, die *beide* privat im individuellen Handeln eingesetzt werden. Hocquenghems kruder Zugriff verdankt sich zum einen dem Zusammenschluss von Politik und Sexualität, zum anderen steht er in einer langen Tradition, winkt doch aus dem Hintergrund die alte Unterscheidung aktiv/passiv – und noch schlimmer: die Differenz männlich/weiblich. Mit beiden nähern sich die genannten Autoren nun der Homosexualität, wie bereits seit Ulrichs' Zeiten.

Zudem denkt man an den schwulen Analverkehr: Der Gefickte ist dabei das Weib, er scheint passiv usw. In den Fällen des gewaltsam erzwungenen Verkehrs trifft dies ja zu; als Beispiel werden hierzu vor allem die Ersatzbefriedigungen heterosexueller Strafgefangener an den ihnen unterlegenen Mitinsassen angeführt. Kriegsvergewaltigungen, die auch die besiegten Männer treffen können, werden erst neuerdings erforscht. Hierher gehören auch die Ersterlebnisse junger Schwuler, die nicht recht wissen, was ihnen da geschieht; und schließlich jene Stricher, denen die Penetration gegen eine Geldzahlung angetan wird. In all diesen Fällen aber erlebt der Anus keine Lust, sondern wird missbraucht. Die genannten Beispiele charakterisieren keine homosexuellen Begegnungen, sondern MSM (Männer haben Sex mit Männern)-Situationen. Anders bei den Interaktionen, die auf beiderseitigem Verlangen beruhen. Dann bedeutet der Einsatz des Anus gerade nicht Passivsein, und was mit dem Penis angestellt wird, beruht nicht allein auf Aktivität. Die Dimension(en) aktiv/passiv eignen sich nicht dazu, das Szenario sexuell ergiebigen Handelns zu beschreiben, auch beim heterosexuellen Koitus nicht.

Nun trennt, wie gesagt, die französisch-poststrukturalistische Philosophie die Bedeutungen von Phallus und Penis. Nicht das anatomische Glied ist gemeint, sondern dessen symbolische Gehalte in den Kulturen, Religionen, Künsten, Mythen, Riten usw. Ein aufgerichtetes Mannesglied fungiert als Bedeutungsträger in vielen archaischen Botschaften. Diese Überhöhung eines Körperteils wird heute von vielen Sexualtheorien genutzt – und oft mit politischem Anspruch. Bei Hoc-

quenghem zieht der Phallus die Libido-Energie auf sich wie das Geld die Arbeit (ebd., S. 74). Nicht nur die heteronormative Ordnung ist »phallokratisch«, auch die Gesellschaft ist es (ebd.). Der Phallus, mit seinen gebieterischen Ansprüchen, steht für alle Hierarchien dieser Welt.

Schon klar: Der Phallus dieser Texte ist nicht der Penis an einem männlich gestalteten Körper, nicht das Organ, nicht dessen biologische Funktion. Vielmehr ist Phallus ein Symbol, also Träger von Sinn; ein Signifikant, das heißt, er verweist auf etwas Abwesendes. So verstanden spielt der »Phallus« eine wichtige Rolle in den Theorien von Lacan, Deleuze und Guattari bis Hocquenghem. Hier steht er für den Wunsch schlechthin; er vertritt das, was jemand als Subjekt und als Objekt des Liebens begehrt. (Höhnisch könnte man hierzu anmerken, dass zwei Schwule – beiderseits im Besitz eines realen Penis – miteinander besonders glücklich werden müssten ... Aber phallustheoretisch wäre das ja viel zu platt.) Seit Freud ranken sich in den Schriften der Psychoanalyse anschauliche Erzählungen um diesen Teil des männlichen Körpers, auch hier als ein mit vielerlei Bedeutung aufgeladener Topos. Wer ihn nicht besitzt, leidet angeblich unter der Leerstelle. Als ein theoretischer Begriff ohne unmittelbare empirische Referenz ist er dem Verständnis der jeweiligen Autor*innen unterworfen, ein flexibel dehnbares Gedankending. Die Leser*innen haben damit viel Arbeit, wenn sie dem Gedankengang folgen wollen.

Jacques Lacan sah im Phallus den zentralen Bedeutungsträger, den »primären Signifikanten«. Er strukturiert Symbolsetzungen und Sinnbezüge. Jacques Derrida entwickelte einige Anschlussbegriffe wie »Phallozentrismus« im Sinne einer Beherrschung der symbolischen Ordnung (vgl. Babka & Posselt, 2016, S. 82f.) und »Phallogozentrismus«, heute meist verstanden als der Androzentrismus in den Denk- und Diskursweisen. Aufgegriffen und weiterentwickelt wurden die Begriffe dann vor allem im französischen Feminismus, von Luce Irigaray, Julia Kristeva, Hélène Cixous, heute von Judith Butler – alle mit breiter Gefolgschaft. Bei Irigaray (1976, S. 40) heißt es: »Das ›Weibliche‹ bestimmte sich niemals anders als durch und für das Männliche.« Für die damalige Zeit sowie als Appell, eine genuin weibliche Sicht in die Geistes-, Sozial- und Kulturwissenschaften einzubringen, lässt sich die Allaussage akzeptieren. Eines empirischen Tests für den Weckruf bedurfte es nicht; er wäre auch nicht zu erbringen. Vielleicht kämpfte Irigaray ja vor allem gegen Freuds absurde Penisneidthese.

Für die Kritik an der gesellschaftlichen Vorherrschaft »der« Männer bedeutete das einen weiteren starken Aufschlag. In soziologischer Sicht hat das Patriarchat allerdings recht wenig mit dem Genital jenes Geschlechts zu tun, das ja meist in kümmerlicher Gestalt und ästhetischer Irrelevanz am Körper hängt.

Aber dass schwule Geister sich mit den von hier ausgehenden Theorien infizieren, das lässt sich ganz gut verstehen; Erotik stiftet hierbei einen Denkprozess an. Selber will mir nicht einleuchten, dass Männlichkeit sich auf den Penisbesitz reduziert, dass Weiblichkeit nur als Spiegelung davon, also als Mensch-ohne-Penis minorisiert wird. Denn in allen Kulturen werden die Fähigkeiten und Charaktermerkmale der Frauen (respektive der Männer) als eigenständige Werte geschätzt, und nur so – in Berücksichtigung der verschiedenen Leistungen beider Seiten – lässt sich eine überzeugende Geschlechtertheorie formulieren (wenn es denn eine auf der Binarität von Frau/Mann aufbauende Theorie sein muss).

Der sublimierte und vitalisierte Anus

Hocquenghem meint nun, der Fokus auf den Penis eliminiere andere Wunschmaschinen; er diskutiert das anhand von literarischen und wissenschaftlichen Aussagen und befindet: »Alle Homosexualität ist dem Anus verbunden [. ...] Alle Homosexualität hat mit Analerotik zu tun« (Hocquenghem, 1974 [1972], S. 85). Er räumt mit den empirisch falschen Annahmen auf, die anale Lust in das Schema aktiv/passiv einzuspannen, wonach der Penetrator sein Begehren erfülle, der Penetrierte aber unbefriedigt bleibe. Er kritisiert Thesen, die eine nahe Verwandtschaft zwischen »passivem« Gleichgeschlechtsverkehr, Narzissmus, »moralischem Masochismus«, Perversion und Neurose behaupten (ebd., S. 121–124).

Die neuartigen Ausgangsideen seines Buchs besagen: Heteronormativität beruht auf der Macht des Phallus und der Privatisierung des Anus; wird dieser nun durch die schwule Praxis befreit, dann untergräbt dies das Patriarchat, dessen Familialismus vom Ödipuskomplex ständig reproduziert worden ist. Hocquenghem weiß, wie sehr sein Ansatz der Erläuterung und Begründung bedarf, und er bemüht sich auch darum. Selbst wer am Ende nicht überzeugt worden ist, wird den kräftigen Impetus und die kühne Zielsetzung im Gedächtnis behalten. Deswegen lohnt es auch heute, den Gedankengang nachzuvollziehen und ihn bei der Kritik der Heteronormativität zu berücksichtigen.

Der Anus ist ein Gleichmacher: Die Frauen haben ihn wie die Männer, es gibt da keinen Geschlechtsunterschied (ebd., S. 82). Hocquenghem vermutet einen analen Orgasmus, unterschieden von dem am Penis, wenn er kritisiert, dass es nach Sartre keine Lust für den Sodomisierten gebe; »denn den Orgasmus gibt es ja nur genital« (ebd., S. 122). Für Hocquenghem vollführt hier die Psychoanalyse wieder einmal ihren »Taschenspielertrick [... um,] alles, was mit Analerotik zu

tun hat, unweigerlich unter die Geißel der konstitutionellen Schuldhaftigkeit zu zwingen« (ebd., S. 122f.).

In Freuds Theorie der psychosexuellen Entwicklung beim Kind folgt auf die anale die phallische (ödipale) Phase. Die Freud-Kritik verwendet die beiden Begriffe, wenngleich für ganz andere Erklärungsziele. Hocquenghem resümiert klassische Fälle der psychoanalytischen Kur (bei Freud und Ferenczi), um das Gewicht der Analzone in der Sexualität hervorzukehren. Eigentlich aber will er mitteilen, dass der libidinöse Gebrauch des Anus bei den Homosexuellen »zumindest der vorrangige« ist (ebd., S. 77). Das führt, in publizistisch-bewegungsorientierten Arbeiten zu drastischen Formulierungen, beispielsweise: »[...] unser Arschloch ist weder schamvoll noch persönlich, es ist öffentlich und revolutionär«; »[...] das Arschficken [...] erlaubt die Überwindung der Rollen« (Hocquenghem, 1973, in Dieckmann & Pescatore, 1979a, S. 127). Unser Autor ist sich nicht zu schade, als Beleg seiner These die historischen Begriffe der Sodomie und Päderastie heranzuziehen, die indessen verwirrende bis falsche Vorstellungen vermitteln. Er statuiert ein Primat: »Die Homosexualität ist in erster Linie die anale Homosexualität« (Hocquenghem, 1974 [1972], S. 78). Es ist unnötig, auf die Phallogentrik dieser These hinzuweisen. Viel wichtiger ist, dass Hocquenghem den Beweis seiner These schuldig bleibt; sie dürfte ihm als unmittelbar einleuchtend erschienen sein. Die Evidenz muss er seiner eigenen Praxis entnommen haben, vielleicht auch den Beobachtungen in seinem Kreise. Letztlich war eigenes Begehren der Vater seines Gedankens.

Über die Thesen zur psychosexuellen Beschaffenheit des schwulen Begehrens hinaus macht Hocquenghem soziologische Aussage –, etwa: »Die Homosexualität gehört zum Anus wie die Analität zu unserer Zivilisation« (ebd., S. 80). Zum Verhältnis der Homosexuellen untereinander sagt er: »Das dem Anus zugewandte Verlangen [...] konstituiert eine Art von Verhältnissen, die wir im Gegensatz zu der gewohnten >sozialen< Art die >gruppale< nennen wollen« (ebd., S. 96). Hocquenghem schreibt also dem analen Spaß einen gemeinschaftsstiftenden Effekt zu, wenngleich keine »Gruppe« im soziologischen Sinn resultiert. Dazu wären Mitgliedschaftsregeln, explizite Aufnahme und benannte Zugehörigkeit vonnöten. Es handelt sich also um eine Vorstufe, um eine Quasi- bzw. eine Gruppe *sui generis*. Dies ist sein Ansatz, das verbindende Element für eine soziale Bewegung zu benennen. Die Idee verpufft aber, denn zu einer sozialen Bewegung im eigentlichen Sinne (d. h. im Sinne der soziologisch-politischen Theorie) haben es die Homosexuellen nie gebracht; stets blieb es bei bloßen Organisationen und Subkulturen. Darüber hinaus nutzt Hocquenghem seine Anus-Phallus-Differenzierung, um eine (etwas dunkel bleibende) »Auflösung der sublimierenden

Phallus-Hierarchie und den Zusammenbruch des *double-bind* Individuum-Gesellschaft« zu postulieren (ebd., S. 96f.). Immerhin haben wir bei alldem knappe Skizzen zu einer weitgesteckten Problematik vor uns.

Hocquenghems Positionen zur Bedeutung des Anus wurden aufgegriffen, etwa von Bernhard Dieckmann. Der Anusbereich, zweifellos eine der erogenen Zonen am äußeren Körper, wird zum »Lustorgan« stilisiert (Dieckmann, 1979, S. 78). Wird das Organ im Zuge der Reinlichkeitserziehung seines Lustcharakters beraubt, dann wird es privatisiert; sein Lustpotenzial wird sublimiert, und es bildet sich die öffentliche, die phallische Person heraus, »da es ja ohne Analität keinen Phallogozentrismus gäbe« (ebd., S. 81, im Anschluss an Hocquenghem, 1974 [1972], S. 75, und an Deleuze und Guattari). – Dass Hocquenghem den Topos der *jouissance* in Gestalt des Doppels von Phallus/Anus aufnimmt, regte zu folgender Idee an: »Der Anus wird zum philosophischen Ort für das Denken einer *jouissance*, die nicht länger einer sozialen Funktion dient« (Hammill, 2003, S. 59). Gestützt wird das auf eine Bemerkung Hocquenghems, wonach das homosexuelle Begehren einerseits einen Aufstieg zur Sublimierung, zum Über-Ich, zur gesellschaftlichen Angst betreibt, andererseits einen Abstieg in die Abgründe des entpersonalisierten und unkodifizierten Begehrens (vgl. Hocquenghem, 1974 [1972], S. 73).

In den 1970er Jahren war hiezulande propagiert worden, dass »richtig schwul« nur sei, wer sich dem empfangenden Analverkehr hingeben könne. Zur selben Zeit blühte das Phallus-Anus-Thema, als Ursache oder Wirkung oder sich wechselseitig verstärkend. Ende der 1980er verlor sich die Losung, im zeitlichen oder kausalen Gefolge der Nachricht, dass dies der Hauptübertragungsweg für den damals tödlichen HI-Virus sei. Heute blickt man nachsichtig auf die aufge-regte Phase zurück – unter Verweis auf Hocquenghem: »Anders als die Queer-Aktivist_innen stellten die radikalen Tanten dabei recht einseitig rezeptive anale Sexualität in den Vordergrund« (Woltersdorff, 2012, S. 221).

Kritik an der Heteronormativität

Das Wort »Heteronormativität« existierte noch nicht, aber kritisiert hat er sie. Daher wird Hocquenghem heute als Vorläufer dieser Strömung geführt, wie öfter und mit Recht zu lesen ist. Eve Kosofsky Sedgwick nennt ihn in einem späten Text einen »Queer-Theoretiker *avant la lettre*« (Sedgwick, 2010, S. 157). Der polnisch-britische Soziologe Jacek Kornak hält Hocquenghem »zweifelloso für eine Inspirationsquelle von Butler« (Kornak, 2015, S. 119). Diese theorie-

geschichtlich bemerkenswerte Position unterstützt die Wiederentdeckung des Autors Hocquenghem.

Zum heteronormativen Syndrom gehören neben dem festen Glauben an die Binarität des Geschlechts unter anderem eine tiefsitzende Ablehnung gleichgeschlechtlichen Begehrens sowie die Annahmen, dass Homosexuelle sich an alle Männer 'ranmachen, dass sie eine starke Affinität zu obszönem Material, zum Strich und zu Jungen haben. (Gegenüber Lesben sind vergleichbare Bedenken weit weniger ausformuliert.) Hocquenghem entwirft mit dem Phallus-Anus-Konzept ein völlig gegenläufiges Bild der Gleichgeschlechtlichen. Und er sagt: »Vor allem verweigern wir Homosexuellen *jede* Rolle: weil uns sogar die Idee einer Rolle zuwider ist. Wir wollen keine Frauen, keine Männer sein« (so in Dieckmann & Pescatore, 1979a, S. 46, Hervorh. i. O.).

Das Denken in Emanzipation-durch-Identität, das sich lange Zeit als progressiv dünken durfte, wird heute in die Nähe eines Rassismus gerückt und von antikolonialistischer Warte aus als »Homonationalismus« (Jasbir Puar) kritisiert. Dabei muss das Wort »Identität« gar nicht vorkommen. Zülfukar Çetin und Heinz-Jürgen Voß (2016, S. 10f.) finden die anzugreifende Position bereits bei Magnus Hirschfeld, wofür es ihnen genügt, dass Hirschfeld von »urnischen Kolonien« spricht, womit dieser etwas meint, was heute als »schwuler Kiez« oder auch *gay village* geführt wird, also als dasjenige Stadtquartier, in dem sich die Ausgeh-Orte und einschlägigen Läden befinden, wo auch vermehrt LSBT-Menschen ihre Wohnung einrichten. Oft sind das ja dezentrale Viertel, die etwas heruntergekommen sind, aber durch das neue Publikum einen Aufschwung nehmen. Mit »Kolonisierung« hat das natürlich nichts zu tun, eher im Gegenteil (eine Randgruppe besteht aus verdrängten Menschen und sucht ihren Lebensraum). *Doch Halt*, könnten Çetin und Voß jetzt rufen: Wenn sich die Schwulen eines Straßenzugs bemächtigen, dann werden dort die Fenster gestrichen und ein paar schicke Läden ziehen zu – es wird »gentrifiziert«. Ein klarer Fall von Kolonialismus (Zunge in der Backe), nicht wahr? Auch die von den beiden Kritikern zitierten Hirschfeld-Texte über Italien und dessen Süden verbleiben innerhalb von Europa; Antiorientalismus wird da nicht ausgedrückt. Dazu müsste man Hirschfelds *Weltreise eines Sexualforschers* (1932) durchforsten, wo bestimmt interkulturelle Differenzen aufgezeigt werden.

Auch Hocquenghem setzt sich von Magnus Hirschfeld ab, insbesondere vom Reformismus des Wissenschaftlich-humanitären Komitees (1973, in Dieckmann & Pescatore, 1979a, S. 125f.); denn hier werde noch um Rehabilitation nachgesucht. »Ihr könnt euch als Homosexuelle nur erkennen, wenn ihr die ganze normale Gesellschaft angreift« (ebd., S. 123). Ganz ungnädig sieht er auf

die Hirschfeldschen Vorstellungen zur Geschlechtervielfalt. »Mag die Theorie vom Dritten Geschlecht auch nicht gänzlich faschistisch sein, so ist sie doch gefährlich« (Hocquenghem, 1974 [1972], S. 113). Da hatte Hocquenghem vielleicht zu viel Sekundärkritik aus Frankfurt gelesen. Und so stempelt er, wie es scheint, »das Dritte Geschlecht« zu einer »alten reaktionären Theorie« (1973, in Dieckmann & Pescatore, 1979a, S. 127f.). Einige Jahre später hat er dann wohl genauer hingeschaut, wird doch von Edgar Bauer heute bestätigt, dass Hocquenghem 1979 (im Drehbuch zu *Race d'Ep*) »den Kern von Magnus Hirschfelds Einsichten in die sexuelle Zwischenstufigkeit aller Menschen prägnant zusammenfasst« (Bauer, 2015, S. 74).

Hier ließe sich nun eine Hirschfeld-Exegese anschließen sowie in eine Diskussion mit Çetin und Voß (2016) eintreten. Hirschfeld gibt sich nicht mit einem deskriptiven Begriff wie MSM zufrieden, sondern trennt die »wahre Homosexualität« (im Sinne von Identität) und die »homosexuelle Betätigung«, das heißt die gelegentlich gleichgeschlechtlichen Handlungen der an sich Heterosexuellen, also dasjenige, was auf dem Strich, in Entbehnungssituationen, im Suff und in der Pubertät alles so vorfällt (Hirschfeld, 1914, S. 572). Das soll hier auf sich beruhen bleiben. Angemerkt sei nur, dass die MSM-Kategorie zwar interkulturell verwendbar, aber auch ein rein behaviorales (d.h. auf äußeres Verhalten bezogenes) Konzept ist; sie knüpft am biologischen Geschlecht an und bleibt sexualwissenschaftlich unresponsiv. Auch richtet sich Homophobie zuallermeist gegen die »eingefleischten« und sich als solche zu erkennen gebenden MSM; so in den heutigen Gewalttaten und in den früheren Strafurteilen der Justiz. Das Denken in Identität war eine Durchgangsstation im queeren Befreiungskampf, eine Form der Selbstermächtigung und des Kräftesammelns in Bewegungsorganisationen.

Republikanismus und Anti-Identitarismus

Nach dem französischen Republikanismus-Modell gelten die Gesetze allgemein, das heißt, sie abstrahieren von besonderen Lagen. Spezielle Rechte für bestimmte Gruppen oder Minderheiten darf es nicht geben, auch keine positive Diskriminierung oder Quoten. Der Staat garantiert die Bürgerschaftlichkeit (*citoyenneté*), darüber hinaus findet keine aktive Integrationspolitik statt. In Frankreich haben daher die Vorstellungen zu einer psychosozialen Identität des Geschlechts, der Sexualität usw. nie so recht Fuß gefasst. Und hier erschienen auch zuerst die Werke, welche die auf eine Identitätsbefestigung zielende Philosophie und Politik

unterminierten. Auch bei Hocquenghems Identitätskritik dürfte die französische Staatsideologie eines Republikanismus Pate gestanden haben, ist sie doch eine spezielle Ausprägung des Gleichheitsgedankens.

Nicht (mehr) in Begriffen einer homosexuellen Identität denkt,

- wer im Körpergeschlecht, ja im Geschlecht überhaupt, keine gültige Kategorie erkennt (wie z. B. der Herausgeber dieses Bandes),
- wer als frauenliebende Frau für sich das L-Wort ablehnt,
- wer es schließlich – und alle Vorgenannten umfassend – mit den Jüngeren hält, die sich zwar als »anders« ansehen, also als nicht dem heteronormativen Imperativ unterworfen, indessen ohne einen der Buchstaben aus dem LSBTI-Akronym verwenden zu wollen.

Der Umfang dieser Gruppierungen wächst momentan stetig an, ohne aber bestimmte begrenzte Milieus zu verlassen. Nicht der Mensch ist homosexuell, nur sein Begehren ist es. Der Mensch ist vielmehr Individuum – unverwechselbar, eigenartig, mit Existenzrecht auf dies alles. »Die Kennzeichnung des Verlangens als ausschließlich homosexuell ist in ihrer derzeitigen Form ein Trugbild der Vorstellung« (Hocquenghem 1974 [1972], S. 50). Hocquenghem schreibt über das homosexuelle Verlangen, aber keinesfalls über »die Homosexualität« oder »den Homosexuellen«, die es für ihn gar nicht gibt.

So leicht dürfte die Deutungs- und Strategiefigur einer »Identität« allerdings nicht zu verabschieden sein. Viele, wenngleich nicht sämtliche, von den je Einzelnen sehen sich in einem Kollektiv, setzen sich mit ihm gleich. Welches Kollektiv ist das – »die Lesben«, »die Queeren«, »die französische Gesellschaft«? Für den Republikanismus kommt nur die Nation in Betracht und keine Abteilung von ihr. Angesichts multipler Zugehörigkeiten kann die Nationalität längst nicht mehr den konstitutiven Bestandteil der Individualidentität bilden. Aber für die Politik in Frankreich ist die umfassend gedachte eigene Gesellschaft immer noch oberste Richtschnur, zumindest in ihrer Selbstdarstellung. Diese Idee will Hocquenghem gewiss nicht mitmachen, beide Denklinien laufen aber parallel, wenn sie die Vorstellung einer homosexuellen, *gay* ... Identität eskamotieren. Im Hintergrund winkt eine Wahlfreiheit, das Entscheidenkönnen übers Triebziel. So aber erleben viele Menschen ihr Begehren nicht, und im Falle der gleichgeschlechtlichen Richtung werden sie »die Homosexuellen« oder etwas Ähnliches sein. Viele andere hingegen sehen die Richtung ihres Begehrens als fließend an, und sie wollen nicht für eine temporäre Lust als homosexuell abgestempelt sein.

Alle Kritik und Dekonstruktion der Identitätsfigur kann nicht daran vorbeisehen, dass Menschen auf ihr spezielles Sosein pochen und sich unter diesem

Zeichen zusammenschließen, woraufhin ihre behauptete »Identität« als soziale Tatsache spürbare Wirkungen entfaltet. Da eine solche Identität aus einem Konglomerat von Gefühlen, Gedanken und Handlungen besteht – nicht mehr, aber auch nicht weniger –, interessiert hier vor allem deren Auftauchen: Unter welchen Umständen, zu welcher Zeit und in welchen Milieus macht sich eine bestimmte Identität geltend? Darüber bekommen wir heute weit weniger zu hören als über die strategische (Un-)Brauchbarkeit einer – beispielsweise lesbischen, schwulen etc. – Identität. Hocquenghem spricht über den ideologischen Schaden solcher Ideen und Gruppenbildungen; dazu bietet er eine ansehnliche Reihe von geschlechter- und sexualtheoretischen Argumenten auf. Wir haben ihn daher als den Gründungsklassiker der queeren Identitätskritik anzusehen.

Identität entsteht nicht allein und nicht so sehr als Akt der »Identitären«, also der sich so bezeichnenden und empfindenden Menschen; mindestens ebenso sehr wird sie durch Zuschreibung von außen produziert. Genau so lag der Fall Homosexuelle, als diese seit Mitte des 19. Jahrhunderts aus der Pluralität geschlechtlicher Verhaltensweisen herausgehoben, zur Zielscheibe strafender und pathologisierender Maßnahmen gemacht und zur »Spezies« (Foucault) stilisiert wurden. Recht bald in dieser Karriere der Identitätswerdung haben »sie« die Feinderklärung verstanden und sich zur Wehr gesetzt, nicht zuletzt durch die Neologismen zur Namensgebung (»Urning«, »homosexual«). Das von außen angeheftete Stigma (Erving Goffman) und die von innen kommende Selbstverteidigung haben für mehr als ein Jahrhundert eine Art homosexueller Identität gestiftet.

Die Homosexuellen-Identität war immer in Verlegenheit, eine empirische Referenz für die behauptete Gemeinsamkeit angeben zu müssen. Die schlichte Tatsache des Gleichgeschlechtssexes (MSM, FSF) konnte dafür die vielleicht notwendige, keinesfalls aber die hinreichende Bedingung sein. Denn seit den Kinsey-Reports war bekannt, dass jene Tatsache in überaus vielen Sexualbiografien verzeichnet ist, gerade auch bei stabil »Heterosexuellen«. Und durch Prozentwerte, wie in der »Kinsey-Skala« mit den Stufen von 0 bis 6, war schon gar kein Identitätsbewusstsein zu erzielen, eher im Gegenteil. Viele Menschen mit einer kontinuierlichen oder gar hundertprozentigen Gleichgeschlechtspraxis mochten sich nicht als Schwule, Lesben usw. identifizieren. Die Frage »Wer gehört warum dazu?« ist nie verlässlich beantwortet worden. Das hat allerdings den zeitweisen Erfolg der Politikfigur »sexuelle Identität« nicht verhindert, als sie erst einmal in der geschlechterpolitischen Auseinandersetzung aufgetaucht war. Es wäre auch ein Wunder, wenn ein diskreditierendes und existenzgefährdendes Merkmal es zustande brächte, dass Individuen ihr gesamtes Selbst danach

ausrichten und dass sich darüber dauerhaft Gruppen zusammenfinden. Allenfalls historisch temporär und in der Betroffenenkategorie partiell konnte so etwas gelingen, wie in den 1970er bis 1990er Jahren. Als partikularistisches Konzept, das mehr Kosten als Rendite verspricht, gewann bzw. gewinnt die »homosexuelle Identität« nur zeitweise und in begrenzter Zahl ihre Anhänger*innen. Universalistische Konzepte, die eine Gemeinsamkeit mit »allen« verkünden – zum Beispiel »Staatsbürger*« oder »Mensch« –, versammeln schon eher eine Gefolgschaft.

Als Nachfolgekonzept bietet sich seit Beginn des letzten Jahrzehnts das »Queer-Sein« an. Auch dies adressiert sich an Außenseiter, an die von der heteronormativen Majorität Verachteten, nun aber in einer starken Koalition und in einem theoretischen Gerüst. An der bisherigen Identitätspolitik werden die Gefahren eines Isolationismus und von Exklusion getadelt. Gefordert wird, dass die sexuellen Minoritäten sich mit anderen Ausschlussgruppen zusammentun (Intersektionalität). Mit einem haltbaren Wir-Bewusstsein hapert es allerdings noch in der imaginierten Gemeinschaft der Queeren. Immerhin zieht die Kritik am Binarismus des Geschlechts und am Imperativ der Mann-Frau-Paarung viele an und bleibt selbst bei denen nicht ohne positive Resonanz, deren Lebenspraxis ein unbehelligtes Immer-weiter-So ermöglichen würde. Die Thesen von Guy Hocquenghem, grundierend auf den familienkritischen Ideen von Deleuze und Guattari, klingen auch für Intellektuelle aus der Mehrheitsseite attraktiv. Sie werden daher inzwischen als Vorläufer der Queer Theory erkannt und benannt.

»Identitäts«-Bewegungen oder -Politiken finden statt, wenn Gruppierungen sich auf ein nur ihnen anhaftendes Merkmal berufen, das ihre Gemeinsamkeit stiftet. Sie behaupten diese »Identität«, um sich abzugrenzen. Daraufhin versuchen sie, Ansprüche für die Zugehörigen zu erheben und die anderen davon auszuschließen. Wenn dies Mächtige oder Majoritäten tun, installieren sie eine profitable Ungleichheit. So geläufig der Vorgang im Prozess der Machtbildung ist (vgl. Popitz, 1968), so häufig verfällt er der Gerechtigkeitskritik. Es überraschte, dass auch eine Randgruppe auf dieses Mittel der Selbstbehauptung verzichten sollte. Wenn eine Minderheit sich im Außenseitertum »identitär« einrichtet, schließe sie sich selbst dauerhaft aus, wurde vermutet. Sich im Getto einzusperren wäre danach eine Art Rassismus von unten.

Als Gruppenbezeichnung bedeutet die »Identitäre Bewegung« heute eine organisierte außerparlamentarische Aktion gegen Einwanderung und ethnokulturelle Vielfalt. Die Argumente stammen aus dem rasselogischen und politisch rechtsextremen Reservoir, die aktiven Personen ebenfalls. Zuerst war der Name übrigens 2003 als *Bloc identitaire* in Frankreich aufgetaucht. Einige der hier

verwendeten Symbole und Wörter (beispielsweise der griechische Buchstabe *lambda*) wurden aus früheren Kampagnen des LSBT-Sektors übernommen. Entweder hatten die Leute keine eigenen Einfälle oder sie kopierten den Erfolg schwullesbischer Bewegungen vor zwei Jahrzehnten, um jugendaffin zu klingen. Dadurch wurde eine an »sexuelle Identität« anknüpfende Emanzipationsstrategie jetzt vollends kompromittiert.

Kampf gegen Pönalisierung und Homophobie

Bereits mit den ersten Worten seines Buchs von 1972 gab Hocquenghem die zukünftige Richtung einer Homosexualitätsforschung vor: »Nicht das homosexuelle Verlangen ist problematisch, sondern die Angst vor der Homosexualität« (Hocquenghem, 1974 [1972], S. 9). Für mein erstes einschlägiges Buch wurde das von Dieter Runze (1977, S. 487) zitiert; mir hingegen erschien es damals als zu psychologisierend, wobei ich die kollektive Seite jener »Angst« übersah. Hocquenghem widmet der »anti-homosexuellen Paranoia« ein ganzes Kapitel (Hocquenghem, 1974 [1972], S. 16–42). Unter der Bezeichnung »Homophobie« ist das Phänomen inzwischen in die Alltagssprache eingerückt; das jüngere Wort kam zeitgleich in den USA auf und trifft die Sache bei Weitem nicht so gut. Der aktuellste Wortvorschlag lautet »Homohysteria«, nämlich die kulturelle Furcht, homosexuellisiert zu werden (Allan, 2016, S. 30).

Zur Zeit des Guy Hocquenghem plagte sich auch Frankreich noch mit einem strafrechtlichen Verbot männlich-gleichgeschlechtlicher Intimität. Zwischen 1791 und 1942 war die (einfache) Homosexualität straffrei gewesen. Das antimodernistische Regime des Marschall Pétain in Vichy führte das Konzept der »unnatürlichen« Akte (frz. *contre nature*) in das Strafrecht ein, das auch das Gleichgeschlechtliche umfasste. Das diskriminierende Gesetz hielt sich bis in die Fünfte Republik. Erst 1982 wurde der bekämpfte Artikel 331, Paragraph 2 geändert, sodass eine einheitliche Schutzaltergrenze für homo- und heterosexuelle Beziehungen entstand (in Deutschland erst 1994). Hocquenghem geißelt dieses Strafrecht, ja er träumt vom »Ende der sexuellen Norm überhaupt« (Hocquenghem, 1974 [1972], S. 139).

Die homophoben Maßnahmen in Staat und Gesellschaft werden tiefenpsychologisch als Reaktion auf nichtgestattete Wünsche gedeutet: Der Homophobe möchte auch gleichgeschlechtlich genießen. Aber die ödipal aufgerichtete Schranke verhindert dies. Wie immer in derartigen Argumentationen verbleibt es allerdings bei der bloßen Behauptung, die provokant-plausibel sein will. Die

Kommentatoren stört das nicht, es gefällt ihnen sogar, beispielsweise Wolfgang W. Werner (1977, S. 86f.) und Michael Moon (1993, S. 18). Hocquenghem korrigierte damit die »überwältigend heterosexistische Rezeption von Deleuze/Guattaris Werk« (ebd.). Sein Vorgehen leitete eine Wende ein, die sowohl theoretisch als auch emanzipationspolitisch von Belang ist: Der forschende Blick begrenzt sich nicht mehr auf das Leiden der Repressionsbetroffenen, sondern die Verwobenheit der Unterdrückungsmechanismen in den gesamtsexuellen Vorgang wird anvisiert.

Hocquenghem dreht hier die Argumente um, die bis dahin zur Entwertung der Gleichgeschlechtlichkeit dienten, und erklärt aus ihnen die herrschende Homophobie. Unterdrücktes homosexuelles Begehren hat nach Freud zur individuellen Paranoia geführt, bei Hocquenghem führt es auf kollektiver Ebene zum Homosexuellenhass, der »selbst ein gestörter Ausdruck des homosexuellen Verlangens ist« (Hocquenghem, 1974 [1972], S. 16). Laut Hocquenghem hat die frühere Pathologisierung dem Homosexuellen einen Verfolgungswahn angedichtet, weil er sich bedroht fühle. Da er aber nicht bloß so *fühle*, sondern auch *real gefährdet* sei, leiden in Wahrheit die Nichthomosexuellen, nämlich unter ihrer »paranoischen Verfolgungssucht« (ebd., S. 17), löse doch der Auftritt eines erkennbaren Homosexuellen bei den Anwesenden sofort eine panische Angst vor Vergewaltigung aus. Hier haben wir ein schönes Beispiel für die Theoriestrategie, die Perspektive umzukehren und scheinbar etablierte Gewissheiten zu entkräften; dazu werden in einer Kausalaussage die Faktoren anders angeordnet und die Wirkrichtung umgedreht. So kommt wissenschaftliches Denken aus Sackgassen heraus, muss sich natürlich dem Plausibilitäts- und Empirietest unterwerfen. Hocquenghem diskutiert dazu den Fall Schreber, wie ihn Freud geschildert und die psychoanalytische Schule kommentiert hat (ebd., S. 17–24).

Eve Kosofsky Sedgwick hat sich mit dem Argumentationsgang beschäftigt:

»Freud [...] führte jedes Auftreten einer Paranoia auf die Unterdrückung gleichgeschlechtlichen Verlangens zurück, sei es bei Frauen, sei es bei Männern. In der traditionellen homophoben Psychoanalyse ist Freuds Idee generell dazu benutzt worden, Homosexuelle als paranoid zu pathologisieren oder Paranoia als eine speziell homosexuelle Krankheit zu betrachten« (Sedgwick, 1997, S. 6).

Hocquenghem greife nun zwar auf Freuds Formulierungen zurück, ziehe aber andere Schlüsse. Das Verstehen der Paranoia klärt nicht, wie Homosexualität funktioniert, sondern wie Homophobie und Heterosexismus funktionieren – und wenn man diese Unterdrückungen als systemisch versteht, wie die Welt

funktioniert. »Die Paranoia wurde in den mittachtziger Jahren zu einem bevorzugten Objekt der antihomophoben Theorie« (ebd., Hervorh. i. O.). Wie aber wurde sie zu deren einzig sanktionierter *Methodologie*?, fragt Sedgwick. Sie hält die Paranoia-Figur für ansteckend. Ausgehend von der intimen Beziehung der Paranoia zu den phobischen Dynamiken rund um die Homosexualität erhielten die Lesepraktiken der antihomophoben Arbeit selber etwas Paranoides (vgl. ebd.).

Produktivität der Dynamik Hass-Scham-Stolz

In der heutigen Affektforschung haben die negativen Gefühle und Feindseligkeiten einen wichtigen Platz. Das Projekt »Gruppenbezogene Menschenfeindlichkeit« erhebt in Deutschland regelmäßig Daten dazu. Wie reagieren die Verachteten auf die ihnen entgegengebrachte Ablehnung? Bei Erving Goffman (1963) versuchen sie, ihre Haut zu retten, das heißt das diskreditierende Merkmal zu verbergen und Beschädigungen ihres Selbstwertgefühls (»Identität«) zu minimieren. So oder so – der gesellschaftlich vorhandene Hass schlägt bei ihnen auf und erzeugt Beschämung; manche beenden das Getroffensein und richten sich auf, allen Widerständen zum Trotz. Nach einer in den USA gepflogenen Tradition protestieren ethnische Einwanderungsgruppen gegen ihre Entwertung, indem sie große Demonstrationen veranstalten – *pride marches*. In der deutschen Übersetzung scheint das Wort »Stolz« das hier Gemeinte nicht recht wiederzugeben, weswegen es oft bei dem Lehnwort bleibt. Auch in den theoretischen Studien zur Lage sexueller Randgruppen ist die Frage noch nicht recht angekommen, wie denn nun die Emotionen von Hass, Beschämung und Wiedergewinnung eines Selbstbewusstseins zusammenhängen.

Guy Hocquenghem hatte die Verhältnisse in New York früh kennengelernt und wird um die Ereignisse von 1969 im Lokal *Stonewall* in der Christopher Street gewusst haben, ebenso um die seit 1970 stattfindenden jährlichen Demonstrationen. Das Konzept scheint ihn nicht sonderlich überzeugt zu haben. Das Buch von 1972 schweigt dazu. Hocquenghem war mehr Philosoph als Soziologe. Umso deutlicher verfällt die *Pride*-Strategie seiner allgemeinen Ablehnung, formuliert am Ende seines Buchs: »Gewiss ist eine homosexuelle Bewegung durch ihre bloße Selbstproklamation noch nicht immun gegen diese perverse Integration« (Hocquenghem, 1974 [1972], S. 144). Er sagt, das homosexuelle Verlangen habe sich verfangen in einem Spiel der Scham und es sei nicht weniger pervers, dieses in ein Spiel des Stolzes zu wenden. Tatsächlich bleibe es immer ein bisschen

verschämt, als Homosexueller stolz zu sein (vgl. ebd., S. 145). Hier zeigt sich, dass er die amerikanischen Vorgänge durchaus kennt und ablehnt. »Sich zum eifrigen Propagandisten der Homosexualität zu machen [...] heißt im Rahmen des Systems der zivilisierten Liebe zu verbleiben« (ebd., S. 145f.).

Er hingegen hat ganz anderes mit dem Gleichgeschlechtlichen vor: Subversion, Abschaffung des Unterschieds zwischen öffentlich und privat, ja: Revolution. »Es gibt keine Möglichkeit einer friedlichen Nachbarschaft zwischen der homosexuellen Bewegung und den traditionellen Formen der Politik« (ebd., S. 149). Die einzigen, die ein wirkliches Bewusstsein ihrer Homosexualität haben, seien jene, die sich in ihrer Selbstakzeptanz voll Scham wiedergefunden haben (in Dieckmann & Pescatore, 1979a, S. 122); damit sind die identitätsbewussten Schwulen, Lesben usw. gemeint. Also, offenbar ist es nichts mit der Überwindung von Scham. Sondern »das Gegenteil der schamvollen Selbstunterdrückung ist vor allem der Kampf gegen die anderen und ihr gutes Gewissen« (ebd.). Ihm schweben andere und aggressivere Konfliktformen vor, um sich zu behaupten.

Man darf unterstellen: Die Dynamik von Hass-Scham-Stolz sieht Hocquenghem als Anpassung, als einen faulen Kompromiss zum Überleben. Wenn wir die Maske der Scham in eine Maske des Stolzes verwandeln, vergolden wir bloß die Gitter unseres Kerkers. »Dieser Stolz verkrüppelt uns« (ebd., S. 141). »Wir sind keine befreiten Homosexuellen, die stolz darauf sind« (ebd.). Heute würde er auf die inzwischen errungenen »Erfolge« des damaligen Aufstands verweisen und sich in seiner Skepsis bestätigt fühlen. »Das homosexuelle Verlangen [... ist] der Mörder des zivilisierten Ichs« (Hocquenghem, 1974 [1972], S. 155).

In Übereinstimmung mit Hocquenghem kontrastieren Dieckmann und Pescatore zwei Wege zum Selbstbewusstsein: Homosexuelle finden zum Stolz im Verrat und ohne Scham (so »die Franzosen«), oder sie finden zu einem Stolz gegen die Scham, und dies in »neuer Rechtschaffenheit« (so hierzulande) (vgl. Dieckmann & Pescatore, 1979b, S. 12). Diese Autoren wenden sich explizit gegen den *American style* des Homosexuellseins und sehen hier bloß mystische Freiheiten, Anpassungen und Normalisierungen. Gleichwohl suche »das innere Auge verzweifelt nach neuen Brüchen: die Homosexuellen sind süchtig geworden nach Diskriminierungen« (ebd., S. 14). Heute lässt sich dieser Amerikakritik eine gewisse Hellsicht zubilligen; denn ebenso wie die Normalisierung voranschreitet, werden jegliche Diskriminierungen geradezu lustvoll dokumentiert. Andererseits wird man sich fragen, worin »unser Verlangen einer archaischen Homosexualität, wie Proust sie schon kannte« (ebd., S. 19), denn nun besteht und was die Lust-in-dunklen-Ecken denn an Befriedigungen gewährt.

Dieser Kontrast bildet sich auf dem Hintergrund eines Kulturkonflikts, wie er

jedenfalls in der emanzipativen Artikulation zwischen französischen und amerikanischen, dann auch deutschen Aktivisten zu erkennen ist. Hocquenghem betrat die Szene zeitgleich mit dem »Ruck«, der durch alle westlichen Länder ging. Es war der Moment, als der Umschlag von Beschämtheit in zornigen Stolz besonders sichtbar wurde – bei Weitem nicht zum ersten Mal, aber für uns heute am allererinnerlichsten. Was nur war vorausgegangen? Hocquenghem (1974, S. 16): »Die Herausbildung der Homosexualität als gesonderter Kategorie geht eng einher mit ihrer Repression.«

Hocquenghems Erkenntnisziele in den Homosexualitätsschriften

An der Homosexualität interessierte Hocquenghem das (kultur-)revolutionäre Potenzial. Sein Wirken zielte nicht so sehr auf eine systematische Theorie, nicht auf politische Organisation – sondern auf Protest und Veränderung. Seine Schriften sind besser zu verstehen, wenn sie als Manifeste und Instrumente in einem politischen Prozess gelesen werden. Diese Feststellung verkürzt nicht ihren Wert, sondern präzisiert Standpunkt und Absicht ihres Autors. Wendungen und Sprünge in der intellektuellen Laufbahn von Hocquenghem lassen sich dann nachvollziehen und brauchen nicht zu irritieren. Die Wechsel in den Positionen und Genres stehen im Dienst eines konstanten Zieles: Kontroversen zu entfesseln, um die Gesellschaftskultur zu verändern.

Einer seiner Biografen (Haas, 2007, S. 12) meint: »Als homosexueller Aktivist mit utopischem Anliegen suchte Hocquenghem nicht nur die Homosexualität neu zu denken, sondern auch alle Sexual- und Begehrensformen.« Wir sollen das sexuelle Verlangen nicht als eine bestimmte Veranlagung begreifen und schon gar nicht als ein psychisches Defizit, nicht als einen Mangel, wie bei Freud und Lacan, sondern mit Hocquenghem als einen Strom von Wünschen, als Produktion und »als autonome und polymorphe Kraft« (Hocquenghem, 1974 [1972], S. 48). Hocquenghem äußert viel Skepsis zu dem Begriff, der im Titel seines Buches steht; ein »homosexuelles Verlangen« gibt es streng genommen für ihn gar nicht. Denn es ist nicht mehr als »eine willkürliche Ausgrenzung innerhalb eines [un]unterbrochenen und vielschichtigen Stroms« (ebd., S. 10; ein Übersetzungsfehler wurde korrigiert; statt *unterbrochenen* muss es *ununterbrochenen* heißen, RL).

Le Désir Homosexuel, erschienen 1972, könnte einen viel weiter reichenden Effekt gehabt haben als bloß die Radikalität der Frühsiebziger zu befeuern. Das

behauptet Didier Eribon (2004 [1999], S. 299), der zunächst Hocquenghems politisch-theoretische Ausrichtung so beschreibt: Das Ziel des »homosexuellen Kampfes« sei nicht, Rechte für eine Minderheit zu gewinnen oder den Stolz der Unterdrückten zu bekräftigen, sondern auf den gesamten sozialen Körper einzuwirken, und zwar durch eine zupackende Sexualisierung von Politik und Gesellschaft, durch eine Sexualisierung der Welt. Der Homosexuellenbewegung ist die Mission einer radikalen Destabilisierung aufgegeben, indem sie jene Formen der Zivilisation bekämpft, die auf »normaler« Sexualität gründen. Sodann meint Eribon, Michel Foucault habe auf Hocquenghems Buch erwidern wollen, als er seine Geschichte der Sexualität zu schreiben begann. Weil Hocquenghem sich auf *Wahnsinn und Gesellschaft* bezogen habe, sei Foucault beeinflusst worden, musste sich nun darüber hinausbewegen. Inspiriert durch *Das homosexuelle Verlangen* habe er seine Analytik der Macht gestaltet, die Repressionsidee verworfen, das Geständnis kritisiert, das Begehren zum Medium der Macht erklärt. So reagiere Foucaults *Der Wille zum Wissen* auf Hocquenghem, Deleuze und Guattari.

Für uns Abendländer* des 20. Jahrhunderts bestehe ein enger Konnex (frz. *intime relation*) zwischen Verlangen und Homosexualität, schreibt Hocquenghem (vgl. ebd., S. 10f.). Das müssen wir nicht auf eine Polemik reduzieren, sondern es lässt sich argumentativ verteidigen. Allerdings rührt der »Konnex« nicht daher, dass die Sexualwissenschaft am Ende des 19. Jahrhunderts mit der »Perversion« des »Widernatürlichen« aufgemacht hat. Vielmehr gibt es eine gedankliche Koppelung zu den Erotikkonzepten der griechischen Antike, die sich ihrerseits vom Geschehen in der Päderastie herleiteten (vgl. Foucaults Folgebände in *Sexualität und Wahrheit*) und die für »die Abendländer*« mit der Wiederbelebung klassischer Philosophie, mit der Säkularisierung auch des Sexualdenkens erneut einflussreich wurden. Zwar bezieht sich Hocquenghem nicht explizit darauf, er könnte aber von seinem Philosophielehrer Schérer oder durch die Lektüre des *Corydon* von André Gide oder bei seinem Bezugsautor Charles Fourier so unterrichtet worden sein. An einer Stelle erwähnt er »die Gesellschaft von Päderasten (eben die griechische)« (ebd., S. 55). Allerdings sei in der Psychoanalyse die griechische Liebe mit der ödipalen Liebe verschmolzen (ebd.), und genau dagegen kämpfen Deleuze und Guattari und mit ihnen Hocquenghem. – Insgesamt gesehen speist sich sein Sexualekonzept aus mehreren Quellen. Die wichtigsten sind Fourier sowie Deleuze und Guattari. Bei Charles Fourier las er von »der Falschheit der zivilisierten Liebe« und folgerte, dass »die Zivilisation jene Falle ist, in der sich das Verlangen verfängt« (ebd., S. 136). Außerhalb des frankophonen Bereichs wird das nicht immer nachvollzogen. So platziert der britische Sexual-

historiker Jeffrey Weeks den Ansatz in Frankreichs »theoretischem Delirium« nach 1968 (Weeks, 2000, S. 7).

Das Sexuelle wird, wie in so vielen damaligen Theorien, instrumentalisiert, um hochfliegende politische Pläne zu verfolgen. Diese Denkstrategie hat immer etwas Grandioses, und anscheinend wird der intimen Aktivität hierbei ein auffälliges Gewicht beigemessen – im Dienste einer gesellschaftlichen Utopie. Es stört mich daran nicht nur die offensichtliche Überschätzung, sondern auch der Mangel eines Eigenwerts. Hocquenghem kontrastiert immer wieder die beiden Konzepte politischer Strategie: einerseits Militanz, Rebellion, andererseits Reformismus, Integration, Schmusekurs. Die von ihm propagierte »Aktion« könnte auf beide Weisen geübt werden, aber die Verbindung wird nicht diskutiert.

In seinem letzten theoretischen Text plädiert Guy Hocquenghem für eine »Musikalisierung« der Homosexualität, bestehend »nur in ihrem Rhythmus, ihren Intervallen und ihren Pausen« (vgl. dazu Marshall, 2004, S. 321). Das wirkt wie eine Darstellung seiner eigenen Erfahrung im homosexuellen Lebensbereich. Und es zeigt das Suchende, ja Quecksilbrige in Guys Auseinandersetzung mit dem Schwulsein; er will und kann sich auf keinen Standpunkt festlegen, von dem aus er es begreifen könnte. Das ist eine sehr aufrichtige Haltung, einhergehend mit der Bereitschaft oder vielleicht auch der Lust, sich mit jedem anderen anzulegen.

Das Grandiose an der Homosexualität

Das Cruising der Schwulen mit den schnell eingegangenen Begegnungen bezeichnet Hocquenghem als »seltsames Ballett« und terminologisch als »>Dispersion« oder Streuung«; vor der üblichen Pathologisierung schützt er es und will hierin »das System des nicht-exklusiven Schweifens und Sichverbindens des polymorphen Verlangens erblicken« (Hocquenghem, 1974 [1972], S. 127). Weil alles jederzeit möglich ist, seien die homosexuellen Liebesbeziehungen ungeheuer überlegen. Bis zu einem (noch nicht bestimmten) Grade entspreche die »automatische Streuung der Seinsweise des Verlangens selbst« (ebd., S. 128). Diese Passagen, in denen er die schwulen Gebräuche der grenzenlosen Verfügbarkeit von Sexpartnern feiert, lesen sich wie eine Fortführung der *jouissance*-Debatte (eigentlich aber wird der Lacansche Begriff abgelehnt). Hocquenghems Lob der Promiskuität, der freien Partnerwahl für einmalige Begegnungen glich für den damaligen Leser Manfred Herzer (1974, S. 5) »einer ziemlich widerlichen Eli-

tentheorie«. Für Hocquenghem (1974 [1972], S. 127) ging es um den Moment, der ein Verlangen produziert, »ohne dabei Schuld zu erzeugen«.

Die überkommene bürgerliche Gesellschaft glaubt er von den homosexuellen Bewegungen unterminiert, und zwar durch die »Sexualisierung der Welt«, die »Abschaffung des Unterschieds zwischen öffentlich und privat« (ebd., S. 147f.). Das homosexuelle Begehren kann sich zwar nicht wie die Mann-Frau-Paarung auf den Sinn der Reproduktion stützen, doch bedeutet es mehr als die sexuelle Begegnung mit einer Person desselben Geschlechts. Da sei ein Mehr, das sonst verborgen bleibe. Was hier zutage tritt, ist genau das, wovor die Gesellschaft so erschrickt – das Potenzial zur Veränderung. Hocquenghem kleidet diese Idee in das Bild von Phallus-und-Anus; »die Andersartigkeit macht das homosexuelle Verlangen zu einer Gefahr für die herrschende Sexualität« (ebd., S. 152).

Ein etwas trivialer, aber durchaus wahrer Gedanke verweist darauf, wie das Auftreten männerliebender Männer die auch sexuell eingelebte Geschlechterhierarchie zerstört, wonach der Mann stets den Ablauf einer geschlechtlichen Interaktion dominiert. Die männliche Suprematie wird mit der Analpraxis (scheinbar) durcheinandergebracht, wird der penetrierte Teil doch weithin als »passiv«, weiblich, unterlegen etc. gesehen. So irrig dies auch (heute) ist, so unausrottbar ist die Interpretation und damit die vermutete Subversivität des Homosexuellen.

»Der Kapitalismus macht seine Homosexuellen zu missratenen Normalen, ganz wie er seine Arbeiter zu falschen Bourgeois macht« (ebd., S. 72). Die falschen Bourgeois zeigen die Werte der Bourgeoisie; die missratenen Normalen betonen die Normalität und übernehmen ihre Werte wie Treue, Liebesverhalten. Nun herrscht aber der Phallus als der »despotische Signifikant, [der] in der Sexualität unserer Gesellschaft dieselbe Rolle spielt wie das Geld in der kapitalistischen Ökonomie« (ebd., S. 73). Daraus wird (über-)folgert: Was den Phallus entthront, lässt die gesellschaftlichen Hierarchien wanken. Die Aktivierung und Entsublimierung des Anus gefährdet das kapitalistische Geschehen (vgl. Allan, 2016, S. 40).

In den Jahrzehnten seither ist einiges in dem von Hocquenghem entworfenen Szenario geschehen: Der Phallozentrismus schwächte sich ab, die Homosexuellen atmeten auf. Nur hat das dem Kapitalismus rein gar nichts ausgemacht, eher noch hat es ihn gestärkt. Denn er kann sich das Verdienst an der Emanzipation teilweise zurechnen (Stichwort: Neoliberalismus, dessen Förderung neuerdings sogar Foucault untergeschoben wird). Und die Homosexuellen haben ihren Frieden gemacht, indem sie ihr Anderssein weniger offensiv vertraten und sich in die überkommene Institutionenordnung einfügten.

Es folgen hier – nach der Analyse des Buchs von 1972/1974 – nun einige

Bemerkungen zu weiteren Werken von Hocquenghem, die in deutscher Sprache greifbar sind.

Drei Milliarden Perverse (1973, dt. 1980)

Dieses von Hocquenghem organisierte Gemeinschaftswerk, in dem die meisten Beiträge ohne Autorennamen erschienen, gilt als klassischer Untergrundtext. Es wurde von der Polizei sogleich nach Erscheinen beschlagnahmt, die Restbestände vernichtet. Die deutsche Übersetzung blieb unbeanstandet.

Ein Kapitel daraus mit der Überschrift *Ärsche und Energien* (Dieckmann & Pescatore, 1980 [1973], S. 121–160) wurde noch 2009 ins Amerikanische übersetzt und unter dem Titel *The Screwball Asses* als Buch von Hocquenghem herausgebracht. Der neuesten Biografie zufolge stammt es nicht von Hocquenghem, sondern von Christian Maurel; Hocquenghem habe diesen Aufsatz nicht einmal im Heft haben wollen, Deleuze aber habe darauf bestanden (Idier, 2017, S. 20f.). Der Text verschärft die Positionen aus dem ein Jahr zuvor erschienenen *Le Désir Homosexuel*: Der phallokratische Kapitalismus deformiere das homosexuelle Begehren, und dies geschehe auch durch die Radikallinke, wenn sie ihre Wortschlachten schlägt, den Kampf als Ersatz für das Begehren mythisiert, dem Terrorismus und Sektierertum verhaftet bleibt – und kein »wirkliches Fest begheurer Komplizitäten schafft« (ebd., S. 131). Mit beißendem Spott wird das Bild der angepassten Schwulen gezeichnet, wie sie gerade aufkamen und Jahre später dominieren würden: »Ja, wir kopieren die normalen Beziehungen« (ebd., S. 126).

Co-ire – ein Album der Kindheit (1976, dt. 1977)

Hierin soll Philippe Ariès' *Geschichte der Kindheit* (frz. 1960) zur Gegenwart hin fortgeschrieben werden; in Foucaultscher Manier wird das Denksystem enthüllt, in welchem die Aufwachsenden geformt und diszipliniert werden (Schärer & Hocquenghem, 1977 [1976], S. 64f.). Erkenntnisleitend ist ein antipädagogischer Furor. Das kleine, aber thesenstarke Werk kommt in origineller Form daher: mit Abbildungen und typografischer Verspieltheit, aufgebaut wie ein Drama mit Episoden und Zwischenspielen. Gleich zu Anfang räumen die Autoren ein, das Buch sei »am Rande des Systems geschrieben«; die moderne Kindheit sehen sie in einem Zustand »von Einwilligung und Erstarrung«, die sie aber keines-

wegs lockern wollen. »Unser Vorhaben ist nicht politisch, nicht theoretisch, im wesentlichen beschreibend.« Und sie hoffen, »dass dieses Unternehmen Komplizen finden wird« (ebd., S. 7). Mit dieser allzu bescheidenen Attitüde legen sie ein seltsames Werk vor, das – angesichts seines prekären Themas – verstören könnte, wenn es heute rezipiert würde.

Das gut verkaufte Buch wurde denn auch von der Zensur beanstandet und danach nicht wieder aufgelegt (vgl. Haas, 2007, S. 287; Idier, 2017, S. 159). Die enthaltenen Abbildungen sind von matter Qualität ohne pornografische Qualität (vgl. Schérer & Hocquenghem, 1977 [1976], zwischen S. 112 u. 113). Der Text diskutiert Hochliteratur, in der Kinder und Jugendliche von Erwachsenen angeschwärmt werden: Lewis Carroll, Vladimir Nabokov, Michel Tournier und zahlreiche andere; wenn man möchte, liest man hier eine Literaturgeschichte dieser Philie. Von Sex oder Missbrauch ist keine Rede. Den Päderasten wird allerdings das Schicksal des »Tragischen« attestiert (ebd., S. 77, 81) – eine Deutungsfigur, die zwei Jahrzehnte später auch der deutsche Sexualwissenschaftler Gunter Schmidt für die Pädophilen verwendet.

Tatsächlich wird in dem Buch *Co-ire* die Pädophilie bzw. der Kindesmissbrauch weder präsentiert noch propagiert. Es geht hier nicht um das Handeln (eine Sexualität mit Kindern), sondern um die geistige Haltung (gegenüber der Kindheit). Dieser Unterschied wurde und wird oftmals nicht gesehen. Und so musste Schérer 1982 dagegen vorgehen, als »intellektueller Pädophiler« bezeichnet zu werden (Idier, 2017, S. 155). Eine hochentwickelte Sensibilität führt zu frühzeitigen Präventionsmaßnahmen und fährt die Intervention weit ins Vorfeld aus, bis in den Bereich der »theoretischen Stützkonzeptionen« (Berger & Luckmann) – hier also gegen eine dissidente Diskussion des Verhältnisses Erwachsene-Eltern-Kind.

Die heute übliche scharfe Abgrenzung zwischen den Lebenswelten der Kindheit und des Erwachsenseins machen die Autoren nicht mit. Sie siedeln

»den Betätigungsbereich der Kinder im Häuslichen an, nicht im Politischen. [...] Es gibt keine »Kinderwelt«, die noch weiter gegenüber der Erwachsenenwelt abgekapselt werden müsste, auch nicht in Form einer »ideologischen Klasse«. Überall jedoch können Kinder die Kraft ihrer Leidenschaft ins Spiel bringen, [...] indem sie überall die Wünsche und Begierden ihres Körpers zur Geltung bringen« (Schérer & Hocquenghem, 1977 [1976], S. 72).

Das bezieht sich nicht aufs Sexuelle, könnte aber so verstanden werden, zumal an Charles Fourier angeknüpft wird. Die Autoren – und hier sicher voran Schérer

– sehen in der Freiheit der Kinderhorden »die Lösung eines Problems, für das in der Zivilisation nur die zwanghafte Beherrschung der Leidenschaften als Möglichkeit übrigbleibt, und zwar sowohl beim Kind als auch beim Erwachsenen« (ebd., S. 73). Die beiden Autoren – wir befinden uns noch in der kurzen Phase sexueller Liberalisierung – scheuen sich nicht, die Päderasten (oder sind es die Pädophilen im engeren Sinn?) verurteilungsfrei zu charakterisieren. Zur Beziehung zwischen Humbert und Lolita, den Romanfiguren von Vladimir Nabokov, schreiben sie: »Es ist unwandelbarer, altersloser Sex, der hier zur Erscheinung kommt« (ebd., S. 76). Vernunft über seine höchst eigenwilligen Gelüste könne man von Humbert nicht erwarten, denn: »Wird man von einem, der Himbeeren mag, verlangen, dass er sich über Johannisbeeren freuen soll?« (ebd., S. 84). Die Autoren schreiben unbefangen, aber nicht eben skandalisierbar über jene »Gelüste« – mutmaßlich vor allem Schérer, aber mit Billigung von Hocquenghem.

Der rätselhafte Titel des Buchs lässt daran denken, dass *Co-ire* der grammatische Infinitiv des uns vertrauten Wortes *Koitus* ist. Das Buch setzt sich mit der ansonsten generell geglaubten These auseinander, dass jeder Mensch als Kind in seine Herkunftsfamilie eingebunden und mithin deren Produkt sei. Mit sanftem Spott rütteln die Autoren an jener These:

»Das Kind darf sich nicht vom mütterlichen Fleisch lostrennen, aus dem es geschaffen ist, es darf nicht los von dem, was man symbolisch die elterliche Zelle nennt. [...] Es muss das Recht auf seine eigene Existenz langsam und hart erkämpfen und verinnerlicht dabei die Personen, die bei der Komödie seiner Erzeugung mitgespielt haben« (ebd., S. 132).

Im Rückgriff auf den in den Schriften von Hocquenghem und von Schérer allgegenwärtigen Charles Fourier werden zwei Konzeptionen des Aufwachsens kontrastiert: Disziplinierung vs. Passionierung (vgl. ebd., S. 147ff.). Das Buch verarbeitet die damals vorhandene psychoanalytische und belletristische Literatur, auch die deutschsprachige. So zeugen Thomas Manns Zwillingsgeschichten *Wälsungenblut* und *Der Erwählte* für die beiden Autoren »von einer unbestreitbaren Komik« (ebd., S. 156ff.).

Heftig und in mehreren Anläufen bekämpfen Schérer und Hocquenghem die Vorstellung, der mütterliche Körper wünsche sich das Kind bzw. es sei dessen »Frucht« (ebd., S. 131). Das Kind stehe nicht im Eigentum der Eltern, sei nicht deren Holzpuppe, die sie dann zurechtschnitzen; es sei nicht die Marionette, deren Drähte von elterlicher Hand gelenkt werden. Die Autoren betonen die Autonomie des Kindes. Ohne je anstößig zu werden, durchweht dieses Buch eine

seltsame Bewunderung für die Rätselhaftigkeit und Schönheit des Wesens Kind. Ich möchte vermuten, dass Hocquenghem sich hier von der Belesenheit und Begeisterung seines Lehrers Schérer mitziehen ließ.

Das Thema der grenzüberschreitenden, intergenerationellen Intimität holte Hocquenghem später erneut ein. Um die Jahreswende 1981/1982 entstand ein Skandal um *Le Coral*, ein offenes Heim nahe Montpellier, im Süden des Landes, nach antipsychiatrischer Methode für Jugendliche mit leichten Beeinträchtigungen. Der Faktenkern bestand in Fotografien, die einige bekannte Männer in Begleitung jener Jugendlichen zeigten. Im Zuge der Problematisierung wurden sexuelle Kontakte und pornografische Aufnahmen behauptet. Dies geschah kurz nach Streichung des Homosexuellenparagrafen, die im Parlament umstritten gewesen war. Mittels gefälschter Dokumente wurden der Kulturminister sowie Foucault, Guattari und andere beschuldigt. Die Täuschung flog bald auf, die Verfahren wurden eingestellt; manches aber blieb ungeklärt. Guy Hocquenghem hatte versucht, Foucault zu einer Stellungnahme zu bewegen, gewissermaßen als »Zola« in einer neuen »Dreyfus-Affäre«; Foucault aber verweigerte sich dieser Rolle.¹ Hocquenghem engagierte sich, an der Seite von Schérer, weiterhin im Problembereich Pädophilie, in Frankreich ähnlich hoch gehandelt wie in Deutschland. Die zuvor in kleinen Teilen solidarische Homosexuellenbewegung sowie die links-progressiven Kräfte und Medien hatten sich von diesem Thema ruckartig abgewandt. Das Ganze nahm dann einen ähnlichen Verlauf wie in den übrigen westlichen Ländern, nur in Frankreich wiederum einige Jahre früher.

Der Zorn des Lammes (Roman, 1985, dt. 1989)

Dieser historische Roman über das erste Jahrhundert u. Z. spielt in der gesamten antiken Welt und schildert die bewegenden Ereignisse: Leben und Tod des Jesus von Nazareth, die weiteren Wege der Jünger durch die römisch-griechischen Länder, ihr Martyrium in Rom, den Konflikt zwischen den Aposteln Johannes und Paulus, die blutrünstigen Spiele des Nero, das Ende von Jerusalem. Hocquenghem entwirft ein erstaunlich breit angelegtes Bild der frühchristlichen Zeit und verwertet dabei eine überwältigende Fülle historischer und theologischer Informationen zur ethnisch und religiös diversifizierten Mediterrankultur. Zudem sind die Schilderungen anschaulich, farbig, gefühlvoll, personenreich und als spannendes Abenteuer zu lesen.

¹ Zur Coral-Affäre vgl. Martel, 1999 [1996], S. 143f.

Kaum würde man vermuten, dass der Homosexuellenaktivist Guy Hocquenghem dieses (scheinbar) fromme Buch geschrieben hat. Nicht einmal Homoerotik lässt sich den Szenen nachsagen, in denen Johannes (der Lieblingsjünger und spätere Evangelist) und Jesus einander nahe sind: Johannes weicht nicht von Jesus' Seite, manchmal halten sie einander am kleinen Finger, die Leute in Galiläa rümpfen die Nase über den Heiratsverzicht – das ist schon alles. Zärtlichkeit, Freundschaft und Ergebenheit unterscheiden sich deutlich von einer erotischen, also körpersinnlichen Anziehung. Selbst Theologen fanden nichts daran auszusetzen. Vielleicht wollte Guy alle diejenigen enttäuschen, die ein Skandalbuch erwartet hatten. Im Kontrast: *Corpus Christi*, das US-amerikanische Drama von Terence McNally von 1997, wurde der Blasphemie geziehen und bekämpft.

Johannes – der als historische Figur und als Autor so unähnlicher Schriften wie des Evangeliums und der Apokalypse umstritten ist – fasziniert ihn »als ein Mysterium«. Wer nur ist der »Jünger, den Er liebte, der an Seinem Busen lag«? Er ist »zugleich Feuer und Wasser«, wobei diese Elemente einander lieben. »Johannes ist widersprüchlich« (Hocquenghem, 1989 [1985], S. 620), sensibel und donnernd. Aus allen Quellen primärer und sekundärer Art, die er finden konnte und über die er in einem Nachwort Rechenschaft gibt, zeichnet Hocquenghem ein überaus opulentes Lebensbild und zugleich ein umfassendes Kulturgemälde zum ersten Jahrhundert u. Z.

Die Rivalität zwischen den Aposteln Johannes und Paulus nimmt einen großen Raum ein; Paulus kommt nicht so gut weg, und dies nicht etwa, weil der gesamte Roman aus der Johannes-Perspektive geschrieben ist, sondern ebenso gewiss wie unausgesprochen, weil Paulus die sexnegative Seite des Christentums zu verantworten hat. Paulus stehe heute für einen »verinnerlichten Moralkodex«. Johannes hingegen verkünde eine »Botschaft der Hoffnung«; in ihm habe das verkörperte Mysterium seinen besten Ausdruck gefunden – »nicht als Dogma, als eindeutiges Argument, als Grundlage einer Moral, sondern als Liebe« (ebd., S. 624).

Der agnostische Hocquenghem schreibt eine Religionsgeschichte und bezieht dabei noch in anderer Hinsicht eine Position gegen den christlichen Dogmatismus. Das Christentum sei als eine Mischform entstanden, als Zusammenfluss weltanschaulicher Strömungen, in einem Schmelztiegel. »Dieser Synkretismus vereinigt die vier großen geistlichen Familien des Mittelmeerbeckens: die griechische, die römische, die jüdische und die ›morgenländische‹ [...], d.h. die ägyptische und die kleinasiatische«, bemerkt er im Nachwort zum Roman (ebd., 1989, S. 624). Hocquenghem wendet sich, wie auch bei allen anderen Themen, gegen jegliche Reinigungsversuche, hier: von Seiten der orthodoxen Theologen.

So wird aus Heiligenbildchen und Legenden hier etwas Außer-, aber keineswegs Antireligiöses. Es entsteht Literatur, und zwar: eine von Rang. Das Buch kam auf die *short list* zum Prix Goncourt und verkaufte sich gut (vgl. Idier, 2017, S. 265f.). Dass ein und dieselbe Person sowohl philosophisch als auch belletristisch hervortreten kann, gehört zum Selbstverständnis französischer Intellektueller – man denke nur an Simone de Beauvoir, Albert Camus, Jean-Paul Sartre und Monique Wittig.

Eva (Roman 1987, dt. 1991)

Zu einseitig wird dieses Buch oft als Hocquenghems »Aids-Roman« bezeichnet. Die Leiden an der damals unbehandelbaren Infektion, die erst im Handlungsverlauf auftritt (und dem Autor während der Niederschrift bekannt wird), rücken nur im letzten Teil in den Vordergrund des Textes. Sie bilden aber weder den Ausgangseinfall, noch treiben sie die Aktionen voran. Vielmehr geht es darum, alles abzulösen, was heute Heteronormativität ausmacht. Kein Tabu bleibt unberührt. Die Hauptakteure heißen Adam und Eva; als erste Menschen verkörpern sie den Prototyp. Adam ist schwul, Eva liebt lesbisch, beide verstricken sich ineinander, auch sexuell; sie gleichen einander aufs Haar – es stellt sich heraus, dass sie Zwillingsgeschwister mit zwanzigjährigem Altersabstand sind, die Gefriertechnik machte es möglich. Am Ende gebiert sie das gemeinsame Kind, während er an Aids verstirbt. Der Roman hetzt im Galopp durch viele Länder und serviert manches Abenteuer.

Seine Grundgedanken und leitenden Überzeugungen stellt Hocquenghem hier in den Figuren und ihren Äußerungen sowie im Ablauf der Geschehnisse dar. Also »gibt« es kein Festgelegtsein auf Homo- oder Heterosexualität, auch keines auf das Binaritätsgeschlecht, die Familie ist ein Graus ... Die Liebesbeziehungen muten bizarr an. Ein rasanter Ablauf, Psychologieferne und konstruierte Figuren kennzeichnen diesen Entwurf eines nichtnormierten Geschlechterarrangements. Mir bereitete es keinen Lesespaß, weder 1995 noch heute; aber die Erfindungsstärke bezüglich querliegender Situationen und die Kühnheit der Grenz(?!)-Verletzungen erkenne ich bereitwillig an. Hocquenghems Romane behalten auch über die seither verflossenen Jahrzehnte ihre Originalität und Anregungskraft.

Den Wissenschaftler kehrt Hocquenghem in einem Epilog heraus, worin er auf antizipierte Einwände antwortet (Hocquenghem, 1991 [1987], S. 281–284). Überhaupt ist die etwas befremdliche Liebe und Vergattung der eineiigen Zwillinge Adam und Eva ein Produkt theoretischer Spekulation. In ihrem verbotenen

Buch *Co-ire* hatten Schérer und Hocquenghem bereits »über die reale Kopulation wirklicher Zwillinge« nachgedacht, »der einzigen und ersten spezifischen Manifestation der kindlichen Sexualität« (Schérer & Hocquenghem, 1977 [1976], S. 137). Damit werde die elterliche Macht unterlaufen: »Der Inzest zwischen Minderjährigen schwächt die familiäre Hierarchie« (ebd., S. 155). Schließlich hatten sie im Zuge ihrer Kritik am Ödipalismus und Familialismus behauptet, dass ein Kind zu seinen Eltern in keinem näheren genetischen Verhältnis stehe als ein Text zum Wörterbuch (vgl. Marshall, 1997 [1996], S. 77). Das Individuum buchstabiert selbst, wie es sich entwickelt und was aus ihm wird.

René Schérer: Verführer – Freund – Arbeitspartner

So schillernd diese Überschrift, so merkwürdig wahr ist die Ankündigung. Auf einem Pariser Elitegymnasium trifft der knapp sechzehnjährige Guy auf den Philosophielehrer René Schérer (39), seinen ersten Liebhaber. »S. tritt in mein Leben. Eine Bombe in meinem solipsistischen Universum. Die Entdeckung des Realen, des Sozialen, des Sexuellen« (Hocquenghem, 1994, S. 61).

Schérer machte ihn mit den Schriften des Charles Fourier bekannt; die beiden publizierten später oft gemeinsam und blieben lebenslang befreundet. Allzu viel Privates weiß man von Schérer nicht: geboren im November 1922, Doppelwohnen, das heißt schwule Wahlfamilie auf dem Land, Hotelzimmer in der Stadt; kein Schwulenaktivist; in den frühen 1950ern hatte er den Marxismus und die KP aufgegeben (Haas, 2007, S. 101). Hocquenghems Biografen (zuletzt Idier, 2017) halten sich mit näheren Auskünften zur Person sichtlich zurück, solange Schérer – der ihnen hilft – am Leben ist. Auch Hocquenghems in den letzten Lebensmonaten begonnene Autobiografie »schont« René Schérer: Sie ist einem R. gewidmet, und der Schüler begegnet einem Lehrer Samuel – beides meint René Schérer (vgl. Hocquenghem, 1994, S. 63ff.). Das ist fast offensichtlich, und es wird vom Biografen bestätigt (Idier, 2017, S. 35).

Genauer über das Verhältnis zwischen den beiden erfahren wir bis heute nicht. Die vorliegenden Biografien lassen es im Ungefähren. Schérer schrieb 1994, das Wort Liebe passe nicht, um die Beziehungen auszudrücken, die sich zwischen Guy und ihm entwickelt hätten. Diese erotische Freundschaft, wiewohl pädagogisch im Ursprung, verwischte sehr schnell die Trennlinie zwischen einem Meister und einem Schüler (Schérer, 1994, S. 112f.). Und zu Martel sagte er, sie seien sich über die Diskussion zu Fourier nähergekommen und Guy habe ihm von seinem Homosexuellsein erzählt; die Anziehung sei gegenseitig gewesen (Martel,

1999 [1996], S. 14). Beim ersten Kennenlernen war Schérer 39, Hocquenghem Ende 15; es fragt sich, ob auch hier der Spruch von den »alten Pferden« gilt, »auf denen man reiten lernt«. Schérer lebt und verdient Diskretion. Er war, wie mir scheint, immer vorsichtig mit Äußerungen über seine Neigungen und Erfahrungen. »Mutig« war er in seinen Publikationen stets genug. Zudem dürfte es nicht zum französischen Stil gehören, dass eine öffentliche Person ihre privaten Vorlieben in den Vordergrund schiebt.

Es war nicht zuletzt die lebenslange Zusammenarbeit mit René Schérer, die Hocquenghem der Philosophie erhielt. Davon zeugen auch mehrere gemeinsame Publikationen, in deren ersten Schérer als der Ältere und Etabliertere bei der Namensnennung alphabetisch den Vortritt erhielt. All diese Studien, nebeneinander gelegt (soweit ich sie zur Kenntnis nehmen konnte), weisen auf ein gewisses Primat Schériers beim Topos Kind hin; dieser scheint im Erkenntnisfokus des Älteren zu liegen. Meine Vermutung macht sich zum einen am Schreibstil fest: Schérer formuliert strategisch, wohlervogen und glatter als Hocquenghem, der wilder assoziiert und appellativer spricht. Zum anderen tauchen in den Texten aus Schériers alleiniger Autorschaft bestimmte Themen und Bezugnahmen auf, die später in gemeinsam verfassten Texten von der Erotik der Kinder handeln. Hier bekennt Schérer sich zu einer seltsamen Faszination, wenn er am Körper des Kindes eine »enigmatische Freiheit«, eine »eminente ästhetische Kraft« sowie »dessen unbestreitbare Affinität zum Tode« erkennen will (Schérer, 1982, S. 123, 122 bzw. 114).

Zur Biografie eines sehr besonderen Menschen

Guy Hocquenghem kam aus einer bildungsbürgerlichen Familie.² In der Schulzeit verbrachte er einen Aufenthalt in Südengland, wohnte bei einer Arbeiterfamilie – und war vom Anblick der Muskeln des Sohnes verwirrt (Hocquenghem, 1994, S. 54). Gerade 16 geworden, erkannte er sich als schwul. Nach der Initiation (durch Schérer?) fand er Liebhaber seines Alters. Hocquenghem, dem eine Erscheinung von engelhafter und dauerhaft jugendlicher Schönheit attestiert wird (vgl. Haas, 2007, S. 1–3), führte ein bemerkenswert öffentliches und auffälliges

² In diesem Abschnitt versammle ich einige Informationen zu Hocquenghems Lebensgang, ohne sie zu einer Erzählung zu verbinden. Die Auswahl folgt dem intuitiven Kriterium: was als bemerkenswert hervorsticht. Die meisten Hinweise entnehme ich der Studie von Ron Haas (2007). Ausführlicher ist aber jetzt die Biografie von Antoine Idier (2017).

Leben. Der als Sensation aufgemachte Bekenntnisartikel im *Nouvel Observateur* im Januar 1972 erschien, nachdem er sich erst wenige Tage zuvor seinen Eltern offenbart hatte (Haas, 2007, S. XII, 243 f.).

In einer der seltenen Selbstaussagen bescheinigte er sich »einen verrückten Wunsch, nicht so zu sein wie die anderen, das leichte Leben zu verweigern«. Hier sagte er auch, das Wort »Homosexualität« erfülle ihn immer noch mit Schrecken (Hocquenghem, 1994, S. 38). »Das schwule Paar, das sich wirklich liebt, existiert vielleicht sechs Monate«, ließ er sich in einer schwulen Kaufzeitschrift vernehmen.³ Unüberhörbar (aber für die Generation ohne weiteres nachvollziehbar) klingt die Spaltung des Erlebens, wenn er schreibt: »Ich habe nie aufgehört, in zwei Registern zu leben, homosexuell auf der einen Seite, militant auf der anderen. [...] Immer hatte ich etwas vor der einen Hälfte meiner Beziehungen zu verbergen. Ich liebe es so; es ist eine Bereicherung« (ebd., S. 66). Damit bekennt sich Hocquenghem für sein praktisches Leben zu einer homosexuellen Identität, die er aber im Denken verwirft.

Und noch so eine Zugehörigkeitswippe: Hocquenghem ließ sich beschneiden.⁴ Als Begründung nannte er, dass er arabische (natürlich beschnittene) Jungen präferiere. In seinem Roman *Der Zorn des Lammes* schrieb er über die Juden um 70 u. Z., dass »die Beschneidung den Hebräer zum Außenseiter unter den Menschen machte« (Hocquenghem, 1989 [1985], S. 7). Auch er sah und machte sich zu einem »Außenseiter«.

Die studentischen Aktivitäten in Berlin schwappten 1968 nach Paris über, verbunden durch Daniel Cohn-Bendit; es folgte dort der Mai '68. Guy Hocquenghem war auf dem Vietnam-Kongress in Berlin gewesen und befand sich jetzt unter den ersten Pflastersteinwerfern im Quartier Latin. Er stieg aus der Examensvorbereitung aus und wurde zum Vollzeitmilitanten. Ein revolutionärer Moment schien gekommen; aber nur in Frankreich sprang der Funke auf (Teil-)Massen der Bevölkerung über. Mit den Neuwahlen sechs Wochen später sowie mit dem Beginn der Universitätsferien waren die Unruhen vorbei. Die Frauen- und die Homosexuellen-Fragen kamen hier noch nicht vor. Plakate einer kleinen Schwuleninitiative wurden abgerissen, Hocquenghem soll sogar dabei geholfen haben (zum Verlauf vgl. Haas, 2007, S. 140ff.). Die Erschütterungen und Rasanz der Ereignisse um den Mai '68 in Paris machen verständlich, dass die Akteure nacheinander allerlei politische Konzepte und Organisationsformen

3 In *him applaus*, Febr. 1979, S. 10–13.

4 Dies habe er ihm bei einem Besuch in New York 1980 erzählt, berichtet David Thorstad (2009) – und dazu eine pikante Zusatzgeschichte.

ausprobierten. Loyalitäten waren nicht mehr in Stein gemeißelt. Einige der bisherigen Gewissheiten waren ein für allemal ins Rutschen geraten. Die aufkommende Enttäuschung über eine (scheinbare) Erfolglosigkeit ließ nach neuen Rezepten und Strategien suchen. Aber auch eine Art revolutionärer Optimismus beflügelte die Gedanken. Da lagen schnelle Stabwechsel nahe.

Guy Hocquenghem wurde in den Gruppenzusammenhängen nicht glücklich, weder persönlich noch politisch noch intellektuell. Oder war es so, wie man zu sagen pflegt, dass er sich »weiterentwickelte«? Bereits zwei Jahre nach der Gründung der FHAR und der Herausgabe ihres Manifests zur Revolution äußerte er sein Unbehagen an den Anfangspositionen (Dieckmann & Pescatore, 1979a, S. 130ff.), weil »das Denken in der FHAR blockiert wurde«. Und ein weiteres Jahr später erklärte er die homosexuellen Bewegungen für tot (ebd., S. 152). Er bedauerte das Aufsplittern der anfänglich einheitlichen Gruppe FHAR. Er meinte, dass sowohl in den USA als auch in Frankreich nach wenigen Jahren »die Homosexuellen- und die Frauenbewegung sich als falsche Einheiten entlarven – oder als falsch gewordene« (ebd., S. 155). Was hat ihn so sehr enttäuscht? Für ihn war die FHAR nur eine praktische Art des Sexmarkts (»Strich«), und sie hatte »weniger mit Ideologie zu tun« (ebd., S. 157); das wäre eine philosophische Enttäuschung. Weiterhin bedauerte er, dass die Kooperation mit den Lesben/Frauen zerbrochen war; das ist wohl eine emotionale Enttäuschung.

Und noch einmal drei Jahre darauf deuten sich Resignation und Abschied an. In einem Buch von 1977 berichtet Hocquenghem vom Erstarken schwuler Szenen in Mitteleuropa und in den USA; er erzählt die französische Geschichte von 1971 als »Verschmelzung meines ›Ich‹ mit dem Territorium der öffentlichen Homosexualität [...] der ganze Rest ist nur die Aufzählung meiner Bemühungen, dort rauszukommen, aus dieser ›Collage‹ eines Augenblicks«. Denn »wer gehört schon gern der Ordnung des fleischgewordenen Begriffes an? Kann man sich vorstellen, welcher Totalitarismus für ein Individuum aus einer öffentlichen, sexuellen Definition entsteht, über die jeder eine Meinung zu haben glaubt?« (ebd., S. 213f.) Hocquenghem hatte die Fahne der schwulen Fraktion im Lesbenaufstand getragen und war dessen gründlich müde geworden; er war, modisch gesagt, *burnt out*. Die umfassende Solidarität der Frauen-und-Männer wurde verfehlt. Er wird diese Utopie zukünftig als Schriftsteller verkünden, beispielsweise in seinem Roman *Eve* (1987) mit dem Paar Adam und Eva.

Selber datierte Hocquenghem so: Bereits neun Monate nach seiner Politisierung zum »bestimmbaren sexuellen Subjekt«, gemessen von der angekündigten Gründung der FHAR bis zum Artikel über ihn im *Nouvel Observateur*, begab er sich auf die »lange Flucht«, auf den »langen Weg, den ich zurücklegte, um mich

vom Homosexualismus zu befreien«. Nicht die sexuelle Erfahrung brachte ihn dazu, war er doch lange vor 1971 aktiv gewesen, anfangs »mit meinen Lehrern«. Vielmehr gab er die »militante Homosexualität« auf und setzte auf »meine sinnliche Erfahrung, die mich zum Schreiben bringt« (ebd., S. 214f.) Das klingt wie eine Entscheidung zum Schriftstellerdasein. Die sexuelle Sache »fiel in die Hände der Sexologen zurück, und die Spezialisten konnten weiterhin die Bevölkerung verdummen«. Hocquenghem erwähnt jetzt Pasolini, er spricht vom »Wahnsinnskeim der Tunten«, nennt sich einen »Nomaden« (ebd., S. 216f.).

Nach dem *Homosexuellen Verlangen* und den *Drei Milliarden Perversen* wandte sich Hocquenghems kreatives Temperament anderen Gefilden zu, vor allem mit Polemiken. Er versuchte, per Fragebogen die Alltagsgebräuche prominenter Linker herauszufinden; die witterten den Braten und wiesen ihn zurück (vgl. Haas, 2007, S. 261f.). Er stichelte gegen seine Herausgeber und Verleger. Wer sich mit ihm einließ, musste darauf gefasst sein, das nächste Spottziel zu werden; nichts blieb dann unter der Decke der Vertraulichkeit. In der radikalen Linken wurde er nicht mehr benötigt; ohnehin zerlegte sie sich selbst (ebd., S. 263–267). Mit dem Ende der gaullistischen Majorität, durch die Regierungen des Liberalen Valéry Giscard d'Estaing (1974–1981) und des Sozialisten François Mitterrand (1981–1995, der gegen Giscard zuvor nur knapp verloren hatte), fielen die alten Fronten nieder. Giscard legalisierte den Schwangerschaftsabbruch, brachte die einvernehmliche Ehescheidung, senkte das Wahlalter und erzeugte den Eindruck von Transparenz in der Politik. Mitterrand, der im Stillen bereits um die Stimmen der Homosexuellen geworben hatte, schaffte sodann die Strafbarkeit ab.

In den mittsiebziger Jahren büßte Hocquenghem die bisherigen Bindungen ein. Er begann ein freies Leben, außerhalb seiner Wohnkommunen und Bewegungszirkel, nunmehr als freier Autor, der viel umherreiste und aus dem Koffer lebte. Dieser Stil erinnert an Jean Genet und Klaus Mann. Ab 1975 publizierte Hocquenghem auch erzählende Texte; das war ein weiteres Mittel, den Lebensunterhalt zu sichern. Nach dem wissenschaftlichen Essay und dem publizistischen Kommentar nun also ein drittes Genre, die Belletristik. Das Talent dafür war da, und es trug – zusammen mit stupendem Fleiß – reiche Frucht. Hier nun beschreibt er Erlebtes, erfindet Situationen und schildert entlegenes Leben.

Hocquenghem blieb zeit seines Lebens wissenschaftlich aktiv, wie sehr er sich auch anfangs als Aktivist, später als Romancier betätigte. Er benutzte die Formate von Vorlesung, Vortrag und Aufsatz, um seine Überlegungen zu veröffentlichen. In der französischen Intellektuellenkultur werden die Szenen des Akademischen und des Publizistischen nicht so scharf voneinander abgegrenzt wie bei uns.

Bei einem späten Auftritt 1986 in Toulouse, gemeinsam mit seinem Freund

René Schérer, sprechen die beiden über die Liebe – ihren Ort, die Leidenschaft, das Tribschicksal, die Paradoxe. Sie präsentieren Lese Früchte von Charles Fourier bis Roland Barthes und vergegenwärtigen deren Bedeutsamkeit. Über Schwules sprechen sie nicht – brauchen sie nicht, da Fourier ohnehin dem gleichgeschlechtlichen Lager zugerechnet wird (Heider, 2014, S. 77). Nur gegen den sexologischen Mainstream richten sie sich allenthalben. Vom Frühsozialisten Fourier stammen feministische Thesen; die heutige französische Geschlechterdebatte feiert ihn. Deleuze und Guattari zitieren ihn für den »Gigantismus« des Begehrens, des für sie zentralen Begriffs vom Wunsch (Deleuze & Guattari, 1974 [1972], S. 377). In dem 1986er Vortrag wird die Liebe in ihren Paradoxien behandelt, in ihrem widersprüchlichen Verhältnis zur Zivilisation, zur Familie, zur Sexualität (hier: Genitalität) und sogar zum Glauben (Schérer & Hocquenghem, 1988 [1986], S. 180f.). In dieser Themenvielfalt lässt sich's leicht assoziieren; den Autoren sprudeln die Einfälle. Fourier habe die »freie Liebe« sowie den »Kult des Fleisches« propagiert, zum Ärger von Karl Marx, finden sie (ebd., S. 181, vgl. S. 189). Die Liebe richtet sich gegen »das Gesetz«; nicht das Paar bildet das Schicksal der Liebe, denn das Liebesgefühl verteilt sich auf mehrere andere Verbindungen (ebd., S. 186). In diesen Andeutungen artikulieren Schérer und Hocquenghem wohl ihre eigene Liebespraxis, in Gestalt einer Rekonstruktion der Thesen von Fourier. Es handele sich um eine »Konstellation, um einen Taumel, in dem die Extreme sich berühren, in dem die Orgie zur Bedingung der geläutertsten Sentimentalität und die sinnliche Ungezwungenheit zum Ausdruck der sublimen Hingabe selbst wird«. Die Liebe erreicht »eine Transzendenz, die nichts mit der mythischen Vereinigung zweier Personen zu tun hat, sondern die sich durch Vielheit der Verbindungen rechtfertigt, die sie einzugehen erlaubt« (ebd., S. 187f., Hervorh. i. O.). Unüberhörbar wird hier dem Ideal der romantischen Liebe abgesagt. Stattdessen werden Polygamie und Omnigamie (d. h. die Liebe mit vielen und auf vielerlei Weise) beschworen (ebd., S. 194). Die Autoren feiern in zahlreichen Formulierungen die Pluralität, Multiplizität, Infinitesimalität der Geschlechter und Amouren, eine Philosophie der Liebe. An *Die neue Liebeswelt* von Charles Fourier so eindrücklich erinnert zu haben muss ihnen als Verdienst angerechnet werden.

Hocquenghem in Deutschland

Im deutschen Sprachraum wurde Guy Hocquenghem vor allem durch Bernhard Dieckmann (1979) rezipiert und publiziert. Hocquenghem lieferte mehrfach Vorträge und Aufsätze für die von Dietmar Kamper und Christoph Wulf veran-

stalteten Konferenzen zur Philosophischen Anthropologie des Körpers und die daraus entstandenen Themenbücher. Er tat dies zusammen mit seinem vormaligen Mentor René Schérer, der auch jetzt noch die gedanklichen Vorgaben zu machen schien, während Hocquenghem zumindest die Attraktivität beisteuerte, einmal sogar an erster Stelle des Duos stehen durfte.

In einem dieser Auftritte beschäftigen sich die beiden mit den »Formen und Metamorphosen der Aura«. Walter Benjamins für das Kunstwerk entwickelte Konzept der »Aura« wird hier auf »den biologischen, physiologischen Körper angewandt« (Hocquenghem & Schérer, 1984, S. 75) – das passte zwar zur anthropologischen Thematik der Konferenz, verließ aber die Ästhetik. Gewiss erfährt auch der eigene Körper eine Gestaltung im Lebensgang seines Besitzers, nur setzt das Material hier enge Grenzen, macht sich selbstständig und entzieht sich letztlich dem formenden Zugriff. Je mehr mit ihm »gemacht« wird, desto eher entschwindet die Chance auf eine Aura, die wir eher in der Persönlichkeit, verbunden mit dem Leib, erkennen. Vor allem indessen sind es Artefakte, die mit einer (positiven) Aura prunken, ja erst zum Leben erwachen. Die allermeisten der von Hocquenghem und Schérer erwähnten Fälle betreffen auch Romanfiguren, Plastiken usw., darunter die Fotografien sizilianischer Knaben des Barons v. Gloeden (ebd., S. 80). Am Ende ihrer Skizze fragen die Autoren nach »einer allgemeinen Auratik, die sich nicht mehr auf das ›Kunstwerk‹ im engeren Sinne als Medium begrenzt« (ebd., S. 85). In der Tat ist das eine offene Frage, und ebenso offen bleibt der Zweifel, ob es dabei um mehr gehen könnte als um die sozialpsychologisch gut etablierte Kategorie der körperlichen Attraktivität.

Mit einer persönlichen Bemerkung sei hier abgeschlossen – nachdem ich das ungewöhnliche Leben und ein ganzes Lebenswerk durchstreift habe. Wie ist das, einen Text nach langer Zeit (hier sind es mehr als vier Jahrzehnte) erneut zur Hand zu nehmen, der zwar erinnert wird, dessen Bedeutsamkeit aber versunken erschien? Zwar hatte ich damals in einem Kapitel über *Bewegung und Organisation* mehrfach auf Hocquenghem hingewiesen (Lautmann, 1977, S. 499, 502 f., 522 f.), und mir war seine These wichtig erschienen, dass »Antihomosexualität etwa das Konkurrenz-Eifersucht-System der kapitalistischen Gesellschaft gewährleiste« (ebd., S. 366); aber sonderlich begeistert klang das nicht. Inzwischen möchte ich Hocquenghems Werk mehr Bedeutsamkeit beimessen.

Die Neubegegnung beschert Überraschungen; vieles war damals bereits gedacht und formuliert, was uns heute (bloß in etwas anderen Wörtern) beschäftigt. Insbesondere Hocquenghems Prägung der »homosexuellen Paranoia« ist jetzt in aller Munde als »Homophobie«. Zu entdecken ist, dass Foucault in *Der Wille zum Wissen. Sexualität und Wahrheit*, Band 1 (1976) mit seinen berühmt ge-

wordenen Ausführungen über Sexualität als modernes Konstrukt und über die Geburt der »Homosexualität« auf Hocquenghem aufbaut, sie allerdings in Richtung des reinen Denkprodukts zuspitzt; »niemals bewegt Foucault sich weit von Hocquenghem weg« (Eribon, 2004 [1999], S. 405; vgl. auch 297–299). Solche Kontinuitäten müssen wieder sichtbar gemacht werden.

Zitierte Schriften von Guy Hocquenghem (in der Reihenfolge der Erstveröffentlichungen)

- Hocquenghem, Guy (1974 [1972]). *Das homosexuelle Verlangen*. München: Reihe Hanser.
- Schérer, René & Hocquenghem, Guy (1977 [1976]). *Co-ire – ein Album der Kindheit*. München: Trikont.
- Hocquenghem, Guy & Schérer, René (1984). Formen und Metamorphosen der Aura. In Dietmar Kamper & Christoph Wulf (Hrsg.), *Das Schwinden der Sinne* (S. 75–86). Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Hocquenghem, Guy (1989 [1985]). *Der Zorn des Lammes*. Roman. München: Nymphenburger/Herbig.
- Schérer, René & Hocquenghem, Guy (1988 [1986]). Liebe als Kompass der Bestimmung. In Dietmar Kamper & Christoph Wulf (Hrsg.), *Das Schicksal der Liebe* (S. 178–196). Weinheim: Quadriga.
- Hocquenghem, Guy (1986). *Lettre ouverte à ceux qui sont passés du col Mao au Rotary*. Paris: Albin Michel.
- Hocquenghem, Guy (1991 [1987]). *Eva*. Roman. St. Gallen: Edition diá.
- Hocquenghem, Guy (1994). *L'amphithéâtre des morts. Mémoires anticipées*. Paris: Gallimard.
- Ferner: zahlreiche Artikel in Dieckmann & Pescatore (Hrsg.) 1979a und 1980.

Literatur

- Allan, Jonathan A. (2016). *Reading from Behind. A Cultural Analysis of the Anus*. Regina: Univ. of Regina Press.
- Babka, Anna & Posselt, Gerald (2016). *Gender und Dekonstruktion: Begriffe und kommentierte Grundlagentexte der Gender- und Queer-Theorie*. Wien: Facultas.
- Bauer, J. Edgar (2015). »Athwart«. Zu Harry Hays Konzept eines »Third Gender folk« und Giordano Brunos Natur-Begriff. *Capri*, 49, 45–77.
- Behre, Silja (2016). *Bewegte Erinnerung. Deutungskämpfe um »1968« in deutsch-französischer Perspektive*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Camus, Albert (1997 [1951]). *Der Mensch in der Revolte*. Reinbek: Rowohlt.
- Capote, Truman (1989 [1986]). *Erhörte Gebete. Der unvollendete Roman*. Reinbek: Rowohlt.
- Çetin, Zülfukar & Voß, Heinz-Jürgen (2016). *Schwule Sichtbarkeit – schwule Identität. Kritische Perspektiven*. Gießen: Psychosozial-Verlag.

- Dannecker, Martin (1978). *Der Homosexuelle und die Homosexualität*. Frankfurt a. M.: Syndikat.
- Deleuze, Gilles & Guattari, Félix (1974 [1972]). *Anti-Ödipus. Kapitalismus und Schizophrenie I*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Derbyshire, Philip (1979). Homosexual desire. *Gay Left*, 7, 18–19.
- Dieckmann, Bernhard (1979). *Über die Schwulen*. Basel: Stroemfeld.
- Dieckmann, Bernhard & Pescatore, François (Hrsg.). (1979a). *Elemente einer homosexuellen Kritik. Französische Texte 1971–77*. West-Berlin: Verlag rosa Winkel.
- Dieckmann, Bernhard & Pescatore, François (1979b). Gegen die Amerikanisierung. In Dies. (Hrsg.), *Elemente einer homosexuellen Kritik. Französische Texte 1971–77* (S. 9–20). West-Berlin: Verlag rosa Winkel.
- Dieckmann, Bernhard & Pescatore, François (Hrsg.). (1980). *Drei Milliarden Perverse*. West-Berlin: Verlag rosa Winkel.
- Eribon, Didier (2004 [1999]). *Insult and the Making of the Gay Self*. Durham: Duke Univ. Press.
- Finsch, Norbert (2010). Becoming Gay: Deleuze, Feminismus und Queer Theory. In *Invertito – Jahrbuch für die Geschichte der Homosexualitäten*, 12, 125–146.
- Goffman, Erving (1967). *Stigma. Über Techniken der Bewältigung beschädigter Identität*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Haas, Ron (2007). *The death of the angel: Guy Hocquenghem and the French cultural revolution after May 1968*. PhD Diss. Houston: Rice Univ.
- Hammill, Graham L. (2003). History and the flesh. In Parveen Adams (Hrsg.), *Art. Sublimation or Symptom* (S. 49–74). London: Karnac.
- Heider, Ulrike (2014). Vögeln ist schön. Die Sexrevolte von 1968 und was von ihr bleibt. Berlin: Rotbuch Verlag.
- Herzer, Manfred (1974). Bemerkungen zu »Das homosexuelle Verlangen« von Guy Hocquenghem. Vervielf. Msk. (6. Bl.).
- Hirschfeld, Magnus (1914). *Die Homosexualität des Mannes und des Weibes*. Berlin: Louis Marcus.
- Hirschfeld, Magnus (1933). *Die Weltreise eines Sexualforschers*. Brugg: Bözberg-Verlag.
- Irigaray, Luce (1976). *Waren, Körper, Sprache. Der ver-rückte Diskurs der Frauen*. West-Berlin: Merve.
- Idier, Antoine (2017). *Les Vies de Guy Hocquenghem. Politique, sexualité, culture*. Paris: Fayard.
- Judt, Tony (1998). *The Burden of Responsibility*. Chicago: University of Chicago Press.
- Kornak, Jacek (2015). *Queer as a Political Concept*. PhDiss. Univ. Helsinki. <https://helda.helsinki.fi/bitstream/handle/10138/152620/queerasa.pdf?sequence=1> (02.09.2017).
- Lautmann, Rüdiger (1977). *Seminar: Gesellschaft und Homosexualität*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Marshall, Bill (1997 [1996]). *Guy Hocquenghem: Beyond Gay Identity*. Durham: Duke Univ. Press.
- Marshall, Bill (2004). Guy Hocquenghem. In Christopher John Murray (Hrsg.), *Encyclopedia of Modern French Thought* (S. 319–321). New York: Taylor & Francis.
- Martel, Frédéric (1999 [1996]). *The Pink and the Black: Homosexuals in France Since 1968*. Stanford: Stanford University Press.
- Moon, Michael (1993). New Introduction. In Guy Hocquenghem, *Homosexual Desire* (S. 9–21). Durham: Duke University Press.
- Oberste, Jörg (2003). *Zwischen Heiligkeit und Häresie. Religiosität und sozialer Aufstieg in der Stadt des hohen Mittelalters*. Köln: Böhlau.
- Popitz, Heinrich (1968). *Prozesse der Machtbildung*. Tübingen: Mohr-Siebeck.
- Ross, Kristin (2002). *May '68 and its afterlives*. Chicago: University of Chicago Press.

- Runze, Dieter (1977). Warum ist »Homosexualität« ein »soziales Problem«? In Rüdiger Lautmann (Hrsg.), *Seminar: Gesellschaft und Homosexualität* (S. 484–492). Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Schéer, René (1982). Der Körper des Kindes. In Dietmar Kamper & Christoph Wulf (Hrsg.), *Die Wiederkehr des Körpers* (S. 109–124). Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Schéer, René (1994). Postface. In Guy Hocquenghem, *L'amphithéâtre des morts. Mémoires antici-pées* (S. 109–148). Paris: Gallimard.
- Sedgwick, Eve Kosofsky (1997). Paranoid reading and reparative reading. In Dies. (Hrsg.), *Novel gazing. Queer readings* (S. 1–37). Durham: Duke University Press.
- Sedgwick, Eve Kosofsky (2010). Anality: News from the front. *Studies in Gender and Sexuality*, 11(3), 151–162.
- Thorstad, David (2009). Review of Hocquenghem, The Screwball Asses. http://www.williamapercy.com/wiki/index.php?title=Review_of_Guy_Hocquenghem%27s_The_Screwball_Asses (02.09.2017).
- Weeks, Jeffrey (2000). *Making Sexual History*. Cambridge: Polity Press.
- Werner, Wolfgang W. (1977). Über das homosexuelle Verlangen bei Hocquenghem, bei mir, bei allen Männern. In Dietmar Kamper (Hrsg.), *Über die Wünsche* (S. 82–97). München: Hanser.
- Wit, John de (1979). The Charming Passivity of Guy Hocquenghem. *Gay Left*, 9, 16–19.
- Woltersdorff, Volker (2012). Vom Erbe der Terrortunten. In Andreas Pretzel, Andreas & Volker Weiß (Hrsg.), *Rosa Radikale. Die Schwulenbewegung der 1970er Jahre* (S. 251–238). Ham-burg: Männerschwarm.