

## **Körper und Geschlechtlichkeit. Skizze einer anthropologisch-phänomenologischen Perspektive**

Nika Daryan und Anja Kraus

### **Zusammenfassung**

Ein grundlegender Aspekt des menschlichen Daseins liegt in der geschlechtslogischen Aufspaltung menschlicher Existenz in zwei Kategorien von Körpern.<sup>1</sup> Gegenstand dieses Beitrags ist die Entwicklung einer anthropologisch-phänomenologischen Perspektive auf Geschlechtlichkeit, genauer auf Weiblichkeit.<sup>2</sup> Unter dieser Perspektive betrachtet steht der menschliche Körper als Ausgangspunkt für die gesellschaftliche Konstitution von Geschlecht im Mittelpunkt geschlechtslogischer Betrachtungen. (vgl. Wulf 2009b) Gut eingeführt und geläufig ist indes die umgekehrte Sichtweise respektive die Hypothese der Konstitution von Geschlechtlichkeit im Zuge der Vergesellschaftung des Menschen, von deren Darlegung dieser Beitrag seinen Ausgang nimmt.

### **Schlüsselwörter**

Logik des gender, gender/sex, Phänomenologie, Anthropologie

### **Abstract**

A fundamental aspect of human being is the separation of the human existence into two categories of bodies, based on the logic of gender.

The subject of this contribution is the development of an anthropological-phenomenological perspective on sexuality, in particular on femininity. From this point of view the human body constitutes social gender respectively it forms the centre of the logic of gender. (cf. Wulf 2009b) The rather familiar, reversed perspective respectively the hypothesis of the constitution of sexuality by the socialisation of human beings is the starting point of this contribution.

### **Keywords**

logic of gender, gender/sex, phenomenology, anthropology

### **1 Vergesellschaftete Körper oder ‚Gender‘ und ‚Sex‘**

Zumeist im ungeborenen Zustand (intrauterin ca. im 5. Monat) bereits wird einem Körper eine der möglichen zwei (Geschlechts-) Kategorien zugeschrieben – es sei denn, die Schwangerschaft wird ohne ärztliche Aufsicht (d.h. ohne institutionelle Kontrolle) vollzogen oder die werdenden Eltern entscheiden sich bewusst gegen diese Offenlegung organischer Ausprägung. In einem solchen Bestimmungsakt wird dem jungen, sich formenden Körper zugleich eine soziokulturelle Identität zugesprochen. Diese drückt sich in den verschiedensten gesellschaftlichen Dimensionen aus, so beispielsweise sprachlich. Die Namensgebung in Form weiblicher und männlicher Namen ist geschlechtslogisch strukturiert (dies zeigt sich meist an den Wortendungen: Michaela, Michael);<sup>3</sup> auch die Nutzung der Personalpronomen wie *sie* und *er* zeigt die geschlechtslogische Differenzierung der Sprache als eine signifikante Dimension menschlichen Zusammenlebens.

Dabei offenbart uns das 20. Jahrhundert, dass die Geschlechtslogik<sup>4</sup> nicht ausschließlich in der organischen Differenz zwischen dem einen und dem anderen Körper begründet liegt, sondern auch die Folge gesellschaftlicher Eingliederung ist. In den Blick tritt damit, dass das gesellschaftliche Verständnis von Weiblichkeit und Männlichkeit historisch betrachtet alles andere als statisch ist.

Eine in westlichen Gesellschaften heute verbreitete Strategie besteht darin, den gesellschaftlichen Dualismus der Geschlechtlichkeit, insbesondere in Hinblick auf seine Materialität, sukzessive zu überwinden. Bspw. sind mit dem Schlagwort der *Intersexualität* eine Akzentuierung der geschlechtslogischen Unbestimmbarkeit des Menschen sowie die Qualifizierung der Geschlechtlichkeit als ein imaginäres Produkt verbunden. Indem auf die kulturelle, besonders auf die performative Dimension von Geschlechtskonstruktionen verwiesen und der künstliche Charakter von männlichen oder weiblichen Identitätsformen aufgewiesen wird, wird die Relevanz der materiellen, also körperlich-biologischen Geschlechtlichkeit grundsätzlich in Frage gestellt. Zugleich werden damit die diversen Formen geschlechtslogischer Indifferenz gesellschaftlich legitimiert. So haben sich die Ausdrucksformen von Geschlechtlichkeit und ihre Praxen insbesondere im 21. Jahrhundert im Hinblick auf Versuche einer geschlechtslogischen Neutralisierung von Praxisformen, Gegenständen und Vorstellungen stark verändert. Allerdings scheint dieses Unternehmen nicht vollständig zu gelingen. So gilt etwa in Hinblick auf die Geschlechtslogik der Kleidung, dass der Rock trotz zahlreicher Innovationsversuche seitens der Modedesignerinnen als kulturelles Produkt keinen Eingang in die gängige männliche Kleidungspraxis gefunden hat – Ausnahmen stellen etwa die schottische Kultur, die Kleidungspraxis von Transvestiten oder individuelle Vorstöße gegen die konventionelle Kleiderordnung dar. Die Praxis des Hosentragens hat sich hingegen, zumindest im westlichen Kulturraum, ihrer vormals geschlechtslogischen Grenzen größtenteils entledigt; zugleich sind MännerHosen und FrauenHosen aber insofern zumeist deutlich voneinander verschieden, als FrauenKörper andere Formen als MännerKörper aufweisen und die Kleiderschnitte diesen Formen, von Durchschnittswerten ausgehend, angepasst werden. Neben der Mode ist auch die Raumnutzung durch eine geschlechtslogische Aufteilung geprägt. Viele Erfahrungsräume sind mittlerweile in Bezug auf die Geschlechtlichkeit der sie nutzenden Körper formell neutral gehalten (in Schweden sind sogar die WC-Bereiche in öffentlichen Gebäuden geschlechtsneutral ausgewiesen). Dennoch besteht die formalisierte Trennung in männliche und weibliche oder in gemeinschaftliche Räume an vielen Stellen explizit und implizit weiter.

Die Atavismen in Mode und Raumaufteilung sind Zeichen der Habitualisierung von Geschlechtlichkeit. An solchen und anderen Phänomenen vergesellschafteter Körperlichkeit wird deutlich, dass die Geschlechtlichkeit als Form des In-der-Welt-Seins des Menschen auf Verkörperungsprozessen im Sinne eines Sich-Zeigens einer Institution oder einer sozialen Gruppe unter bestimmten soziokulturellen und historischen Bedingungen beruht. Dabei wird die Veränderbarkeit von Geschlechtlichkeit heute nicht nur auf der Ebene des *gender* (als die kulturellen, gesellschaftlichen und historischen Zuschreibungen von Geschlechtlichkeit) angesetzt, sondern auch als die Möglichkeit eines direkten, selbstgewollten operativen Eingriffs in den Körper (beispielsweise Penis- oder Brustimplantat) auf der Ebene des *sex* erachtet.

Wie konnte sich diese sehr stark gesellschaftlich geprägte Sicht auf Geschlechtlichkeit etablieren?

Mit Simone de Beauvoir (1951) ist es für den europäischen Zivilisationsprozess charakteristisch, dass im Streben nach einer Vervollkommnung des Individuums zur Frau oder zum Mann hin die Frau als das Andere des Mannes betrachtet und konstituiert wird. Instituiert durch Außenkontrolle und Inkorporierung würde auf der Grundlage eines bestimmten Menschenbilds (ausgehend nämlich vom gesellschaftlichen Status des weiß-

häutigen, westlichen, vernünftig denkenden MännerKörpers) eine geschlechtslogische Zurichtung des Inneren vollzogen.

Wie tiefgreifend gesellschaftlich-geschichtliche Inkorporierungsprozesse von Geschlechtlichkeit die Moderne auszeichnen, hat auch insbesondere Michel Foucault (1983) aufgezeigt: Vorgefundene Formen von Geschlechtlichkeit beruhten auf Disziplinierungsprozessen des Körpers. Je nachdem, welche diskursiv vorstrukturierten geschlechtlichen Praxen inkorporiert würden, bildeten sich Formen und Aspekte einer weiblichen oder einer männlichen gesellschaftlich bestimmten Geschlechtsidentität aus.

Nach Pierre Bourdieu (1982, 1987, 1998) vollzieht sich die geschlechtslogische Strukturierung des Körpers, d.h. die Ausprägung genderspezifischer Praxisformen durch Habitualisierung. Mit Habitualisierung erklärt er die Tatsache, dass die geschlechtslogischen Dimensionen der Subjektivierung dem Zugriff des in weiten Teilen unbewusst vergesellschafteten Menschen weitgehend entzogen sind. Es handelt sich dabei um ein mehr oder weniger *schweigendes* Körperwissen (vgl. Bergstedt u.a. 2012), das der Reflexion nur teilweise verfügbar ist.

Grundsätzlich steht der Begriff des Habitus für ein Bündel an *strukturierenden und strukturierten Strukturen* bzw. Formen der Konstruktion gesellschaftlicher Verhältnisse und deren instruktiver Wirkung, durch die sich nach Bourdieu soziale Ungleichheit reproduziert. Für anthropologische Überlegungen ist am Habituskonzept insbesondere relevant, dass damit die theoriegeschichtlich gut eingeführte analytische Trennung zwischen Psyche und Leib oder Innen und Außen materiell und immateriell nicht mitvollzogen wird. Theoretisch relevant ist dagegen die Unterscheidung *Intersubjektivität und Interobjektivität*. Das heißt, der Habitusbegriff beschreibt die Körper-Welt-Relation und das Zusammenspiel der Eigenlogik des menschlichen Körpers mit den gesellschaftlich objektivierten Kräften im Sinne inkorporierter Praxisformen. Es handelt sich beim Habituskonzept um einen praxeologischen Erklärungsansatz menschlichen Handelns unter gesellschaftlich-geschichtlich dynamischen Gesichtspunkten. Der Praxisbegriff wird also an die Unternehmung geknüpft, die Prozesshaftigkeit des menschlichen Daseins herauszuarbeiten. Von dieser Prozesshaftigkeit wird angenommen, dass sie sich räumlich als bestimmt und als zeitlich unbestimmt zeigt. Im Habitus drücken sich in der Praxis eines Menschen bestimmte symbolische Figurationen aus. In habituell verankerten Bewegungsformen vollzieht der menschliche Körper eine mimetische Angleichung an bestimmte kollektiv geteilte imaginäre Menschenbilder. Durch die Inkorporierung bestimmter Vorstellungsbilder schreiben sich die Regeln gesellschaftlicher Institutionen in den Körper ein und ermöglichen es ihm, als Teil einer bestimmten Ordnung zu fungieren. Der Habitus ist also eine verkörperte, in die reale Welt gelangte Seinsweise des Imaginären einer Gesellschaft. Am Prozess der Habitualisierung zeigt sich in anthropologischer Hinsicht, so Christoph Wulf (2009a), das Spiel von *actio* und *passio*, von Intersubjektivität und Interobjektivität. Es handelt sich dabei um einen Prozess der Körperbildung. Im Zusammenspiel des Körpers mit der Welt stellen sich eine bestimmte Körperform und die dazugehörigen Praktiken her. Nicht zuletzt beschreibt der Habitusbegriff auch den geschlechtslogisch strukturierten Modus der Subjektivierung.

## **2 Konstituierende Leiblichkeit und Geschlechtlichkeit**

Anthropologisch gesehen sind die Geburt und der Tod die Momente, in denen die Relevanz und die Tragweite des *schweigenden* Körperwissens als für das menschliche Dasein konstitutiv zum Ausdruck kommen. Beide Ereignisse können jedoch weder durch ein individuelles Bewusstsein noch können sie gesellschaftlich-

kollektiv zureichend antizipiert werden. Sie sind am Beispiel *anderer* oder *in actu* bei sich selbst wahrnehmbar. Die Fremd- und die Selbstwahrnehmung aber unterscheiden sich in den Situationen von Geburt und Tod in qualitativer Hinsicht sehr grundsätzlich voneinander. Geschlechtslogisch ist hierbei signifikant, dass alle Menschen geboren werden und alle Menschen sterben, jedoch nur ein Körpertypus, welcher die organische Voraussetzung dafür mitbringt, also eine Gebärmutter usw. besitzt, ein neues menschliches Lebewesen auf die Welt bringen kann.

In Bezug auf Geschlechtlichkeit lässt sich hier also eine Konstante festmachen, die in erster Linie auf einer grundlegenden materiellen Differenz beruht. Männlichkeit und Weiblichkeit wird also nicht nur gesellschaftlich, sondern auch durch den Fakt ausdifferenziert, dass Frauenkörper gebären können und Männerkörper nicht. Aus dieser anthropologisch-phänomenologischen Perspektive lassen sich Schwangerschaft und Gebären als rein weibliche Praxen bestimmen, nämlich als ein körperlicher Reifungsprozess und als der körperliche Vollzug der Entbindung. Es handelt sich hierbei um genuin weibliche Erfahrungsformen, die für einen männlichen Körper nicht herstellbar sind.<sup>5</sup> Die Gebärfähigkeit wird zwar dann für die menschliche Reproduktion obsolet, wenn eine Eizelle im Reagenzglas befruchtet wird, eine Maschine als Prothese des Körpers den Reifungsprozess des Embryos übernimmt und damit auch die Niederkunft umgangen wird. Dies ändert jedoch nichts an der Tatsache, dass der männliche Körper Schwangerschaft und Geburt nicht vollziehen bzw. an sich selbst nicht erleben kann. Nur der weibliche Körper ermöglicht diese (Selbst-) Erfahrung, und damit ist ihm grundsätzlich ein größerer Erfahrungsspielraum gewährt als dem männlichen Körper. Schwangerschaft und Geburt sind also eine Art Bastion des weiblichen Körpers, an der sich zugleich die Unhintergebarkeit des leiblichen Daseins des Menschen zeigt.

Um der Unhintergebarkeit des leiblichen Daseins des Menschen heuristisch nachzugehen, bietet es sich daher an, dieses Privileg der Frau zum Ausgangspunkt zu nehmen.

Ein solches Vorgehen impliziert, dass eine Kritik an geschlechtslogischen Kategorisierungen an dieser Heterologie ansetzen sollte. Andernfalls besteht die Gefahr, dass tatsächliche Formen der Geschlechtlichkeit verleugnet oder auch verschleiert werden. Vermieden wird damit ferner, dass das Streben nach gesellschaftlicher Gleichwertigkeit in Strategien der Homologisierung des Menschen einmündet. Denn ein Plädoyer für soziokulturelle Vielfalt schließt auch mit ein, die Eigenlogik des weiblichen und männlichen Körpers als Möglichkeit, ja als Gabe des menschlichen Körpers zu verstehen.

### **3 Zugriff der Institution auf den (weiblichen) Körper**

Am institutionell gerahmten Gebärvorgang zeigen sich zunächst signifikant einige vergesellschaftete Aspekte von Geschlechtlichkeit. Denn unter der Voraussetzung, dass eine Geburt professionell begleitet wird, wird die Geburtssituation durch die gezielten Instruktionen seitens der verschiedenen Teilnehmer-innen des Geburtsdispositivs strukturiert. So sind bereits zur Begleitung und Kontrolle der Schwangerschaft diverse Maßnahmen vorgesehen. Auch zur Überwachung des Gebärvollzugs und für die Nachsorge steht ein medizinischer, paramedizinischer und sozialer Apparat bereit, dem sich wenige werdende Mütter entziehen. Das professionelle Verhalten des medizinischen und des pflegerischen Personals ist in der Regel dadurch gekennzeichnet, neben fachlichen Informationen vor allem die (fachlich) richtigen Instruktionen zu geben. Diese Instruktionen können kognitive Anteile haben, rekurrieren aber auch auf körperlich vermittelte Konstitutionsprozesse, die wiederum selbst instruktiv wirksam sind. Das heißt, Hebammen und Ärzte beziehen sich bei ihren teilwei-

se bedingungslos autoritären Instruktionen nicht nur auf Fachwissen, sondern in hohem Maße auch auf ihre Intuition und auf ihren Praxissinn, der mit Bourdieu als das Wirksamwerden eines Habitus ausgelegt werden kann, aber noch andere Dimensionen hat.

Wir gehen im Folgenden der These nach, dass solche Instruktionen einen Gebärvorgang überhaupt erst ermöglichen. Zugleich wird am Beispiel des Geburtsaktes und ausgehend von einigen Aspekten der subjektiven Dimensionen von Weiblichkeit in dieser Situation die Unhintergebarkeit des Körpers auf der einen Seite und die geschlechtslogische Zurichtung des Körpers auf der anderen Seite als ein aktuelles Spannungsfeld innerhalb des menschlichen Lebens vertiefend dargestellt.

#### **4 Mutterschaft, eine Bastion der Weiblichkeit?**

Grundsätzlich gibt es *den einen* Gebärvorgang nicht. Der Geburtsvorgang wird, rein empirisch betrachtet, im Detail von einer Gebärenden zur anderen äußerst verschieden wahrgenommen und im Nachhinein unterschiedlich beschrieben. Diese Varianz der Wahrnehmung von Gebären führen wir auf die verschieden ausgeprägte Fähigkeit zurück, sich den vielen Gesichtspunkten des Vollzugs menschlicher Körperlichkeit zuzuordnen, die hier ins Spiel kommen. Dazu gehört es auch, sich im Gebärakt den diversen Formen der Nötigung, des Zwangs und den Instruktionen zu unterwerfen, die der Gebärenden unter Umständen zuvor so nicht bekannt gewesen sein mögen. Denn während des Gebärens verschaffen sich auf der einen Seite Momente grotesker Körperlichkeit, solche des Nichtwissens, der puren Dynamik, der Fremdheit als ontologische Verfasstheit des Menschen und sogenannte „(Mund-) Höhlenereignisse“ (vgl. Föllmer 2009) Raum. Zugleich sind weiterhin wohlgeformte Artikulationen möglich und es ergehen verbale Instruktionen an die Gebärende, die sie versteht und denen sie weitestgehend folgt. Zugleich greifen in einer für das sich transformierende Leben essentiellen Weise Prozesse, die wir im Folgenden als Generierung von Körperwissen beschreiben. Insbesondere die Gebärende bedarf mehr als eines Habitus, um sich auf diese Situation einlassen zu können.

Die Vermittlung zwischen Ich und Selbst, gelebtem und natürlichem Leib, zwischen Ich und Nicht-Ich wird im Vorgang des Gebärens intensiviert oder auch überhaupt erst angestoßen. Denn gegenüber der sich objektiv-gegenständlichen, durch Sprache und Reflexivität strukturierten Alltagswelt herrscht in dieser Situation Präobjektives, Präverbales, Präreflexives vor. Eine Gebärende muss diesen Dimensionen in einem eventuell für sie bislang ungeahnten Maße Raum geben, da allein dieses Sich-Einlassen in der Gebärsituation Leben erhaltend oder sogar schenkend ist. Während wir uns, außer im Sterben, zu allen unseren körperlichen Verfasstheiten verhalten können, ist es für die Gebärende unabdingbar, dem körperlich sich Ereignenden absolut Folge zu leisten, also streng genommen nicht selbst Stellung dazu zu beziehen. Dabei wird im Geburtsakt zugleich deutlich, dass die Körperlichkeit dem fragmentierten rationalen Subjekt Potenzen zuspielt, von denen es zuvor vielleicht keine Ahnung hatte. Der Körper vollzieht den Geburtsvorgang und die damit einhergehenden Neustrukturierungen, die auf die Mutterschaft vorbereiten, auf präobjektive, präverbale, präreflexive Art und Weise selbst. Wird dieser Vollzug auch offenbar individuell zu verschieden wahrgenommen, um kommuniziert werden zu können, so wird doch von allen Gebärenden letztlich ein tiefgreifender Verzicht auf Sinneinsicht verlangt. Denn die enormen Schmerzen stehen in keinem Verhältnis zu der Wahrnehmung des eigenen, ansonsten in der Regel eher gesunden Körpers und der sich aus dieser Selbstwahrnehmung ergebenden Beziehungen zu sich selbst, zu anderen und zur Welt. Sinn macht allein das einer anderen Person geschenkte Leben.



Zugleich wird der Gebärenden während des Geburtsvorgangs überdeutlich, dass ihr Körper erster Adressat nicht nur individueller Instruktionen, sondern auch Adressat diverser gesellschaftlicher Konstruktionen ist, und es zeigt sich, dass diese Normierungen, Konzepte und Imaginationen unbewusst eine instruktive Wirkung entfalten können. Gesellschaftliche und kulturelle Konstruktionen zeigen sich auch in dem die Niederkunft begleitenden Instruktionsgeschehen. Wie gesagt bleibt der Gebärenden nichts anderes übrig, als diese Instruktionen zu befolgen. Unter bestimmten Umständen kann es aber auch notwendig sein, dass sich die Gebärende gegen gesellschaftliche, den Körper betreffende Konstruktionen richten muss, um sich dem Geburtsvorgang hingeben zu können. Man denke an stark beschämende Konstrukte des Gebärens als etwas Dunkles, Naturhaftes, gar Tierhaftes – die Mutter als Objekt (vgl. Julia Kristeva 1983) –, die zu überwinden sind bzw. durch die eine Gebärende hindurchgehen muss, damit ein Einlassen auf den Vollzug und ein Befolgen der mit diesem verbundenen Zwänge gelingt. Solche Konstrukte werden in der Regel dadurch verwunden, dass (etwa in Aussagen wie: *neues Leben gebären, Leben schenken* etc.) auf den gelebten Leib rekuriert wird, der in seiner Selbstgegebenheit, Unmittelbarkeit und Authentizität die Räume des Sozialen, die Dimensionen der Geschichte und die der Kultur auch unterwandert (Merleau-Ponty 1994), d.h. ihnen anthropologisch-phänomenologisch betrachtet gerade nicht in jeder Hinsicht habituell unterworfen ist.

Der gelebte Leib zeigt sich nicht nur an den individuellen physischen Dispositionen wie beispielsweise Lebensalter oder gesundheitliche Konstitution. In der Erfahrung der Entbindung wird einer werdenden Mutter auch deutlich, dass der Körper maßgeblich daran beteiligt ist, dass der Mensch seine Lebensweise immer wieder grundsätzlich neu anzulegen hat, um immer neue Herausforderungen meistern zu können. So übernimmt der Säugling bereits während der Wehen und dann während des Heraustretens aus dem Mutterleib eine Art Alleinherrschaft über diesen. In der Folge treten am eigenen Leib Veränderungen ein, welche insbesondere eine Mutter, die sich entschieden hat, ihr Kind zu stillen – zerknirscht leidend oder auch stark fasziniert, in jedem Falle selbstinstruktiv – akzeptieren, kaum aber beeinflussen kann. Im Kontakt mit dem kleinen, ihr zunächst noch unbekanntem Kind werden für sie vor allen Dingen die aufmerksamen, individuellen, konstituierenden, gestaltenden, findigen, aber auch passiven, in ihren Möglichkeiten begrenzten, immer wieder an ihre Grenzen stoßenden Dimensionen der eigenen leiblichen Existenz erfahrbar, wie sie insbesondere in der leibphänomenologischen Theoriebildung (Merleau-Ponty, Waldenfels etc.) facettiert werden. Auf leiblich vermittelte Weise instruieren sich Mutter und Kind gewissermaßen gegenseitig. Das *Wie* der jeweils angemessenen Reaktion der Mutter ist in seinen vielfältigen Formen durch keine Wesens- oder Zielbestimmung abgesichert. Es erweist sich für die Mutter als ein stets je noch zu Schaffendes. (vgl. Waldenfels 2004, S. 39) Dabei kann einzig und allein ihre situationsübergreifende Handlungsintelligenz der Mutter in dieser Situation Sicherheit geben, die wie Michael Polanyi (1985) zeigt, als ein *implizites Wissen* den Verlauf überhaupt jeder Handlung bestimmt. So kann die Frau hier an sich selbst feststellen, dass ihrem Körper respektive ihrem gelebten Leib in der nonverbalen Interaktion mit dem Neugeborenen eine gewisse *Findigkeit* eignet. (vgl. Waldenfels 2004) Etwa stellt der eigene Leib hier – manchmal unversehens – aktiv eine bestimmte mit dem Baby geteilte Atmosphäre oder Stimmung her oder er initiiert ein Handlungsgeschehen. Die Mutter nimmt dann an sich selbst wahr, dass sie auf die Lebensäußerungen des Kindes re-agierte, ganz ohne dass irgendwelche gedanklichen oder willentlichen Anstrengungen damit verbunden sind. Die Interaktion mit dem kleinen Kind wird auf diese Weise gestaltet.

Es entfaltet sich also von Beginn an in vielen Fällen ein intensives, leiblich vermitteltes Responsivitätsgeschehen zwischen Mutter und Säugling. Ein solches beruht allerdings keinesfalls darauf, dass die beiden, wie oft behauptet, eine Dyade bilden. (vgl. Dornes 1993) Dies wird spätestens am zweiten Kind deutlich, dessen

Säuglingszeit sich für die Mutter sicherlich ganz anders als das des ersten Kindes, also keineswegs vorherbestimmt symbiotisch, ausnimmt. Einige Säuglinge ‚strafen‘ ihre Mutter mit Geschrei, wenn sie auch nur eine kleine Anspannung oder Nervosität an ihr wahrnehmen. Andere freuen sich sichtlich über jede an ihren Bedürfnissen orientierte Zuwendung, selbst wenn die sich ihnen zuwendende Person gereizt und müde ist.

Dabei antwortet ein Kind auf die körperlichen Äußerungen der Mutter allerdings nur selten verständig und empathisch-nachichtig. So tritt in einem solchen Vermittlungsgeschehen in der Regel auch ein kognitiv kaum fassbares und unüberwindliches Distinktionswissen auf den Plan. Säugling und Mutter machen dann die Erfahrung der Befremdung durch den jeweils anderen. Diese kann auch pathologische Züge annehmen. (vgl. Studien von Reck u.a. 2001) Kommen Säugling und Mutter aber zu einer gemeinsamen, für beide befriedigenden *Lösung*, so kann in einem solchen Prozess, der den kognitiven Konstrukten letztlich unzugänglich ist, der gelebte Leib (zumindest kurzzeitig) das emanzipative Potential irreduzibler Freiheit im Anderen entfalten. Das Baby ist darauf angewiesen und es kann sogar sterben, wenn ein solches Ereignis über eine lange Zeit hinweg ausbleibt.

Zusammenfassend stellen wir fest, dass während des Gebärprozesses und in der Zeit danach ein Erfahrungswissen die zentrale Rolle spielt, das von verbalen, aber vor allem von solchen Instruktionen her zu begreifen ist, die nicht kognitiv, sondern körperlich vermittelt auf eine Person, vor allem auf die Mutter, zukommen. Dies sind in erster Linie Prägungen des eigenen Verhaltens und Handelns durch dieses selbst. Hinzu treten instruktive eigene und fremde Körperbilder bzw. -konstrukte. Unbewusste und bewusste, kulturell vermittelte bzw. fremdbestimmte und eigenständige, aktive und passive Anteile sind hier miteinander verschränkt. Der gelebte Leib hingegen ist letztlich der dominante Bezugspunkt. Zugleich gehen all diese Aspekte eines impliziten, unterschwelligeren, prozeduralen Instruierens und instruiert Werdens oder auch Konstruierens und konstruiert Werdens in das bewusste, kognitiv gesteuerte Instruieren und Konstruieren sowie in deren passive Pendanten ein. Die Vielzahl von instruierenden und auch konstruierenden Aktivitäten ermöglichen die Perspektive eines wiederum selbst instruierenden Ich und dessen konstruierende Perspektive nicht nur erst bzw. behindern deren Einnahme. Sie bilden überhaupt deren Bezugsgröße, wobei der lebendige Leib im Mittelpunkt steht.

Verallgemeinernd lässt sich festhalten, dass die Perspektivität unserer gelebten Leiblichkeit, und damit auch unsere Geschlechtlichkeit, den anderen Perspektiven, die wir gegenüber uns selbst, anderen und der Welt einnehmen können, vorausgeht.

### **Literaturverzeichnis**

- Beauvoir de, Simone* (1951): Das andere Geschlecht. Sitte und Sexus der Frau. Hamburg: Rowohlt.  
*Bergstedt, Bosse; Herbert, Anna; Kraus, Anja; Wulf, Christoph* (Hg.) (2012): Tacit Dimensions of Pedagogy. Münster, New York, München, Berlin: Waxmann.  
*Bourdieu, Pierre* (1998): Praktische Vernunft. Zur Theorie des Handelns. Frankfurt am Main: Suhrkamp.  
*Bourdieu, Pierre* (1987): Sozialer Sinn. Kritik der theoretischen Vernunft. Frankfurt am Main: Suhrkamp.  
*Bourdieu, Pierre* (1982): Die feinen Unterschiede. Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft. Frankfurt am Main: Suhrkamp.  
*Butler, Judith* (2003): Das Unbehagen der Geschlechter. Frankfurt am Main: Suhrkamp.  
*Dornes, Martin* (1993): Der kompetente Säugling. Frankfurt am Main: Fischer.

- Föllmer, Susanne (2009): Mundhöhlenereignisse. Grenzfiguren zwischen Expression und Passage im zeitgenössischen Tanz und den Visual Arts. In: Wulf, Christoph; Schnepel, Burkhard; Köpping, Klaus-Peter (Hg.) (2009): *Handlung und Leidenschaft: Jenseits von actio und passio?*, Paragrana. Internationale Zeitschrift für Historische Anthropologie, Band 18, Heft 2, Berlin: Akademie Verlag, S. 232-256.
- Foucault, Michel (1983): *Der Wille zum Wissen. Sexualität und Wahrheit 1*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Kristeva, Julia (1983): *Powers of Horror. An Essay on Abjection*. New York: Columbia University Press.
- Merleau-Ponty, Maurice (1994): *Das Sichtbare und das Unsichtbare*. München: Fink.
- Polanyi, Michael (1985): *Implizites Wissen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Reck, Corinna; Backenstrass, Matthias; Möhler, Eva; Hunt, Andrew, Resch, Franz; Mundt, Christoph (2001): Mutter-Kind-Interaktion und postpartale Depression. *Psychotherapie Psychosomatik Medizinische Psychologie* 6, S. 171-186.
- Waldenfels, Bernhard (2004): *Findigkeit des Körpers* Norderstedt: Books on Demand.
- Wulf, Christoph (2009a): *Mimetisches Handeln als Geflecht von actio und passio*. In: Wulf, Christoph; Schnepel, Burkhard; Köpping, Klaus-Peter (Hg.) (2009): *Handlung und Leidenschaft: Jenseits von actio und passio?*, Paragrana. Internationale Zeitschrift für Historische Anthropologie, Band 18, Heft 2: Akademie Verlag, S. 23-34.
- Wulf, Christoph (2009b): *Anthropologie. Geschichte – Kultur – Philosophie*. Köln: Anaconda.

---

(Endnotes)

- 1 Daneben bestehen geschlechtslogisch hybride Formen wie Transsexualität, Bisexualität etc.
- 2 Im Folgenden verwenden wir einen weiten Begriff von Geschlechtlichkeit, der nicht die Differenzierung von *gender* und *sex*, d.h. zwischen kulturell und biologisch oder psychisch und körperlich (vgl. Butler 2003) macht. Geschlechtlichkeit bezieht sich in erster Linie auf die körperliche Praxis und auf die Wahrnehmung des Menschen und impliziert damit ein Bündel geschlechtslogischer Phänomene. Sie steht für die Unhintergebarkeit der körperlichen, leiblichen Existenz des Menschen.
- 3 Hier gibt es insofern Tendenzen der Neutralisierung als sich diese Praxis derzeit in Richtung einer transkulturell und geschlechtslogisch neutralen Verwendung von Namen verändert.
- 4 Unter Geschlechtslogik ist die Trennung des Menschen in zwei differente Entitäten zu verstehen, die in dem Komplementärpaar Männlich/Weiblich, Frau/Mann, Mädchen/Junge, Mutter/Vater, Großmutter/Großvater, Tante/Onkel usw. zum Ausdruck kommt. D.h. hier geht es um die gesellschaftlich-geschichtliche Gegenüberstellung von zwei verschiedenen menschlichen Seinsweisen als zwei verschiedene Formen des In-der-Welt-Seins des Menschen.
- 5 Eine Frau kann sich auch bewusst gegen Fortpflanzung entscheiden, oder es kann ein weiblicher Körper dazu nicht fähig sein. Dann sprechen wir von einer individuellen Entscheidung oder von einem pathologischen und nicht pädagogischen Problem, selbst wenn es psychosomatische Ursachen haben sollte. Wir ziehen hier auch nicht den Fall in Betracht, dass beide Typen von Geschlechtsorganen an ein und derselben Person vorhanden sein können.

### **Zu den Autorinnen**

Anja Kraus, Dr. phil., phil. mag., Studium Erziehungswissenschaft, Philosophie, Lehramt Kunst in Berlin. Seit 2004 Juniorprofessorin und seit 2012 Vertretungsprofessorin für Erziehungswissenschaft an der Pädagogischen Hochschule Ludwigsburg. Forschungsschwerpunkte: Pädagogische Lerntheorien; Körperlichkeit in der Schule; Integration von künstlerischen Positionen in didaktische Konzepte und in die empirische Unterrichtsforschung; Heterogenität in der Schule; anthropologische Fragen.

Nika Daryan ist promovierte wissenschaftliche Mitarbeiterin des Arbeitsbereichs Anthropologie und Erziehung am Fachbereich Erziehungswissenschaft und Psychologie der Freien Universität Berlin. Ihre Arbeitsschwerpunkte sind historisch-kulturelle Anthropologie mit besonderem Fokus auf Theorien der Imagination und der Praxis, mediologische Bildungstheorien, qualitative Forschungsmethoden und Methoden der Zukunftsforschung.