

1. Identitätspflege als Bastion der Moderne: von Identitäten und Geschlechteridentitäten und deren Bindung an Körper

„Man frage nicht, wer ich bin, und man for-
dere mich nicht auf, derselbe zu bleiben.
(Michel Foucault)¹

Der Begriff Identität erfährt nach wie vor in pädagogischen, psychotherapeutischen und sozialwissenschaftlichen Diskursen eine rege Verwendung. Damit wird nicht zuletzt ein unerreichbares Ideal transportiert, das für die Einzelnen Folgekosten haben kann. Im Folgenden soll diese Verwendung einer kritischen Lesart unterzogen und auf die damit verbundenen Normalisierungseffekte hingewiesen werden.

Von Identität zu sprechen, als sei es das Seelenheil, ist fast selbstverständlich. Kaum ein Tag vergeht ohne einen medialen Verweis auf sogar die Identität eines Gebäudes, einer Nation oder eines Menschen. Im Gepäck des Identitätsdiskurses ist, als dessen wichtigstes Utensil, der Hinweis auf die Fragilität von Identitäten. Identität muss, kann, darf erarbeitet werden, um gelingend zu leben, so ein weit verbreiteter Tenor psychotherapeutischer wie sozialpsychologischer Diskurse. Dabei scheint die Gesundheit eines Menschen mit dem Grad der Stabilität der eigenen Identität sogar koextensiv. Häufig wird Identitätsverlust oder Identitätsbedrohung mit einem Zerfall traditioneller Gesellschaftsstrukturen und vormals eindeutiger Rollenzuweisungen begründet. Identität erscheint dabei als quasi-quantitative Größe: Während in der Vormoderne Identität noch fremd zugewiesen wurde, und so für ein Ausreichend-vorhanden-Sein an ‚Identität‘ gesorgt wurde, müsse nun das Subjekt seine Identität in Eigenarbeit herstellen, eine Arbeit, die nicht immer ganz einfach sei, da es dabei aus verschiedenen möglichen Lebensentwürfen den für sich richtigen Lebensweg erarbeiten müsse. Identität gilt demnach als anfällig für Destabili-

1 | Foucault zitiert nach Butler 2007: 149.

sierungen, und niemand scheint davor gefeit. Vormalig stabile Identitäten seien durch die industrielle Revolution und spätkapitalistische gesellschaftliche Umwälzungen labilisiert worden. So heißt es dazu bei Eickelpasch und Rademacher in ihrem Überblickswerk zu Identität:

„[Die] Lebensläufe der Menschen in der Spätmoderne [wurden] im Gefolge gesellschaftlicher Individualisierungs- und Differenzierungsprozesse sowie unter Zwängen einer zunehmend flexibilisierten und liberalisierten Marktökonomie aus traditionellen Vorgaben und Gussformen freigesetzt. Die Identitäten wurden im Zuge dieser Prozesse zunehmend destabilisiert, fragmentiert und pluralisiert. Identitätsentwicklung wurde zur Eigenleistung des Subjekts, zum persönlichen Projekt.“ (Eickelpasch/Rademacher 2004: 55)

In diesem Diskurs erscheint Identitätsmöglichkeit als eine anthropologische Konstante, die durch bestimmte Gesellschaftsformen prekarisiert wird. Die Moderne mit der Individualisierung im Gepäck tritt auf den Plan und zerstört, was vorher ganz war. Identitätspflege wird nötig, um sich gegen die ‚Angriffe‘ der diversifizierenden wie individualisierenden Moderne zur Wehr zu setzen. Identität gilt darüber hinaus als zu verteidigendes Recht, während Pluralisierung als Bedrohungsfigur auftritt. So heißt es bei Heinz Abels in seinem Standardwerk *Identität* (2010: 428): „Die Pluralisierung der Lebenswelt und die Vielfalt der Rollen, mit denen der moderne Mensch konfrontiert ist, haben Folgen für seine Identität.“

Abels schlägt deswegen Mut zu einer beweglichen Identitätsvorstellung vor. Eine (auch anstrengende) Identitätsarbeit sei notwendig. Er formuliert einen Imperativ des sich „permanent neu entwerfen“ (ebd.: 456). Ohne diese Arbeit aber verliere das Individuum sich an die Gesellschaft (vgl. ebd.).

Während Abels hier einerseits argumentiert, das Individuum habe seit der Moderne einen Zuwachs an Freiheit zu verbuchen, und dass gerade eben diese Freiheit eine Bedrohung für dasselbe darstellt, gilt gleichzeitig die Moderne als Ermöglicher der Individualisierung, als *die* Gesellschaftsform, die den Menschen zum Subjekt zuallererst macht, und somit die Suche nach Identität in Gang setzt. In der Moderne ist der Mensch erstmalig gefragt, dem eigenen Leben selbst einen Sinn zu verleihen (vgl. ebd.: 448). Eben dieses grundsätzliche Bedürfnis, das eigene Leben möge einen Sinn machen, sei aber, nach Abels, wiederum der Grund, weshalb Identität entgegen starker Pluralisierungstendenzen in postmodernen Gesellschaften bewahrt werden müsse. Identitätspflege und eine als anthropologische Konstante verstandene Sinnsuche begründen somit einander. Es stellt sich hier allerdings folgende Frage: Wie kann eine Gesellschaftsform, die zuallererst als Ermöglicher eines Individualisierungstypus auf den Plan tritt, gleichzeitig die Gefahr für denselben sein, noch dazu, wo es diesen Typus vor der Etablierung der modernen Gesellschaftsform gar

nicht gegeben haben soll? Das erscheint widersprüchlich. War doch, – demselben Diskurs folgend – eine vormoderne Gesellschaft um einiges rigider und einschränkender, was ja das ‚Individuum‘ stabilisiert haben soll (also seine angenommene Identität stabilisiert haben soll), und evozieren doch gerade starre Strukturen das in einer Gesellschaft stärkere Aufgehen (vgl. ebd.: 456), welches aber nun der alles möglich machenden Moderne zugetraut wird. Abels Identitätsontologie ist folglich Tautologie- wie Aporie-gefährdet. Denn: Einmal ist die Rede von einer Individualisierung als gesellschaftlicher Kraft, die auf einen Menschen einwirkt, der vor dieser Einwirkung kein Subjekt ist, und der sich über Identitätsarbeit zu diesem machen musste, andererseits ist aber auch die Rede von einer Individualisierung als gesellschaftlicher Kraft, die eine vormals stabile individuelle Identität niederreißt. Kurz: Das Subjekt wird einmal als ontologisch nicht unterschieden von der Individualisierungstendenz der Gesellschaft betrachtet – gesellschaftliche Anforderung und die Bildung einer Identität erscheinen hier als gleich-ursprünglich – ein anderes Mal wird Identität als dem Prozess der industriellen Vergesellschaftung als vorgängig angenommen – als ontologisch vom gesellschaftlichen Prozess unterschieden. Die zweite Lesart legt einen Identitätserfahrungs-Essenzialismus nahe, der sich an das ebenso essenzialistische Bedürfnis nach Sinn heftet. Was aber, wenn Individualisierung, verstanden als Anreizgeber zum angeblich notwendigen Identitätserwerb, eine Denk- wie Diskursfigur der Moderne selbst ist, die epochalen Interessen folgt? Wenn Identitätserfahrungen eher ein Postulat der Moderne darstellen als eine wohlgemeinte Rettungsaktion des durch dieselbe beschädigten Menschen?

Nachdenken über und Wahrnehmen von ‚Identität‘, so die hier zu vertretende These, wäre dann erst mit Aufkommen des Diskurses über den Erhalt und die Pflege von Identität ermöglicht worden. So macht etwa die Historikerin Barbara Duden anhand von Untersuchungen zur Körpererfahrung von Frauen aus dem 18. Jahrhundert im Rahmen ärztlicher Konsultationen deutlich, dass die Wahrnehmung des eigenen Lebens erst durch sinnstiftende sprachliche Erfindungen (Neologismen) geprägt wird. Die Wahrnehmung von sich selbst erfolgt dabei durch die Brille der Medizin: „Mein Selbst, mein Ich, oder mein Über-Ich, meine Subjektivität, mein Bewusstsein, und meine Identität. Das sind alles Neologismen der Moderne, Zeugen der Verwissenschaftlichung im sich selbst wahrnehmen.“ (Duden 2004: 21)

Mit anderen Worten und auf den Terminus ‚Identität‘ bezogen: Ich kann mich erst als mit mir selbst identisch wahrnehmen, wenn es einen Diskurs über Identität gibt, der mir beschreibt und bedeutet, wie es sich anfühlen könnte, wenn ich mit mir identisch bin. Das heißt nicht, dass ich ‚vor‘ der Existenz dieses Diskurses keine Wahrnehmung von mir selbst gehabt hätte – nur, dass diese eben stets *innerhalb* der historisch gängigen Deutungsschemata verläuft. Anders: Die Moderne taufte nicht etwas, was es schon gab, und rettete es

so vor dem Aussterben, sondern die Moderne rief etwas ins Leben: die Sorge um Identität als ihre (hart zu umkämpfende) Bastion (vgl. Boeder 1997: 246).² Dies: nicht weil ‚Identität‘ verloren gegangen war, sondern weil man sie als ein *Dispositiv* der Macht (Foucault 1977; 1999; 2005) etablieren wollte. Statt zu sagen: Individuen müssen qua Existenz einen Sinn finden, indem sie „Identität“ erarbeiten (Abels 2010: 448), kann man mit Michel Foucault sagen, dass Pflege, Suche, Bewahrung von Identität selbst als Dispositiv etabliert werden (vgl. Kap. 1.3). Als ein solches Dispositiv ist ‚Identität‘ wie ‚Identitätserwerb‘ aber nicht im Sinne eines emanzipatorischen Interesses, wie Abels Postulat für den Identitätserwerb als Vorbedingung des „selbst Denkens“ klarmachen will (ebd.).³

„Man frage nicht, wer ich bin, und man fordere mich nicht auf, derselbe zu bleiben“ (s.o.). Foucaults sich Luft verschaffende Aufforderung soll den Ausgangspunkt der weiteren Darlegungen bilden. Damit verbunden ist ein Bedürfnis, Identität als Konzept zu überdenken, zu problematisieren und zu verwerfen. Identität soll in ihrer potenziellen Gewaltsamkeit, Enge, ihrem Ein- und Ausschluss und letztlich der mit ihr verbundenen Einsamkeit, ihrem Leiden und ihrer traumatischen Redundanz sichtbar werden.

Das Kapitel gliedert sich wie folgt: Zunächst wird mit Heribert Boeder⁴ Identität als eine theoretische Bastion der Moderne besprochen, die bereits mit und in der Philosophie Nietzsches und seinen Überlegungen zur Dezentrierung des Subjekts zu bröckeln beginnt (Kap. 1.1). Anschließend werden Aus-

2 | Boeder (1997) sieht in der Position Husserls, die der Moderne angehört, mit seinem Begriff des vorweltlichen oder transzendentalen Egos die letzte Bastion des Begriffs Identität, die in der Postmoderne attackiert und durch die Diskussion von Identität und Differenz abgelöst wurde (vgl. Boeder 1997: 251). Zwar gab es im vormodernen philosophischen Diskurs etwa Hegels und Fichtes bereits das Motiv der Identität. Durch den Diskurs um die Identität des Subjekts im aufkommenden psychologischen Positivismus der Moderne wurde der gesellschaftliche Raum aber in einer Weise durchdrungen, die es dem Einzelnen kaum möglich machte, sich zu entziehen.

3 | Nicht nur verfolgt Abels (2010) einen reduktionistisch-kognitiven Ansatz – emanzipatorische Prozesse generieren sich, wie Gugutzer bereits überzeugend dargelegt hat (2002), nicht allein über das Denken, sondern haben auch eine leibliche Basis – auch versäumt er in seinem Lehrbuch über Identität zu bedenken, dass unter poststrukturalistischen Gesichtspunkten das ‚selbst Denken‘ stets schon in der Dezentrierung des Subjekts gebrochen ist.

4 | Heribert Boeder ist kein poststrukturalistischer Denker. Er verpflichtet sich, jeweilige Philosophien in ihrem Aufbau (Philosophie-Tektonik) zu analysieren. Diese Studie nimmt eine poststrukturalistische Perspektive ein, und stellt sich nicht an die Seite Boeders. Boeders Überlegungen sind dennoch gewinnbringend, weil sie einen Blick auf die Konzepte geben, statt aus ihnen heraus zu argumentieren.

züge aktueller psychotherapeutischer Diskurse einer kritischen Betrachtung unterzogen. Diese sollen als exemplarisch gelten: Inwieweit wird hier „Identität“ nach einem einheitslogischen Prinzip als Gesundheitsvorgabe gesetzt (Kap. 1.2)? Wie der Identitätstelos im Kontext psychotherapeutischer Diskurse zustande kommt, soll eine genealogische Rekonstruktion der Verwendung des Identitätsbegriffes zeigen. Hierfür werde ich Erik Eriksons Konzepte (1965; 1973; 1975) einer kritischen Revision unterziehen. Erikson kann in meinen Augen als der Gründungsmensch psychotherapeutischer Identitätspostulate ausgewiesen werden (Kap. 1.2.1). Mit Gernot Böhmes identitätskritischer Lesart Platons (1996) soll nachfolgend die Kontingenz und Historizität des Begriffes aufgezeigt werden. Identität scheint mehr ein sinnstiftender Glaube denn ein Faktum zu sein (Kap. 1.2.2). Mit George H. Mead werde ich in diesem Zusammenhang auf die faktischen gesellschaftlichen Schieflagen verweisen, die das Konzept außer Acht lässt und revitalisiert (Kap. 1.2.3). Es folgt ein ‚Ausflug‘ in die Konstruktion nationaler Identitäten. Mit Amin Maaloufs (2000) und Orhan Pamuks (2006) literarischen Ausführungen soll die politische Verletzungsmacht der Zuweisung von Identitäten aufgezeigt werden. Identitätsbildungen werden so als persönlich-politische Reaktionen auf Verletzungen sichtbar (Kap. 1.2.4). Vor dem Hintergrund dieser Problematisierungen des Identitätstopos wird dann, mit Michel Foucault (1977; 1999; 2005), Identität als *Dispositiv der Macht* ausgewiesen. Foucaults Denkbewegungen zur Fesselung des Individuums an eine Identität als Machtstrategie bilden dann die Ausgangslage aller weiterer Überlegungen (Kap. 1.3). Die Rolle des Sexualitätsdiskurses im 19. Jahrhundert für dieses Zwangsverhältnis wird so dann mit Foucaults Postulaten zum Sexualitätsdispositiv hervorgehoben (Kap. 1.3.1). In diesem Zusammenhang scheint erstmals die Zuordnung zu zwei klar abgegrenzten Geschlechtern als eine rigide gesellschaftliche Praxis auf. Die Suche nach Identität und Sexualität zeigt sich als eine sich bedingende historische Bewegung (Kap. 1.3.2). Bevor in Kapitel 1.4 die Sexuallehre Freuds als historisch einmaliger Aufschlag einer Theorie impliziter *Sex-Gender*-Unterscheidung perspektiviert wird, erfolgt ein Exkurs zu Nietzsches Mahnungen der Projektionen an den *Topos* Natur (Nietzsche 2006). Mit Nietzsches Hellsichtigkeit lassen sich, in meinen Augen, Freuds Postulate zur psychosexuellen Entwicklung (1969; 1972) als arbiträr dechiffrieren. Im darauffolgenden Schritt wird im Anschluss an die historischen Analysen von Philipp Sarasin (2001), Claudia Honegger (1996) und Thomas Laqueur (1992) die Kontextabhängigkeit von Körper- und Geschlechterverständnissen aufgezeigt, und die Konstruktion bipolarer Geschlechtscharaktere des 18. und 19. Jahrhunderts als *traumatische Redundanz* sichtbar gemacht (Kap. 1.5). Der letzte Punkt will am Beispiel der Sichtweise der Psychoanalytikerin Ilka Quindeau (2008) aufzeigen, wie Geschlecht dekonstruierende Perspektiven – wenn auch ausbaufähig – in psychotherapeutische Diskurse einfließen können (Kap. 1.6).

1.1 *ES DENKT* – DIE DEZENTRIERUNG DES SUBJEKTS BEI FRIEDRICH NIETZSCHE UND JUDITH BUTLER ALS KRITISCHER AUSGANGSPUNKT

„Was den Aberglauben der Logiker betrifft: so will ich nicht müde werden, eine kleine kurze Thatsache immer wieder zu unterstreichen, welche von diesen Abergläubischen ungern zugestanden wird, – nämlich, dass ein Gedanke kommt, wenn ‚er‘ will, und nicht wenn ‚ich‘ will; so dass es eine Fälschung des Thatbestandes ist, zu sagen: das Subjekt ‚ich‘ ist die Bedingung des Prädikats ‚denke‘. Es denkt.“ (Nietzsche 1988a: 22)⁵

Das Denken von der „Identität des Subjekts“ ist gemäß Heribert Boeder ein philosophisches Prinzip moderner Denktraditionen. Maßgeblich für das Identitätsdenken der Moderne ist die Annahme, dass das *Ich*, das sich selbst wahrnimmt, identisch mit sich selbst ist (vgl. Boeder 2006: 56ff.). Dieses Denken steht zweifelsohne in der Tradition des *cartesischen Cogito*, auch wenn Wahrnehmungsdynamiken seit der Begründung der transzendentalen Phänomenologie durch Edmund Husserl leibbezogener denkbar wurden (vgl. ebd.). Ging René Descartes davon aus, dass die Gewissheit der Existenz sich über die Möglichkeit kognitiv zu (be-)zweifeln ableiten ließe, des *cogito ergo sum* (vgl. ebd.: 56; Precht 2000: 102f.), so machte Husserl das *Ich* an der Fähigkeit des Menschen zur leiblichen Wahrnehmung fest. Der Einfluss der Lebenswelt auf das *Ich* ist dabei von eher zweitrangiger Bedeutung. Wenngleich Husserl in Abgrenzung zu Descartes seine Vorstellung des *Ich* auf dem Leib gründet – und damit mit der cartesianischen Denktradition des *cogito ergo sum* bricht, stellt Husserl das leibliche *Ich* – also das *Ich*, das sich auf seine Leiblichkeit gründet, als in sich konsistent vor und stellt somit philosophietektonisch den Leib an die Stelle des cartesianischen *Cogito*. Die postmoderne Herausforderung und damit Abgrenzung zur Moderne besteht nun in der Kritik dieser Einheitsvorstellung – des autonomen Subjekts in seiner leiblichen Einheit. Die Herausforderung der Postmoderne heißt Pluralität. Plurale (multiple) Leiber ergreifen das Feld und torpedieren Identität als die letzte Bastion der Moderne, verkörpert durch den mit sich selbst identischen Leib Husserls. Bei Boeder heißt es: „This trend becomes particularly clear with respect to the submodern [postmodern, B.W.] attack on modernity’s last bastion of identity, namely, on the pre-mundane or transcendental ego in Husserlian thought.“ (Boeder

5 | Nietzsche geht in seiner Schrift *Jenseits von Gut und Böse* (1988a) sogar noch über die Idiome „Es“ und „Ich“ hinaus. Deswegen setzt er beide in distanzierende Anführungszeichen. Schon das *Es* enthält seiner Meinung nach eine Form der Auslegung. Nietzsche will sagen, dass die Prozesse viel mehr aus dem Tun heraus zu verstehen sind beziehungsweise dem Geschehen, als es die Struktur der Grammatik „Subjekt/Prädikat/Objekt“ zulässt (vgl. Nietzsche 1988a: 22).

1997: 46) Der Bruch mit dem cartesisch-Husserl'schen *Cogito* besteht also in dem Denken des Subjekts als dezentriert. Also: nicht länger: „Ich denke, also bin ich“ (Descartes) oder „Ich nehme wahr, also bin ich“ (Husserl), sondern „es denkt“, beziehungsweise „es spricht“ (Boeder 2006: 56, Herv. B.W.). Dabei sind Sprache und Denken in poststrukturalistischen Denksystemen gleichgesetzt. Charakteristisch für Foucaults logotektonischen Aufbau ist ferner das Aufgreifen des nietzscheanischen Durchdringungsprinzip ‚Es‘ und *damit* eine Dezentrierung des Subjekts.⁶ Sinn leitet sich also nicht mehr vom „Ich denke“ ab, sondern ist außerhalb des Subjekts verortet. Dabei denkt oder spricht *es* durch ‚mich‘ hindurch.⁷ Die Anführungszeichen ergeben sich bei dem Wort ‚mich‘ dadurch, dass es sich um einen Verweis auf ein uneigentliches Subjekt handelt. Ein Subjekt, das bereits durch die es umgebenden Bedingungen, in erster Linie durch die Sprache, genauer durch den Diskurs/die Diskurse dezentriert ist. So kann ich etwa ‚meine eigene‘ Geschichte nur stets durch bereits erzählte Geschichten, die mir zur Verfügung stehen, erzählen – Narrative, die meine Erfahrung und somit mein Subjektsein in dem Moment des Erzählens konstituieren. In Worten der auf Foucault bezugnehmenden Diskurstheoretikerin Judith Butler ausgedrückt:

„Das bedeutet, dass meine Erzählung in medias res beginnt, wenn sich bereits vieles ereignet hat, was mich und meine Geschichte in der Sprache erst möglich macht. [...] Während ich an meiner Geschichte arbeite, erschaffe ich mich selbst in neuer Form, weil ich dem ‚Ich‘, dessen vergangenes Leben ich zu erzählen versuche, ein narratives ‚Ich‘ hinzufüge. Jedes Mal, wenn es zu sprechen versucht, tritt das narrative ‚Ich‘ zu der Geschichte hinzu, weil es als Erzählperspektive wiederkehrt, und diese Hinzufügung kann in dem Moment, wo sie die fragliche Erzählung perspektivisch verankert, nicht vollständig erzählt werden.“ (Butler 2007: 56; Herv.i.O.)

Erzähle ich also etwas über mich, versuche ich meine ‚Identität‘ zum Beispiel anhand meiner als ‚ureigen‘ geglaubten Geschichte, etwa in Form ‚meiner‘ Bio-

6 | Boeder (2006) zieht diese Parallele nicht. Ich hingegen halte sie auch im Anschluss an Foucaults eigene Darlegungen zu seiner Nietzsche-Inspiration (vgl. Foucault 2005: 528ff.) für bedeutsam. Bei Nietzsche findet sich meines Erachtens eine ‚Urhütte‘ für den Foucault'schen beziehungsweise Butler'schen Entwurf der Dezentrierung des Subjekts.

7 | Boeder verweist auf eine Textstelle in einer frühen Schrift Foucaults, *Das Denken des Aussen* (1966). Dort heißt es: „Keine Reflexion, sondern das Vergessen; kein Widerspruch, sondern das Bestreiten, welches auslöscht; keine Versöhnung, sondern der wiederholte Schlag; kein Geist in der mühsamen Eroberung seiner Einheit, sondern die bestimmungslose Erosion des Draußen, keine Wahrheit, die schließlich erhellt, sondern das Rieseln und die Not einer Sprache, die immer schon begonnen hat.“ (Foucault zit. nach Boeder 2006: 58)

grafie zu erzählen – so ist diese bereits immer schon in Teilen erzählt. ‚Meine‘ Erzählung von ‚mir‘ und über ‚mich‘ ist bereits vermittelt – durch gängige gesellschaftliche Deutungsfolien. Damit einher muss gehen, dass die Forderung, die sich aus dem Identitätsbegriff ableitet, nämlich, mit sich selbst identisch sowie von anderen grundverschieden zu sein (anders als der andere zu sein), als eine uneinlösbare Forderung erscheint.⁸ Nicht nur wechselt die Geschichte, die ich über mich erzähle, je nach Kontext, Stimmung usw., auch kann ich wegen meiner stets vermittelten Subjekthaftigkeit über das (sprachliche) *Du* nicht von anderen grundverschieden sein. Anders: Dadurch, dass stets der andere in mir immer schon enthalten ist, ‚er‘ es ist, der mich konstituiert⁹, bin ich immer schon enteignet, und jeder Versuch des Erwerbs einer Selbstidentität muss scheitern (Butler 2007: 59). Zwar ist sowohl bei Abels (2010) als auch bei Robert Gugutzer (2002) und bei Heiner Keupp (1999) und den allermeisten Theoretiker_innen, die heute affirmativ auf Identität Bezug nehmen, die Rede von der Notwendigkeit der Flexibilisierung von Identitäten sowie von deren Veränderlichkeit – auf die Lebensspanne bezogen. So ist vielfach die Rede von Patchworkidentitäten (Kühner 2008: 169), um die Kontextabhängigkeit des Individuums zu betonen. Allerdings ist an dieser Stelle zu fragen, wieso die Verwendung des Begriffs Identität überhaupt stattfindet, wenn nichts mehr in dem Begriff enthalten ist, was dieser einmal bedeutet hat.

Im Folgenden soll vor dem Hintergrund eben in aller Kürze skizzierter und im weiteren Verlauf zu skizzierenden poststrukturalistischer Subjekt-dezentrierender Denkweisen das Paradigma des Identitätserwerbs als Gesundheitsvorgabe im Kontext gängiger psychotherapeutischer Diskurse problematisiert werden. Es soll postuliert werden, dass die normative Bezugnahme auf den Identitätserwerb einen hohen Preis haben kann. Psychotherapeutische Diskurse sehe ich dabei entsprechend des *performative* oder *linguistic turn* nicht *allein* als Beschreibung von Erfahrungen an, sondern als ein Medium, das gesellschaftlich anerkannte Wahrheiten und Gültigkeiten auch über den psychotherapeutischen Rahmen hinaus generiert und transportiert.

8 | Ich beziehe mich hier auf die Recherchen der schwedischen Medizinerin und Philosophin Anna Luise Kirkengen (2002). Demnach hat der Begriff ‚Identität‘ seine etymologische Basis in „Ipse“ und „Idem“, also: dasjenige, was sich von anderen unterscheidet (im Gegensatz zum anderen ist), und das was gleich bleibt, im Gegensatz zur Veränderung (Kirkengen 2002: 57; vgl. dazu auch Böhme 1996: 322).

9 | Butler macht in ihrer Schrift *Kritik der ethischen Gewalt* (2003) mit Hilfe der italienischen Philosophin Adriana Cavarero, des französischen Kulturtheoretikers Emmanuel Levinas sowie mit der Psychoanalytikerin Melanie Klein deutlich, dass dem *Ich* immer ein *Du* vorausgeht, *Ich-Sein* impliziert die Hereinnahme des *Du*. *Ich-Sein* ist in diesem Sinne immer schon durch die über das *Du* vermittelten Normen gebrochen (Butler 2003: 42ff.).

1.2 IDENTITÄT MUSS ENTWICKELT WERDEN: AUSZÜGE AUS AKTUELLEN PSYCHOTHERAPEUTISCHEN DISKURSEN

„The search for identity has become as strategic in our time as the study of sexuality was in Freud's time.“ (Lynd zit. nach Weigert 1986: 10)

„[Ein] sicheres Identitätsgefühl scheint gerade für uns heutige Menschen ein anspruchsvoller, störanfälliger und komplexer Prozess geworden zu sein, der uns lebenslang eine hohe psychische Integrationsleistung abverlangt. Er wird in der Spätadoleszenz zur entwicklungsspezifischen Hauptaufgabe [...]. Müssen traumatische oder stark konflikthafte Erfahrungen mit einem großen seelischen Aufwand im Unterbewußten gehalten werden, stehen zu wenig psychische Kräfte zur Verfügung, um die spätadoleszente, innere Sicherheit zu erwerben [...]. Die damit in Zusammenhang stehende Aneignung der eigenen Geschichte kann nur einigermaßen gelingen, wenn diese Geschichte nicht durch die unbewußte Ausstrahlung ‚schwarzer Löcher‘ determiniert wird – schwarze Löcher, die zum Beispiel durch unbewältigte traumatische Erfahrungen entstanden sind. Sie erhöhen die Wahrscheinlichkeit, dass die spät-adosleszente Identitätsbildung in eine rigide neurotische Charakterstruktur oder Identitätsdiffusion mündet.“ (Wiesse 2000: 13; Herv.i.O.)

Diese Setzung des Psychoanalytikers Jörg Wiesse ist paradigmatisch für die Kanonbildung psychoanalytisch informierter therapeutischer Diskurse. Einer Defizitperspektive folgend wird gerne in Sachen Identitätserwerb Nachhilfe vorgeschlagen. Der Identitätserwerb scheint an bestimmte Entwicklungs- oder Lebensabschnitte gebunden. Können diese nicht erfolgreich abgeschlossen werden, so scheint der Mensch nahezu für immer ‚verloren‘. Eine „Identitätsdiffusion“ (oder aber eine rigide neurotische Charakterstruktur) sei die Folge. Derjenige, der nicht zu vorgeschriebenen Zeiten ‚Identität‘ entwickelt, droht krank zu werden, beziehungsweise kann *qua definitionem* erst gar nicht gesund sein. Obgleich der einflussreiche Psychoanalytiker Werner Bohleber (2007) den Rückbezug auf Identität, verstanden als „Vorstellung einer quasi substantialistischen Identität, die, einmal erworben, ein fester Sitz des Individuums bleibt“ (Bohleber zit. nach Mertens 2007: 331), als obsolet erklärt, und sich hier bereits affirmativ auf sozialwissenschaftliche Beschreibungen des Selbst als „dynamisch, geteilt und von höchst disparaten Identitäten geprägt“ (ebd.) bezieht, scheint diese Perspektive in psychotherapeutischen Diskursen kaum wahrgenommen zu werden.¹⁰ Hier wird oft selbstverständlich von einer Beschädigung

10 | Bohleber spricht sich, wenngleich er poststrukturalistischen Sozialwissenschaften gegenüber offen ist, gegen eine „Dekonstruktion von Identität“ aus. Er favorisiert eher die Sichtweise Keupps (1999), demnach Identität ein lebenslanges, nie abgeschlossenes Projekt darstellt (vgl. Bohleber 2007: 331ff.).

eines vormaligen als (zumindest in seiner Potenzialität) mit sich selbst einheitlich und kohärent vorgestellten Selbst(-Identität) ausgegangen.

In Studien zu sexualisierter Gewalt und zum „sich-selbst-verletzenden Verhalten“ als möglicher Folge traumatischer Ereignisse wird die Beschädigung der Identität – besonders der von Mädchen und Frauen – immer wieder postuliert. Meist wird die Fähigkeit, den eigenen Körper spüren zu können, hier an die Kohärenz der Identität gebunden.¹¹ Um Erklärungen für das Phänomen Essstörungen ringend, stellt auch die Psychotherapeutin Patricia Bourcillier fest:

„Dieses Hungrig-Sein nach Liebe [...] bedeutet, dass der betreffende Mensch zeitlebens eine Leere in seinem Selbst und in seinem Selbstgefühl schmerzhaft erlebt und alles daran setzt, diese schmerzhaft empfundene Befindlichkeit zu beheben.“¹²

Und postuliert in einer Identitätssemantik:

„Wenn die Frau in ihrer weiblichen Identität nicht gefestigt ist, wird dieser Ur-Schmerz bei jeder Veränderung neu belebt: in der Pubertät, während der Jugendzeit, bei Schwangerschaften (werde ich eine gute Mutter sein?) oder in den Wechseljahren.“ (Ebd.)

Ebenso in Bezug auf das Phänomen des sich-selbst-verletzenden Verhaltens, das bei Mädchen und jungen Frauen häufiger vorkommt als bei Jungen und jungen Männern, argumentiert auch der ärztliche Psychotherapeut Franz Resch im modernen Kanon seiner Kollegen identitätsbeschädigungstheoretisch: „Die traumatischen Erfahrungen verstärken die konfliktträchtigen Anteile der Entwicklung weiblicher Geschlechtsidentität, die vornehmlich in der Mutter-Tochter-Beziehung und den Spezifika weiblichen Körpererlebens liegen.“ (Resch zit.

11 | Beispielhaft hierfür ist die populäre Schrift des Psychoanalytikers Matthias Hirsch *Mein Körper gehört mir ... und ich kann mit ihm machen was ich will!* (2010). Hirsch spricht hier in Zusammenhang mit der Entwicklung ‚weiblicher Identität‘ von ‚Identitätsunsicherheit‘ (Hirsch 2010: 111). Identitätsentwicklung wird hier unter Zuhilfenahme kaum gesellschaftlich kontextualisierter Begriffe wie „Pubertät“ gesundheitsteologisch vorausgesetzt. Dazu wird die Defizitperspektive besonders Frauen und Mädchen zugeschrieben. Diese scheinen ob einer konflikthaften Mutter-Tochter-Beziehung mit einem Mangel an Identität ausgestattet. Anders aber als etwa Krüger-Kirn (2010) reflektiert Hirsch nicht die gesellschaftlichen Hintergründe der Produktion von Identitäten, und versäumt es, eine Pathologie-kritische Haltung einzunehmen (vgl. ebd.: 111f.). Körper und Körperwahrnehmung sind in dieser Perspektive eng mit einer gelungenen Identitätsentwicklung verzahnt (vgl. ebd.: 139ff.).

12 | Vgl. Bourcillier (2006): *Auf der Suche nach der verlorenen Ganzheit*, www.mager-sucht.com. Letzter Zugriff am 09.09.2010.

nach Ludwig 2005: 141) Besonders die feministische Psychoanalyse setzte den Begriff „weibliche Identität“ oder „weibliche Entwicklung“ rekursiv auf eine weibliche andere Biologie *und* Sozialisation ein, um damit die Subsumierung unter ein männliches Gesundheitsmodell zurückzuweisen (vgl. zum Beispiel Rhode-Dachser 1991; Dalsimer 1993; Fast 1996; Breitenbach 1998; Flaake 2004). Gerade die Erarbeitung weiblicher Spezifika sollte Mädchen und Frauen in einer ihren Körper entfremdenden patriarchalen Gesellschaft helfen, ihre eigene Identität zu finden. Damit ist und war allerdings auch die Gefahr verbunden, normative Standards und Modelle zu setzen, welche zum einen implizit die Unterdrückung der Frau reifizieren und zum anderen eine Markierung derjenigen Frauen* bedeuten, die nicht nach diesen ‚weiblichen‘ Kriterien leben (vgl. dazu auch Landweer 1987: 86). Ein Beispiel dafür, dass Identitätskonzepte in der Psychotherapie auch jüngst nicht an Aktualität verloren haben, ist die 2012 erschienene Schrift von Inge Seiffge-Krenke, die sogar den Titel „Therapieziel Identität“ trägt, und in der eben der zunehmende Verlust an Identität vieler Patient_innen postuliert wird, und deren Wiederherstellung in der Psychotherapie. Zudem findet sich in Zusammenhang mit der Diagnose dissoziative Identitätsstörung (DIS) ein zentraler Verweis auf den Neologismus ‚Identität‘. Die Aufspaltung der Psyche in mehrere voneinander als unabhängig empfundene Persönlichkeitsanteile, die sich zueinander amnestisch verhalten, ist damit gemeint (vgl. Rode 2009: 9). Zwar knüpft auch Claudia Igney (2009) Gesundheit und Wohlbefinden normativ an eine Integration und Kohärenz der eigenen Identität.¹³ Der affirmative Bezug auf „Geschlechtsidentität“ wird allerdings explizit hinterfragt.¹⁴ In diesem jüngsten feministischen Diskurs um sexualisierte Gewalt zeigen sich mittlerweile deutlich dekonstruktivistische Einflüsse: Zum einen wird Geschlecht hier als „gesellschaftlich vermittelt“ (Rode 2009: 11) beziehungsweise als hergestellt „doing gender“ (Igney 2009: 27) gedacht, zum anderen werden die ‚männlichen‘ und ‚weiblichen‘ Teilpersönlichkeiten der Betroffenen als eine Form der Bewältigung von traumatischen Erfahrungen betrachtet. Die Entwicklung der Teilpersönlichkeiten bildet eine Art Trauma-antipodisches *doing gender*, da Selbstschutz entlang mächtiger weiblicher wie männlicher Stereotype organisiert wird (vgl. Igney 2009: 28f.; Rode 2009: 20).

13 | So etwa wenn Claudia Igney sagt: „Integration heißt: Es ist nicht (mehr) die/der andere oder meine Fantasie, die betroffen sind, sondern dies ist *mir* geschehen und *ich* habe es getan, es sind *mein* Körper, *meine* Seele und *mein* Verstand, die damit weiterleben. Erst wenn dies gelingt, ohne daran zu zerbrechen, gibt es eine gemeinsame Identität und eine gemeinsame Heimat in dieser Welt.“ (Igney 2009: 33)

14 | „Ist Geschlechtsidentität überhaupt noch so wichtig?“ fragt Claudia Igney selbstreflexiv und mit Verweis auf *Queertheorie*, nachdem sie sich auf das sozial kognitive Identitätsmodell berufen hat (ebd.: 31).

Dennoch: In den allermeisten Fällen werden heute nach wie vor schweres psychisches Leiden, quälende Zustände sowie Folgen erlittener Gewalt als Identitätsbeschädigung thematisiert. Dabei werden antagonistische und idealistische Verhältnisse von: Oberfläche versus Tiefe, zerfallen versus ganz, authentisch versus echt und künstlich versus natürlich erzeugt, die Menschen vor dem Hintergrund dieser unerreichbaren Ideale als defizitär und pathogen markieren. Da in den Identitätsbegriff der Geschlechtsidentitätsbegriff eingeschrieben ist, sind besonders ‚Frauen‘, Trans* und nicht-hegemoniale Männer von der normativen Wucht dieses Diskurses betroffen.¹⁵ Wann und wieso begann man aber eigentlich von Identität zu sprechen?

1.2.1 Identität – zur Genealogie eines „unordentlichen Gefühls“¹⁶

Mehr als eine zu erlangende Essenz kann ‚Identität‘ als ein *Terminus technicus* der Psychoanalyse wie der Sozialpsychologie verstanden werden. Die Blütezeit erlangte er in den 1980er Jahren, und seine Geburtsstunde sind die 1960er Jahre. Vor den 1940er Jahren war der Begriff in den Theorien der Psychologie eher unbekannt (vgl. Weigert 1986: 5ff.). Eingeführt wurde der Begriff von dem Psychoanalytiker Erik Erikson. Gemäß Erikson (1975) ist unter Identität oder Identitätsgefühl folgendes zu verstehen: „Ein Gefühl der Identität haben, heißt, sich mit sich selbst – so wie man wächst und sich entwickelt – eins fühlen; und es heißt ferner, mit dem Gefühl der Gemeinschaft, die mit ihrer Zukunft wie mit ihrer Geschichte (oder Mythologie) im reinen ist, im Einklang zu sein.“ (Erikson 1975: 29)

Erikson geht davon aus, dass soziokulturelle Faktoren die Struktur und den Inhalt dessen ausmachen, wie der Mensch sich selbst sieht (vgl. Weigert 1986: 2).¹⁷

15 | Wenngleich hier ‚die Männer‘ nachziehen, wie die kürzlich erschienene Schrift von Frank Dammasch zum Thema „männliche Identität“ zeigt. Hierin problematisiert Dammasch eine zunehmend phallische Desorientierung von Männern in ebenso zunehmend feminisierteren Verhältnissen (Dammasch 2009). Hier wird einmal mehr ein asymmetrisches Geschlechterverhältnis mit dem Mann in einer „phallischen“ Position naturalisiert und nicht-hegemoniale Männlichkeit pathologisiert.

16 | Von *Liebe – ein unordentliches Gefühl* (Precht 2009).

17 | Erikson orientiert sich in seinem Konzept der personalen Identität oder Ich-Identität an dem symbolisch-interaktionistischen Konzept des Soziologen Herbert Mead. Laut Mead entwickeln Menschen ein Bild von sich selbst entsprechend der Bilder, die andere von ihnen haben. Andere treten dabei als Normen, Wertvorstellungen auf, die eine Gesellschaft verkörpert, als „verallgemeinerter Anderer“ (Mead 1998: 196ff.) Sich selbst aus der Perspektive des „generalisierten Anderen“ zu sehen, und so eine Distanz zu sich selbst zu erlangen, ermöglicht, selbst zum Objekt zu werden. Diese reflexive

Erikson, der dabei in enger Anlehnung an George H. Mead denkt und Meads Begriff des Selbst (vgl. Mead 1998) mit Identität übersetzt, kommt es darauf an, die Identitätsentwicklung des Menschen als eingebettet in seinen politischen wie historischen Kontext zu sehen. Sein Buch *Dimensionen einer neuen Identität* (1975) liest sich eher wie ein politisches Manifest denn eine Einführung in die Psychopathologie. Am Beispiel des ehemaligen Präsidenten der Vereinigten Staaten Thomas Jefferson versucht er, einen ‚neuen‘ amerikanischen Typus nachzuzeichnen; ein Land auf der Suche nach einer neuen Identität, die sich in und durch den Präsidenten verkörpert.

Diese „neue Identität“ wie auch jede andere Identität sei dabei in ihrer „Lebensfähigkeit von der historischen Realität abhängig“, was vor allem hieße: „vom Korpus der in einer Epoche der Beobachtung zugänglichen und in technisch, politischen und militärischen Handeln zu bestätigenden Tatsachen oder Fakten“ (Erikson 1975: 88). Erikson betont, dass Identität gemäß dem Weltbild, das in einer Kultur vorherrscht, angenommen wird; dabei sei diese keine einfach verkörperte Haltung (ebd.), sondern ein Gefühl für Kontinuität und Gleichheit, die das ganze Leben anhält und die man selbst und andere wahrnehmen können (Erikson zit. nach Gugutzer 2002: 23). Erikson distanziert sich von einer argwöhnischen Kritik am Identitätsbegriff seiner Zeitgenossen, und hält Identität und den Wunsch, eine solche zu erlangen, für ein universelles Menschenbedürfnis, wenn er sagt: „Denn selbst dort, wo neue Bewusstseinsformen und neue Sozialstrukturen sich in verwirrendem Wechselspiel bilden, ändert sich das Grundbedürfnis nach einer vertrauten Identität, wie wir gesehen haben nur unendlich langsam.“ (Erikson 1975: 119)

Zwar macht Erikson deutlich, dass politische Strukturen das Individuum grundlegend prägen (vgl. ebd.: 95), seine universalistische Zugrundelegung dessen, was das Individuum angeblich ausmachen soll, nämlich bestimmte chronologisch aufeinander folgende Entwicklungsphasen, in denen bestimmte Identitätsentwicklungsschritte abgeschlossen sein sollten, inklusive seiner prominenten These, dass der Mensch mit Beendigung der Adoleszenz eine stabile Identität entwickelt haben müsse, um ein gelingendes Geschlechts- wie Sozialleben führen zu können (vgl. Gugutzer 2002: 23ff.), relativiert seine kulturtheoretische Sichtweise beträchtlich. Dies vor allem, weil Erikson sich bezüglich des Begriffes Adoleszenz, auf als natürlich angenommene biologische Triebe – in einer Interpretation des topografischen Modells wie der Lehre zur psychosexuellen Entwicklung Freuds – beschränkt (vgl. ebd.: 27). So meint Bohleber zu Recht, dass Erikson im Rahmen seines Anpassungskonzeptes im Prinzip einem

Selbstbildung macht dabei das Selbst aus. Mead macht mit seiner Konzeption des reflexiven Selbst ein erstmaliges Angebot, psychische Prozesse in Wechselwirkung mit gesellschaftlichen, sozio-kulturellen und historischen Ereignissen denken zu können (vgl. Kap. 1.2.3).

„biologisch-ethologischen“ Umweltbegriff verhaftet bleibt (Bohleber zit. nach ebd.). Zum besonderen Problem gerät sein biologisch-ethologischer Umweltbegriff, wo er sich, wie im Falle der angeblichen Notwendigkeit zur Herausbildung von stabilen Identitäten, einer Feinbildkonstruktion annimmt: „Für Führer ist es sehr leicht und bis zu einem gewissen Grad notwendig, der Jugend wie auch dem ewigen Adoleszenten im Erwachsenen einige über-definierte Feinde anzubieten, gegen die ein Gefühl der Identität aufrecht zu erhalten ist.“ (Erikson 1973: 109) Hier scheinen dann endgültig die aktuelle politische Situation wie die gegebenen historischen Bedingungen als „Entwerfer“ (ebd.: 63) der menschlichen Bedürfnisse ihres Jobs obsolet geworden zu sein. Erikson scheint hier bereits zu wissen, was den Menschen und sein Identitätspotenzial ausmacht, er hat die Suche bereits eingestellt. So schreibt er fest, was er eigentlich loswerden will, und worunter er, schenkt man Weigert Glauben, in seinem Leben selbst gelitten haben muss – unter Ausgrenzungen, als in die USA emigrierender *Erwachsener*, als jemand, der um Sinn für sein Leben ringt (vgl. Weigert 1986: 1). Es zeichnet sich bereits ab, was Erikson sich auch an vielen Stellen traut zu sagen: Identitätssuche und das Bedürfnis, ‚Identität‘ zu haben, setzt dann ein, wenn der Mensch etwa aufgrund schwieriger politischer Verhältnisse in eine Krise gerät. Durch Kriege, ökonomische Zusammenbrüche usw. Hierfür braucht man keine „adoleszente Krise“¹⁸, hierfür reicht die Grenze dessen, was Menschen ertragen können, völlig aus. Wenn Identitätsgefühle sich daran festmachen, dass diese von den Individuen als „vorbewusstes psycho-soziales Wohlbefinden erlebt werden“ (Erikson 1973: 63) und der Gewissheit, dass „man sich der Anerkennung derer, auf die es ankommt, sicher sein kann“ (Erikson zit. nach Gugutzer 2002: 26), gibt das immerhin Anlass zu folgenden Fragen: Unter welchen politischen Bedingungen bekommt wer Anerkennung zugesichert und wer nicht, und was konfiguriert meine Entscheidung darüber, auf wen es für mich ankommt? Identität zu besitzen erscheint dann als Privileg, ein Privileg, das sich auf dem Rücken derjenigen ausbreitet, die nicht mit sich selbst identisch sein können oder wollen.

1.2.2 Identität haben nur die Götter. Identität als kontrafaktische Unterstellung bei Gernot Böhme

Während personale oder Ich-Identität in der Moderne als substantiell betrachtet wird, und somit als „kontrafaktische Unterstellung“ beschrieben werden kann (Böhme 1996: 323), und somit besonders von Erikson als Psychotherapeut der Konnex von einem Mangel an Identität beziehungsweise in seiner Sprache: einer Identitätsdiffusion als „Pathoprogramm“ diskursiv etabliert

18 | Vgl. auch Gugutzers Kritik an Eriksons Konzept, Identitätsbildung sei mit der Adoleszenz abgeschlossen. Diese These ist heute auch bei Sozialpsychologen, die sich affirmativ auf den Identitätsbegriff beziehen, nicht mehr haltbar (Gugutzer 2002: 26).

werden konnte (ebd.: 334), tat sich die Frage nach dem *Wie* des Sich-selbst-Seins oder des Mit-sich-identisch-Seins historisch schon viel früher auf. Böhmes Platon-Interpretation folgend wird klar, dass die Erlangung von Identität im Kontext der Philosophie Platons als etwas Unerreichbares verstanden wird, das nur den Göttern vorbehalten war. Menschliches Dasein zeichnete sich bei Platon gerade durch seine Nicht-Identität aus. Anders als in der Moderne wurde Identität keinesfalls, so wie das heute geschieht, Substanz-ontologisch dem Mensch-Sein zugeschrieben (ebd.: 324). In einem äußerst hellachtigen Durchblicken wurde das Verlangen nach Identität als ein Wunsch, unsterblich zu sein, es den Göttern gleichzutun, dechiffriert (ebd.). Um dies deutlich zu machen, zitiert Böhme einen Teil der Diotima-Rede des Symposions von Platon:¹⁹

„Denn auch von jedem Lebenden sagt man ja, dass er lebe und dasselbe sei, wie einer von Kindesbeinen an immer derselbe genannt wird, wenn er auch ein Greis geworden ist: und heißt doch immer derselbe, ungeachtet er nie dasselbe an sich behält, sondern immer ein neuer wird und altes verliert an Haaren, Fleisch, Blut und dem ganzen Leibe. Und nicht nur an dem Leibe allein, sondern auch an der Seele, die Gewohnheiten, Sitten, Meinungen, Begierden, Lust, Unlust, Furcht, hiervon behält nie jeder dasselbe an sich, sondern eins entsteht und das andere vergeht [...] und wir nie die selben sind in Bezug auf die Erkenntnisse, sondern, dass auch jeder einzelnen Erkenntnis dasselbe begegnet. Das was man Nachsinnen heißt geht auf eine ausgegangene Erkenntnis. Vergessen nämlich ist das Ausgehen einer Erkenntnis. Nachsinnen aber bildet statt der abgegangenen eine Erinnerung ein und erhält so die Erkenntnis, dass sie *scheint* dieselbe zu sein. Und auf diese Weise wird alles Sterbliche erhalten [...]“ (Platon zit. nach Böhme 1996: 324, Herv. B.W.)

Identität ist nichts dem Menschen eigenes. Der Mensch muss, kann, darf einen *Schein* an Identität über Erinnerungsarbeit²⁰ und über Selbstsorgetechniken herstellen²¹ (vgl. ebd.: 325f.). Die Konstitution des Selbst gelingt hier über eine spezielle Form der Selbst-Zuwendung, die auch eine Selbst-Distanzierung ist – eine Art reflektierende Sinnlichkeit. Über die so erlangte Differenzierung zwischen einem Selbst, das unmittelbar aufgeht in der Existenz, und einem, das

19 | Die Wiedergabe erfolgt hier in verkürzter Form.

20 | Böhme zieht hier zu Recht eine Verbindung zu Nietzsche, der den Menschen als „das Tier“ bezeichnet hat, „das versprechen kann“ (Böhme 1996: 332). Versprechen wird bei Nietzsche über das Sich-Erinnern gewährleistet – *Mnemotechnik*. Diese gehe nicht ohne die Installierung von Leiden am Leib vonstatten (vgl. Kap. 3).

21 | Selbstsorge definiert Böhme (1996) mit Sokrates wie folgt: „Selbstsorge ist eine explizite Zuwendung zu sich, eine Reflexion, durch die das unmittelbare Aufgehen in der Existenz sowohl im Sinne des schlichten Sichauslebens als auch im Sinne des offen Ausgesetztseins gegenüber Anmutungen gebrochen wird.“ (Ebd.: 326)

dieses Aufgehen reflektiert, entsteht eine eigentliche Instanz des Vermögens zum Handeln (vgl. ebd.: 326f.). Das Konzept der Konstituierung des Selbst kann aber nicht ohne weiteres mit dem der heutigen „Identitätsbildungen“ gleichgesetzt werden. Während Selbstkonstituierung ein lebenslanger Prozess ist, dessen Ziel niemals erreicht werden kann, soll Identität dem (gesunden) Menschen in seiner Vollkommenheit gegeben sein.

Identität ist demzufolge eine „kontrafaktische Unterstellung“ (ebd.: 323). Identität, das heißt „Selbstsein und derselbe sein“ (ebd.: 322), ist dabei weder zu jeder Zeit (Böhme stellt in Frage, ob in ‚der postmodernen Lebensform‘ ‚Identitätserwerb‘ überhaupt ein Thema von Belang ist [vgl. ebd.: 339]) und für jeden notwendig (zu Zeiten des Sokrates mussten nur diejenigen, die regieren wollten/sollten, sich einer Selbstsorgetechnik unterziehen) noch ist dieses Projekt je vollständig realisierbar. Identität zu erwerben, sich selbst zu gleichen, kann als ein gesellschaftlicher Zwang entlarvt werden, den Erikson unkritisch in seine Theorie hineingenommen hat. Ein Zwang, der nicht Leiden lindert, sondern es zuallererst evoziert, weil er dem Menschen vorgaukelt, er könne ein solches Ideal, wie sich stets derselbe zu sein, jemals erreichen; ein Mittel zur Sinnstiftung, einem Unsterblichkeitsidealismus geschuldet. In der Moderne, so macht Böhme plausibel, ist der gesellschaftliche Zwang, über das ganze Leben derselbe zu sein auch deswegen etabliert worden, um von sich selbst Rechenschaft ablegen zu können, um als verantwortlich im moralischen und juristischen Sinne zu gelten, etwa für ‚seine‘ Taten, die jemand vor 20 Jahren begangen hat (vgl. ebd.: 332). Identitätszuweisungen erfolgen, weil moralische wie juristische Zurechenbarkeit von Handlungen im Individuum aufgrund seiner durchgehenden Veränderbarkeit keinen Halt finden (vgl. ebd.). Als solche werden sie als externe Identitätszuweisungen, die immer auch einen drohenden Charakter haben, nicht mehr nötig, wo das Individuum durch *innere* Disziplinierungsarbeit, das heißt durch Ausbildung von Charakter beziehungsweise Gewissen sich eine „allen Wandel übersteigende Instanz bildet“ (ebd.).

1.2.3 Identität als Fremd- und Selbstobjektivierung bei George H. Mead

Nach Mead bildet Subjektivität eine reflexive Einheit von einem „I“, das eher spontanistisch ist und eine unreglementierte Quelle aller aktuellen Handlungen darstellt, und einem „Me“, das die Ordnungsgefüge von sozialen Gruppen verinnerlicht und sich bewertend auf das „I“ bezieht (vgl. Honneth 1994: 114ff.; Mead 1998: 207ff.). Das Subjekt objektiviert sich selbst, indem es die Positionen des anderen gegenüber sich selbst einnimmt (s.o.). Dieser Selbstobjektivierungsprozess ist die Voraussetzung für Selbstbildung. Bei den Positionen des anderen handelt es sich nicht um einen konkreten Anderen, sondern um den „verallgemeinerte[n] Andere[n]“ (Mead 1998: 196). Der verallgemeinerte Andere ist dabei

eine organisierte Gruppe:²² Das Subjekt wirkt auf sich selbst gemäß der normativen Erwartungen seiner Interaktionspartner ein, und konstituiert sich somit durch diese. Um die moralisch-praktische Identitätsbildung des Subjekts zu erklären, konstatiert Mead: „So kann ein Kind sein Verhalten als gut oder schlecht nur dann beurteilen, wenn es auf seine eigenen Handlungen mit den erinnerten Worten seiner Eltern reagiert.“ (Mead zit. nach Honneth 1994: 123) Für Mead (1998) ist die Konstitution einer moralischen Identität eine Notwendigkeit in Gesellschaften, die Anpassung erfordern. Ein Selbst zu sein, ist nach Mead eine zu erwerbende Kompetenz, die im Wesentlichen in der virtuellen Übernahme der Rolle anderer besteht. Ein Selbst zu werden oder eine Identität zu erwerben ist in dieser Perspektive ein gesellschaftlicher Zwang. Böhme liest Mead wie folgt: „Es ist zu erwarten, dass aus der Spannung zwischen empirischer Individualität und zugeschriebener Rolle Leiden erwachsen kann.“ (Böhme 1996: 331) Leiden, das besonders dann erwächst, wenn die Haltungen, die eine Gruppe oder eine Gesellschaft gegenüber einem Subjekt einnimmt, dieses in eine, im Rahmen binärer Oppositionen, nachteilige Position hineinplaziert. Gemäß dem Sozialphilosophen Axel Honneth (1994) hat jeder Mensch das Bedürfnis, von anderen anerkannt zu sein. Erfolge diese soziale Anerkennung über Liebe, Solidarität und rechtliche Integrität nicht, so münden Begegnungen in Kämpfe um Anerkennung (Honneth 1994: 148ff.). Anders: Wenn mein Selbst-Sein davon abhängt, oder zumindest abhängen kann, wie andere mich sehen, dann ist dies für Menschen leidvoll, die *qua* gesellschaftlicher Normen und Werte wenig oder gar keine Anerkennung erhalten. Und, wenn dieses Selbst-Sein beziehungsweise der Identitätserwerb, um in dem *Terminus technicus* von Erikson zu bleiben, am besten über eine Feinbildkonstruktion wie die Erzeugung eines Gefühls *gegen einen anderen* aufrechtzuerhalten ist, dann ist Identitätserwerb gleichbedeutend mit der Erzeugung eines als minderwertig vorgestellten anderen, gegen den das Ich sich positiv absetzen kann. Eine solche Logik der Identitätserzeugung ist demnach zu problematisieren. Identitätsbildung als Telos für ein gelingendes Leben ist, wie schon die alt-griechische Philosophie zeigt, nicht nur eine Illusion, sie ist auch gefährlich, weil es immer einen anderen, einen Feind braucht, gegen den diese Identität gebildet, aufrecht erhalten und verteidigt werden muss.²³

22 | „The organized community or social group which gives to the individual his unity of self may be called the generalized other.“ (Mead zit. nach Böhme 1996: 331)

23 | Hiermit möchte ich in keinem Fall den Sinn von Identitätspolitik bestreiten. Es gibt Fälle, in denen der Bezug auf Identität eine Möglichkeit darstellt, Freiheiten wie das Recht auf Unversehrtheit zu erkämpfen, etwa wenn Menschen aufgrund der Ihnen zugeschriebenen Identität „Frau“ vergewaltigt werden. Hier möchte ich Gayatri Ch. Spivak (1988) und Stuart Hall (1999) zustimmen, die sich für einen temporären sogenannten „strategischen Essentialismus“ (Spivak), das heißt einen strategischen Identitätsgebrauch stark machen (vgl. dazu Kühner 2008: 183ff.).

1.2.4 Identitäten: (Reaktion auf) Verletzungen

„Mein Leben als Schriftsteller hat mich gelehrt, den Worten zu misstrauen, und die scheinbar unverfänglichsten sind oft die heimtückischsten. Einer dieser falschen Freunde ist der Begriff Identität.“ (Maalouf 2000: 13)

Amin Maalouf (2000) wie Orhan Pamuk (2006) äußern ihren Argwohn gegenüber der Verwendung von ‚Identität‘ in einer positiven oder affirmierenden Weise. Identität verschleiert in Wirklichkeit die in Machtverhältnisse gegossenen menschlichen Erfahrungen. Die ‚Dokumentation‘ von Identität kann nicht neutral erfolgen. Aussagen zur Identität eines Menschen zu treffen, heißt auch immer Aussagen darüber zu treffen, was man von dieser Identität hält. Pamuk stellt fest: „Ein Pass ist nicht [...] ein Papier, das unsere Identität dokumentiert, sondern ein Dokument, das zeigt, was andere von unserer Identität halten.“ (Pamuk 2006: 13) Und er fährt fort: „In meinen Gedanken verknüpfte mein zweiter Pass diese hoffnungsvollen Reisen zu meinem türkischen Lesepublikum in Deutschland mit den schmerzlichen, in den Folgejahren weiterhin als ‚Identitätsproblem‘ bezeichneten menschlichen Erfahrungen.“ (Ebd.: 15) Pamuk (2006) kann so gelesen werden, dass Ausgrenzungserfahrungen Menschen aufgrund gesellschaftlicher wie politischer Konstruktionen von Identitäten – hier und wie oft am deutlichsten über den Vermerk der nationalen Identität im Pass – als Identitätsproblem naturalisiert werden. Leidet ein Migrant unter der mangelnden Offenheit wie kränkenden Behandlung durch das Gastland, wie unter schlechteren Arbeitsbedingungen, unter dem Zurücklassen der Freunde und familiären Bindungen und so mancher Gewohnheiten, wird dies häufig als Identitätsproblem bezeichnet. Dies verschleiert, dass Identitäten kontingente, politische Ziele verfolgende Konstrukte sind, sowie dass Identitätsprobleme erst dann wahrgenommen werden können, wenn es eine gesellschaftlich-diskursive Vorgabe gibt, Individuen mögen eine eindeutige Identität erwerben. Dass gerade eine Rede von Identitätserwerb im Singular für Menschen zum Psychoterror geraten kann, zeigt Maalouf in seiner Schrift ‚Mörderische Identitäten‘ (2000): Maalouf beschreibt vor dem Hintergrund seiner eigenen Erfahrungen als Franzose libanesischer Herkunft den leidvollen Entscheidungsdruck, dem Migrant_innen im Alltagsdiskurs häufig ausgesetzt sind. Er berichtet, dass er ganz in einer „Entweder-oder-Logik“ und, von den Akteur_innen in bester Absicht gemeint, unzählige Male gefragt wird, ob er sich eher als „Franzose“ oder als „Libanese“ fühle. Maalouf macht sich nicht für die Abschaffung des Begriffes Identität stark, er beschäftigt sich nicht mit einer Herkunft des Begriffes. Für ihn steht im Zentrum, dass Identitäten plural gedacht werden müssen, dass Identitäten bei allen und allezeit komplex sind und sich aus vielschichtigen Elementen zusammensetzen, die sich nicht

„auf die in den Melderegistern verzeichneten Daten beschränken lassen“ (Maalouf 2000: 14). In der Tat können vielerlei Dinge, je nachdem, ob sie für eine Gesellschaft oder ein Individuum in Abhängigkeit von der Gesellschaft oder auch der geografischen Situation bedeutsam sind, ‚identitätskonstitutiv‘ sein. Identitäten folgen kontextuellen wie biografischen Verschachtelungen, als dessen immer währendes Zwischenergebnis der menschliche Einzelfall aufscheint:

„Schließlich bin ich ins kalte Wasser gesprungen, in der Überzeugung, dass jeder, der sich in aller Aufrichtigkeit einer solchen ‚Identitätsprüfung‘ unterziehen würde, bald erkennen müsste, dass er ebenso ein Einzelfall ist wie ich. Die ganz Menschheit besteht nur aus Einzelfällen, das Leben ‚produziert‘ Unterschiede, und wenn etwas ‚reproduziert‘ wird, dann nie in identischer Form.“ (Ebd.: 23, Herv.i.O.)

Maalouf macht weiterhin plausibel, dass die Postulierung egal welcher eindeutiger Identitäten *niemals gewaltfrei ist*, da der Übergang von der Bedeutung des Stabilität garantierenden ‚Freundes‘ zum legitimen Kriegswerkzeug stets fließend ist (vgl. ebd.: 33). Identitätskonstitutionen entfalten mithin ein gewalttätiges wie verletzendes – ein traumatisches wie traumatisierendes Potenzial (vgl. Kap. 4 u. 5), nicht nur, weil sie Menschen Loyalitätsmuster aufzwingen, die ihre Möglichkeit zu vielfältigen Zugehörigkeiten negieren, sondern auch weil Identitätszuweisungen an andere der Logik von Inklusion und Exklusion folgen, sich dabei immer in Gefügen von Mehrheiten und Minderheiten bewegen, die Herrschaftsstrukturen der einen gegenüber der anderen Gruppe implizieren. Identitätserwerb heißt also immer auch für diejenigen, die im Rahmen von binären Logiken zur statuärträglicheren Gruppe, der Mehrheitsgesellschaft gehören, ein Zuwachs an Macht, während für diejenigen, die zur Minderheitsgesellschaft gehören, der ‚gelungene‘ Identitätserwerb mit einer Selbsterabsetzung einhergehen muss – sich mit Mead erinnernd, dass wir so auf uns selbst blicken, wie die anderen uns sehen. Mit Emphase für die Erleidenden und als Kritik der Identitäten kann Erikson also beim Wort genommen werden, wenn er als wichtige Begleiterscheinung der abgeschlossenen gelungenen Identitätsbildung beim Erwachsenen postuliert:

„Und deshalb muss man zugeben, dass der populäre Gebrauch des Terminus ‚Ich‘, der sich vor allem auf eine gewisse Geltungssucht bezieht, auch sein Recht hat. Wenn wir erwachsen werden, haben wir gelernt, uns mit denjenigen zu identifizieren, die in der politischen und metaphysischen Ordnung über uns sind; die Gesetze anzuerkennen, die uns helfen zu unterdrücken, was unter uns ist; auf andere zu projizieren, was in uns selbst jetzt als klein und schwach erscheint, als böse und krank oder von Wünschen getrieben, die wir unterdrücken mussten.“ (Erikson 1975: 105, Herv.i.O.)

Da Erikson aber wohl kritiklos²⁴ von einer metaphysischen Ordnung ausgeht, die sich nicht konsequent einem herrschaftskritischen Denken verpflichtet fühlt, fällt ihm seine alternativlose, ich-zentrierte Perspektive auf sein Identitätskonzept gar nicht auf, beziehungsweise scheint er letztlich in metaphysisch-deterministischer Manier Unterdrückungsverhältnisse hinzunehmen (vgl. Kap. 1.2.1). Deswegen kann er sich ‚guten Gewissens‘ affirmativ auf Identität beziehen wie ebenso ‚guten Gewissens‘ behaupten: „Ein Gefühl der Identität haben heißt, sich mit sich selbst – so wie man wächst und sich entwickelt – eins zu fühlen.“ (Ebd.: 29) Dies widerfährt *vielleicht* nur denjenigen, die qua Schicht, Geschlecht, Alter, anderweitiger kultureller Ressourcen gemäß der vorherrschenden Normen als anerkannt gelten. Was aber ist, wenn man in einem Land qua Identitätspositionierung einer diskriminierten Minderheit angehört? Wenn man gezwungen wird, eine Identität anzunehmen, die die eigene Existenz zwar legitimiert, aber auf eine Weise, die Verletzungen, Herabsetzungen, Stigmatisierungen impliziert?

Was, wenn mit einer ‚Identitätsbildung‘ einhergeht, dass, um noch einmal mit den Worten Maaloufs zu sprechen: „[D]ie anderen ihn durch Worte oder Blicke spüren [lassen,] dass er arm, behindert, oder ein Waisenkind, kleinwüchsig oder eine ‚Bohnenstange‘, zu hell, oder zu dunkelhäutig, beschnitten oder nicht beschnitten ist.“ (Maalouf 2000: 27) Es ist denkbar, dass Identitätszuweisungen dann Verletzungen nach sich ziehen können. Sie entfesseln dann eine traumatische Dimension, wenn sich die in einer Gesellschaft als wertvoll(er) erachtete ‚Identität‘ nicht erreichen lässt, so sehr man sich auch anstrengt. So zum Beispiel, wenn es zum „geheimen Traum für Migrantenkinder wird, für Landeskinder gehalten zu werden“ (ebd.: 39), was wegen des Akzentes, der ‚Hautfarbe‘, des ‚nicht richtigen‘ Vor- oder Nachnamens misslingen kann. ‚Identitäten‘ bilden sich stets entlang des Kontextes von gesellschaftlichen Wertigkeiten, die ein ‚oben‘ und ein ‚unten‘, ein ‚besser‘ und ein ‚schlechter‘ implizieren. So bemerkt Maalouf dann auch sehr hellsichtig, dass es die Verletzungen sind, die die Einstellungen eines Menschen gegenüber seinen Zugehörigkeiten bestimmen (ebd.: 27). Identität ist nicht etwas, was man hat und dessen man sich im Prozess einer wie auch immer vorgestellten Adoleszenz bewusst werden muss, oder das entlang ‚natürlicher Prozesse‘ sich bilden muss. *Identitätsbildungen sind persönlich-politische Reaktionen auf Verletzungen*. Verletzungen, die zuallererst im Kontext bereits kursierender diskursiver Identitätsansprüche geschehen. Das Bedürfnis nach Identitätserwerb geht vielmehr aus Verletzungen erst hervor. Eine Identität zu haben und diese zu verteidigen gibt dem Leben wie dem Leiden einen Sinn. Und dafür bedarf es allen Mitgefühls, denn das ist allzu menschlich. Es bedarf dafür aber einer ‚anderen Lösung‘. Identität als Medizin zu verschreiben im Sinne eines Garanten

24 | Vgl. auch dazu Böhme 1996; Gugutzer 2002.

für „psychosoziales Wohlbefinden“ klingt dann nicht nur wie blanker Unsinn, sondern ist auch gefährlich. Im schlimmsten Fall trägt so ein Konzept zum Zementieren von Herrschaftsverhältnissen bei. Das leider häufig und global vertretene Konzept einer eindeutigen Identität von Menschen, Nationen, Bevölkerungsgruppen ist wahrlich nicht eine (gesundheits-)politische Verteidigung wert, sondern eher eine Verabschiedung. So problematisiert auch Ingrid Jungwirth die anhaltende Verwendung des Identitätsbegriffes in den Sozialwissenschaften. Statt einer „zirkulären Rede von Identität verhaftet zu bleiben“ (Jungwirth 2007: 382), plädiert sie dafür, neue Fragestellungen zu erarbeiten, solche, die eher danach fragen, welche die Bedingungen sind, die Identifikationen ermöglichen, aber auch wie Bedingungen durch Identifikationen erzeugt werden. Die Verwendung des allumfassenden Identitätsbegriffs hält sie demnach für die Klärung des Zusammenspiels von Kräfteverhältnissen nicht für förderlich (vgl. ebd.). Noch einmal Maalouf zu Wort kommen lassend, gilt es ein Konzept zu verabschieden, dem wir aus „Gewohnheit, Fantasielosigkeit oder Resignation die Treue halten – und mit [dem] wir ungewollt zu den Tragödien von morgen beitragen werden“ (Maalouf 2000: 31).

Während aber nationale Identität zuvorderst über die Konstruktion eines Kollektivs beziehungsweise eines Volkskörpers instituiert wird²⁵, setzt Geschlechtsidentität an der Parzellierung, der Konstruktion eines singulären, vom ‚anderen Geschlecht‘ klar unterschiedenen und abgegrenzten Körpers an. Ebenso wie nationale Identität muss Geschlechtsidentität von Beschädigung bedroht sein, und muss geschützt werden.²⁶ Im folgenden Abschnitt wird es daher um die Produktion von *Geschlechtsidentitäten* gehen. Dafür werden zunächst weitere Einblicke in die machttheoretische Perspektive Michel Foucaults erfolgen, so dass Identität als unerreichbares *Dispositiv der Macht* sichtbar wird, um in einem zweiten Schritt ebenfalls mit Foucault zu zeigen, wie via die psychiatrischen Diskurse des 19. Jahrhunderts das Identitätsdispositiv mit einem Sexualitäts- und Geschlechterdispositiv Allianzen einging (und nach wie vor eingeht), und wie Identitäten in ihrer zumutenden Form eng an westliche Vorstellungen von Geschlecht und Sexualität geknüpft sind.

25 | Vgl. dazu Hollerbach 2006; 2008.

26 | Wie Jungwirth darlegt, wurde das Modell der Identitätsentwicklung von Erikson zunächst in Zusammenhang mit dem Begriff des Nationalcharakters entwickelt (Jungwirth 2007: 364). Julia Kristeva vollzieht die Begriffsentwicklung in ihrem Essay *Women's Time* (1981) auf ähnliche Weise, wenn sie folgert, dass die Idee der Nation nach und nach an Bedeutung verloren hat und zunehmend durch den einen gemeinsamen symbolischen Nenner zweigeschlechtlicher Romantik ersetzt worden ist. Das bedeutet: Nationale Identitätenbildungen, die auf *Produktion* ausgerichtet waren, sind heute durch Geschlechteridentitätenbildungen, welche eher die *Reproduktion* im Blick haben, abgelöst worden (vgl. Kristeva/Jardine/Blake 1981: 13ff.).

1.3 IDENTITÄT MACHT SUBJEKT – IDENTITÄT ALS *DISPOSITIV* (FOUCAULT)

„Doch die Beziehungen, die wir zu uns selbst unterhalten müssen, sind keine Identitätsbeziehungen; sie müssen eher Beziehungen der Differenzierung, der Schöpfung und der Innovation sein. Es ist sehr langweilig, immer derselbe zu sein.“ (Foucault 2005a: 914)

Foucault macht in seinem Aufsatz *Warum ich die Macht untersuche. Die Frage des Subjekts* (1999) ein entscheidendes, wenn auch eher unauffälliges Statement, wenn er die Entitäten *Subjekt* und *Identität* zueinander ins Verhältnis setzt. So ist das Dem-Menschen-Aufprägen der Identität (auch Individualität) als Zwangsverhältnis *dasjenige*, was das Subjekt herstellt. Indem das Individuum in Kategorien eingeteilt wird, verbunden mit der Produktion von Wahrheiten, die an diese Identität geknüpft werden, soll aus dem Individuum ein kohärentes Subjekt gemacht werden. Foucault stellt fest:

„Diese Form von Macht wird unmittelbar im Alltagsleben spürbar, welches das Individuum in Kategorien einteilt, ihm seine Individualität aufprägt, es an seine Identität fesselt, ihm ein Gesetz der Wahrheit auferlegt, das es anerkennen muss und das andere in ihm anerkennen müssen. *Es ist eine Machtform, die aus Individuen Subjekte macht.*“ (Foucault 1999: 166, Herv. B.W.)

Foucault spricht hier aus, dass Identitätsanrufungen *die* entscheidende Machtform darstellen. Denn: Das Subjekt wird im Akt der Unterwerfung und Verhaftung an seine Identität gebildet. Das wird deutlich, wenn Foucault präzisiert: „Das Wort Subjekt hat einen zweifachen Sinn: vermittelt Kontrolle und Abhängigkeit jemandem unterworfen sein und durch Bewusstsein und Selbsterkenntnis seiner eigenen Identität verhaftet sein.“ (Ebd.) Subjektivierungen sind nicht außerhalb von Macht- wie Herrschaftsbeziehungen zu denken, sondern sie sind durch diese konstituiert. Identitätsanrufungen bilden eine Art apriorischen Zwang mit Konstitutionskraft. Dabei handelt es sich um einen Zwang, der sich aus der Notwendigkeit der Anerkennung speist (s.o.). Das Individuum kann sich selbst wie anderen gegenüber erst Glaubwürdigkeit erhalten und sich am Diskurs beteiligen, wenn es sich der kulturellen Ordnung unterwirft, *also sich zum Subjekt machen lässt – eine Identität (versucht) anzunehmen* (vgl. dazu auch Reckwitz 2008: 81).²⁷ Unterwerfung und Subjekt-

27 | Reckwitz geht allerdings davon aus, dass Identität im poststrukturalistischen Verständnis ein sekundärer Begriff ist. Soll heißen, dass „Identität lediglich eine Teilkomponente des Subjekts bildet“ (Reckwitz 2008: 79). Meine Lesart Foucaults ist wie dargelegt eine andere. Identität ist meines Erachtens *die* Aufschlagsenergie für Subjektivierungen.

werdung fallen in eins (*assujettissement*) (vgl. Butler 2001: 81; Butler 2007: 34; Reckwitz 2008: 82).

Michel Foucault weist demzufolge darauf hin, dass seine Untersuchungen zu Subjektivierungsweisen eine Analyse der Macht- und Herrschaftsbeziehungen beinhalten müssen und vice versa (vgl. Foucault 1999: 161). Identitätsdiskurse, die Menschen zu Subjekten machen (vgl. ebd.), stehen in sehr komplexen Produktions-, Sinn und Machtverhältnissen (vgl. ebd.: 162). Um diese komplexen Verhältnisse einzufangen, entscheidet sich Foucault für den Begriff des Dispositivs.

Dispositiv, ein Begriff aus der Militärtechnologie, verweist auf den quasi-strategischen und komplexen Charakter, den ein Ensemble von diskursiven und nicht-diskursiven Praktiken entwickeln kann. Dispositiv verweist auch gleichzeitig auf die Anonymität der Wirkungsweise von Macht und Herrschaft, denn diese geht nicht notwendigerweise von einem einzelnen Akteur, einer Gruppe oder einer Institution aus (vgl. Reckwitz 2008: 82). Via eines oder mehrerer Dispositive, die ein komplexes Feld darstellen können, werden Subjektformen sozusagen antrainiert (vgl. ebd.). Dispositive stehen in direktem Zusammenhang mit generiertem Wissen, sie speisen sich und verändern sich entlang gesellschaftlicher Machtbeziehungen und sind gleichzeitig die Möglichkeitsbedingungen von Macht. Macht wirkt hier nicht allein repressiv, sondern produktiv, sie unterdrückt nicht primär Begehren, Lust, Trieb, Impuls, Körper, sondern formiert sie, sie stachelt an, sie setzt Anreize, sie materialisiert (vgl. Foucault 1999a: 173). Macht wirkt somit via Diskursivität, sie gibt subjektteleologische Anreize, ein bestimmtes Subjekt sein zu wollen und andere Subjektformen verwerfen zu wollen (vgl. Reckwitz 2008: 82).

Ebenso wie Macht sind Dispositive nicht immer an einem Ort dingfest zu machen, obgleich sie sich an bestimmten Begriffsbildungen aufhängen wie rekonstruieren lassen. Sie folgen keiner Logik des Souveräns. Dispositive sind dabei mehr als eine Institution oder eine Struktur. Wie die Macht sind sie ein „Name, den man einer komplexen strategischen Situation in einer Gesellschaft gibt“ (Foucault 1977: 113). *Identität* ist dabei ein ebensolches (zentrales) Dispositiv. Die machtgeladene Strategie dieses Dispositivs besteht darin, Identität als Essenz erscheinen zu lassen (vgl. Foucault 2005a: 911). Die Wirkungsweise der Macht dieses Dispositivs besteht darin, eine Individualisierungsmatrix zu etablieren, die das Subjekt über identitätsteleologische Reduzierungen an sich selbst fesseln soll. Identitäts- oder Subjektbildung, ‚sich selbst sein‘ oder ‚sich selbst werden‘ wird landläufig gerne als emanzipatorischer Akt interpretiert, bei Foucault hingegen ist Sich-selbst-Sein stets mit dem Begriff der Unterwerfung verwoben. Identität zu implementieren ist für Foucault letztlich ein Spiel, das über diskursive Wiederholungen agiert und so die unendlichen Möglichkeiten und Zufälle des Diskurses beschränkt. Dies erfolgt vor allem über die im Kontext des Willens zur Wahrheit entstandenen Eifers, Zufälle, Ereignisse,

Äußerungen von Kranken zu verwissenschaftlichen und zitatformig zu kommentieren, ihnen darüber einen einheitlichen wieder und wieder erzählbaren Sinn zu verleihen²⁸ sowie darüber, jegliche Erzählung einem/einer Autor_in zuzuordnen, der/die in der Lage sein soll, Kontrolle wie Rechenschaft über das Gesagte ablegen zu können (vgl. Foucault 1999b: 63ff.): „Um den Zufall des Diskurses in Grenzen zu halten, setzt der Kommentar das Spiel der *Identität* in Form der *Wiederholung* und des *Selben* ein. Das Spiel der *Identität*, mit dem das Prinzip des Autors denselben Zufall einschränkt, hat die Form der *Individualität* und des *Ich*.“ (Ebd.: 65)

Subjekte werden an ihre Identität gefesselt, indem ,über sie, in verschlei-erter Manier stets dieselben Geschichten erzählt werden, sowie diese selbst in nicht wahrnehmbarer Manier stets die gleichen Narrative benutzen, wenn sie über sich reden. Identitäten, so macht Foucault klar, ermöglichen etwas, in Abgrenzung zu etwas anderem, dem jeweils Verworfenen, zu sein, sie beschränken aber auch, begrenzen, sie tragen einen hohen Preis, den der Regierbarkeit, der Verwertbarkeit der Menschen durch und im Kontext bestimmter Ökonomien. Foucault warnt davor, „Identität als ein universales ethisches Richtmaß zu betrachten“ (2005a: 914). Er pocht darauf, dass wir ein Recht darauf haben, frei zu sein, und dass es darum geht, nicht unsere Identität gemäß hegemonialer Dispositive zu verfestigen, sondern uns von einem bestimmten „Typ der Individualisierung, der mit ihm [dem Staat und seinen Institutionen, B.W.] verbunden ist, zu befreien.“ (Foucault 1999: 171) (vgl. Kap. 6.1)

Im Folgenden wird es darum gehen, die subjektkonstituierende Macht des Diskurses am Beispiel des von Foucault (1977) im Rahmen medizinisch-psychiatrischer Diskurse dechiffrierten *Sexualitätsdispositivs* zu verdeutlichen. Dabei soll das Augenmerk auf der Verschränkung des *Sexualitätsdispositivs* mit einem *Geschlechterdispositiv* liegen (vgl. dazu Bührmann 1995; Bührmann/Schneider 2008). Dies geschieht, um zu verdeutlichen, dass sowohl Sexualität als auch die Geschlechterbeziehungen Produkte wie Effekte wirkmächtiger medizinisch-biologischer Diskurse sind, die ihren Anfang im 17. Jahrhundert nahmen (Foucault 2005: 144). Über den psychiatrisch-medizinischen Diskurs hinaus sind dabei psychoanalytische Diskurse brisant, in deren Rahmen Geschlechter- und Sexualitätsdispositive etabliert wurden, die eine ‚weibliche‘ als eine von der ‚männlichen‘ verschiedene Identitätsentwicklung als Telos vorschlagen. Dass der Mensch ein sexuelles (zweigeschlechtliches Wesen) ist, gilt

28 | Laut Foucault (1999) bannt der Kommentar den Zufall des Diskurses. Der Kommentar gleicht dabei einer Art hegemonialen kulturellen Primärerzählung, die immer auf die gleiche Weise erzählt wird und so ein Wahrheitsregime etabliert. Der Kommentar verschleierte aber seine Selbigkeit, indem er „vom Traum einer maskierten Wiederholung durchdrungen ist“ (Foucault 1999b: 63). Der Kommentar tut so, als ob er Neues sagt, in Wirklichkeit wiederholt er nur eine schon bekannte Wahrheit.

heute als hegemoniale Rationalität. Das war nicht immer so. Wie also wurden aus Menschen sexuelle Subjekte?

1.3.1 *It's all about Sex: Die Produktion des Begehrens*

„Die Sexualität ist nicht als eine Triebkraft zu beschreiben, die der Macht von Natur aus widerspenstig, fremd und unfügsam gegenübersteht – einer Macht, die sich darin erschöpft, die Sexualität unterwerfen zu wollen, ohne sie gänzlich meistern zu können. Vielmehr erscheint sie als ein besonders dichter Durchgangspunkt für die Machtbeziehungen: zwischen Männern und Frauen, zwischen Jungen und Alten, zwischen Eltern und Nachkommenschaft, zwischen Erziehern und Zöglingen, zwischen Priestern und Laien, zwischen Verwaltung und Bevölkerung.“ (Foucault 1977: 125)

Mit dem Aufkommen der biologischen und der psychiatrischen Wissenschaften wurde die Sexualität als Scharnier zwischen dem Staat und dem Individuum ‚entdeckt‘. Die Lust der Individuen sollte nicht unterdrückt werden, wie oft angenommen, sondern aus den Individuen sollten gerade Individuen des Begehrens gemacht werden – ein im Sinne der Bevölkerungsregulation verwertbaren Begehrens. Sex sei im Grunde schon seit dem Mittelalter und seinen Beichtpraktiken nicht reprimiert, sondern im Gegenteil überbetont und angeheizt worden.²⁹ Sexualität war allzeit erwünscht und sollte nicht als Zwang, sondern als Lust empfunden werden – allerdings nur eine bestimmte Sexualität.³⁰ Es galt vielmehr, den Körper und die Seele an den Sex zu binden, und darüber Lüste und Begehren im Sinne des Staates zu regulieren (vgl. ebd.: 31). Der Körper sollte mit der im Sinne der Fortpflanzungstechnologie richtigen Sexualität durchzogen werden. Mit der Beichtpraktik angefangen setze ein gigantischer Sexualisierungsprozess ein – eine Fokussierung und Wiederholung auf sexuelle Inhalte, die mit der Diskursivierung des Sexes in den psychiatrischen Wissenschaften ihren Fortgang nahm.³¹ Hier fand erstmals eine umfassende Klassifizierung und Kategorisierung von Sexualitäten statt und damit eine diskursive Erzeugung von Normsexualitäten. Beispielhaft für die diskursive Erzeugung von Normsexualitäten unter Dekretion der ‚Perversion‘, aber auch der Krankheitsgefahr, die diesen ‚innewohnte‘, nennt

29 | Vgl. Wuttig 1999.

30 | Bei Foucault heißt es: „Aber zum ersten Mal kommt eine Gesellschaft zu der dauerhaften Einsicht, dass ihre Zukunft und ihr Glück nicht von der Kopfzahl und Tugend der Bürger, nicht nur von Regeln ihrer Heirat und Familienorganisation abhängen, sondern von der Art und Weise, wie ein jeder von seinem Sex Gebrauch macht.“ (Foucault 1977: 38)

31 | Zur semantischen Parallelität von Beichtpraktik und den Wissenschaften der Sexualität als Geständnisritual vgl. ebd.: 31ff.

Foucault die Werke der Mediziner Heinrich Kaan *Psychopathia Sexualis* (1846) und Eberhardt von Krafft-Ebing mit dem gleichnamigen Titel (1886). In beiden Werken findet eine Psychiatrisierung all jeder Lustformen statt, die nicht in das Schema der Fortpflanzung passten.³² Die Gefahr der Produktion einer Rationalität der Abweichung und damit für das Subjekt die Gefahr, zu einer der unbeliebten Figuren auf der Bühne des Begehrens zu gehören, lauerte ständig auch den ‚anständigsten‘ Individuen auf. Mehr und mehr nahmen Ärzte und Psychiater die Rolle von Sozialtechnikern ein, die das Individuum, mit dem etwas nicht stimmte und das seine Rollen nicht einnehmen konnte, isolierten und einer Behandlung unterzogen.³³ In Foucaults Worten:

„Neue Figuren treten damit auf den Plan: die nervöse Frau, die frigide Gattin, die gleichgültige oder von mörderischen Obsessionen gequälte Mutter, der impotente, sadistische oder perverse Gatte, die hysterische oder neurasthenische Tochter, das frühreife und bereits erschöpfte Kind, der junge Homosexuelle, der die Ehe verweigert oder seine Frau vernachlässigt.“ (Ebd.: 133)

Um die Bevölkerung zu regulieren, galt es Subjektivierungsformen zu institutieren, die den Menschen, aber besonders die Frau, als gänzlich von Sexualität durchdrungen sich vorstellten. Foucault stellt fest:

„Der Körper der Frau wurde als ein gänzlich von Sexualität durchdrungener Körper analysiert – qualifiziert und disqualifiziert; aufgrund einer ihm innewohnenden Pathologie wurde dieser Körper in das Feld der medizinischen Praktiken integriert; und schließlich brachte man ihn in organische Verbindung mit dem Gesellschaftskörper (dessen Fruchtbarkeit er regeln und gewährleisten muss), mit dem Raum der Familie (den er als substantielles und funktionales Element mittragen muss) und mit dem Leben der Kinder (das er hervorbringt und das er dank einer die ganze Erziehung währenden biologisch-moralischen Verantwortlichkeit schützen muss): die ‚Mutter‘ bildet mitsamt ihrem Negativbild der ‚nervösen Frau, die sichtbarste Form dieser Hysterisierung.“ (Ebd.: 126)

32 | Die *Psychopathia Sexualis* liest sich laut Rabelhofer wie „eine markabere Insektensammlung, in der [sich] unzählige Beispiele als deviant erklärter Menschen [auf] türmen“ (Rabelhofer 2006: 120).

33 | Anhand von Auszügen aus vor allem Patientⁱⁿnenschilderungen des Neurologen Jean-Martin Charcot legt Foucault dar, dass Charcot häufig auf die Notwendigkeit hinwies, den Patienten aus seinem sozialen Umfeld – der Familie – zu isolieren, um ein Gelingen der Behandlung zu gewährleisten (vgl. Foucault 1977: 135). Hier hat es zunächst den Anschein, als ob diese Strategie sich dem Dispositiv Familie entgegenstellt. Diese ‚Hoffnung‘ scheint sich gemäß Foucault beim genaueren Betrachten nicht einzulösen. Hatte doch der Eingriff des Therapeuten das Ziel, den Familien Individuen zurückzugeben, die in das System der Familie sexuell integriert werden konnten (vgl. ebd.).

Durch einen historisch spezifischen Macht-Wissens-Komplex erzeugt, verschränkte sich das *Sexualitätsdispositiv* (das bedeutet ineinandergreifende sexualitätsproduzierende Diskurse) mit einem *Geschlechterdispositiv* der bürgerlichen Gesellschaft (vgl. Bührmann 1995; Bührmann/Schneider 2008). Obgleich medizinische psychiatrische Diskurse problemlos auf pastoraltheologische wie neuzeitlich-philosophische Diskurse über ‚die Frau‘ zurückgreifen konnten, fand im Kontext der bürgerlich-medizinischen Diskurse eine einmalige Strategie zur männlichen beziehungsweise weiblichen Subjektbildung statt – einmalig, weil sie sich explizit an den nun zu erforschenden Geschlechtsorganen orientieren sollte, in denen eine neue Wahrheit schlummerte, die es wie ein lange im Winterschlaf befindliches Tier nur aufzuwecken und zu befragen galt. Es galt dabei, eine Passgenauigkeit zwischen dem im Rahmen eines medizinisch-biologischen Diskurses produzierten kohärenten Geschlechts und den damaligen erwünschten ‚weiblichen‘ Eigenschaften und Tätigkeitsbereichen, der Festlegung der Frau auf Hausfrauendasein und Mutterschaft samt spezifischen Interessen für Mode, Schönheit etc. herzustellen. Die Sexualisierung bei gleichzeitiger Passivierung ‚der Frau‘ wurde als normativer Entwicklungstelos proklamiert, und auf der Basis einer wissenschaftlichen Instituierung des zweigeschlechtlichen anatomischen Modells abgesichert (vgl. Kap. 1.5).

Im Tenor der zeitgenössischen Vererbungslehre wurde so immer wieder vermittelt, dass die Natur den Menschen a priori mit einer gesunden Anlage ausgestattet habe, die zum einen in einem wahren Geschlecht besteht und zum anderen in der richtigen heterosexuellen, auf die Penetration konzentrierten Sexualität. Dass die Identität (des Menschen) mit größter Intensität im Bereich des Sexuellen gesucht wird, zeigt Foucault (2005) eindrücklich am Beispiel des medizinisierten ‚Hermaphroditen‘ Herculine Barbin.

1.3.2 Das wahre Geschlecht: Identität im Sexuellen suchen

„Außerdem glaubt man, dass man in der Geschlechtlichkeit nach den geheimsten und tiefsten Wahrheiten des Individuums suchen müsse, dass man dort am ehesten entdecken könne, was ein Mensch ist und was ihn bestimmt.“ (Foucault 2005: 146)

Die geschlechtliche Identität macht heute wie nichts anderes unser Subjektsein aus, so die These Foucaults. Dass dies nicht immer so war, wird Foucault selbst deutlich, als er sich anschaut, wie der gesellschaftliche Umgang mit ‚Hermaphroditen‘ historisch beträchtlich variierte. Bis zum 17. Jahrhundert ist man von ausgegangen, dass ein Mensch, der unterschiedliche Proportionen ‚beider Geschlechter‘ in sich vereinigte, eben ein Mensch war, der zwei Geschlechter besaß. Das Hermaphrodit-Sein an sich wurde gesellschaftlich nicht problematisiert. Der Betreffende musste sich im heiratsfähigen Alter zwar

entscheiden, welches Geschlecht er annehmen wollte, diese Entscheidung oblag aber nicht einer medizinisch-wissenschaftlichen Begutachtung, sondern wurde von dem Betreffenden selbst getroffen. Oft ging es darum, welches Geschlecht derjenige als „wärmer“ oder „stärker“ *empfand* (vgl. ebd.: 143). Sicher existierten auch vor dem Aufkommen der biologisch-medizinischen Wissenschaft eine Entscheidungsaufforderung und ein Zuordnungswille zu einem Geschlecht. Zum einen aber galt es nicht, ein wahres Geschlecht im Sinne von „wissenschaftlich wahr“ auszumachen, und zum anderen existierten Nischen, in denen ‚Hermaphroditen‘ auch ohne einem Geschlecht zugeordnet zu werden, straflos und ohne auf liebevolle Zuwendung verzichten zu müssen, sprich: ohne ausgegrenzt zu werden, leben konnten – zum Beispiel in Klosterverbänden (vgl. ebd.: 147).

Seit dem 17. Jahrhundert begann jedoch die Schlinge aus juristischen und medizinischen Zwängen sich enger um die Hermaphroditen zu legen, und die Welt des Klosters unterschied sich immer deutlicher von der Welt des Zuordnungs- und Wahrheitswahns außerhalb der Klostermauern. Am Beispiel eines Mädchens, das auch ein Junge war, der Herculine Barbin, macht Foucault das Unbehagen der Hermaphroditen im 19. Jahrhundert, als die medizinische Sexualwissenschaft in ihrer Blüte steht, deutlich: ein Unbehagen, dass die medizinische Sexualwissenschaft glaubte detektiert zu haben, und dabei blind war dafür, dass sie jenes Unbehagen selbst erst auslösen konnte.

So wurde Herculine Barbin Opfer eines gesellschaftlichen Tenors und Terrors um 1860 bis 1870, der „die Identität mit größter Intensität im Bereich des Sexuellen sucht: das wahre Geschlecht der Hermaphroditen, aber auch die Identifizierung, Klassifizierung und Beschreibung der verschiedenen Perversionen, kurz, der sexuellen Anomalien“ (ebd.).

Foucault entnimmt den Tagebuchschilderungen der Herculine Barbin, die sich im Kloster mitten unter den Frauen wohl- und angenommen fühlte, als hätte „die Identität einer Person [an diesem Ort, B.W.] keine Rolle gespielt“ (ebd.: 148), und wie die Unwissenheit und Blindheit der Klosterlehrerinnen samt deren historisch-kontextuellem Unvermögen zur Abqualifizierung physischen Anders-Erscheinens auf der Basis medizinischer Deutungsschablonen, sie/ihn davor geschützt hat, als Außenseiter/in vorgeführt zu werden und ihr/ihm die Liebe und Zuneigung der anderen sicherte:

„Diesen etwas schlaksigen, gar nicht anmutigen, und inmitten all der jungen Mädchen immer stärker abweichenden Körper scheint man zwar gesehen, aber nicht wahrgenommen haben. Dennoch übte er auf alle oder fast alle einen gewissen Zauber aus, der den Blick trübte und die Fragen im Keim erstickte. Die Wärme, die dieses fremdartige Wesen in die liebkosenden Blicke zwischen Heranwachsenden legte, wurde von allen mit großer Zärtlichkeit aufgenommen, zumal sie frei von jeder Neugier war.“ (Ebd.: 147)

Im krassen Gegensatz dazu und umso leidvoller schildert Barbin dann die durch einen Priester und einen Arzt erzwungene Untersuchung, um ihr ‚wahres Geschlecht‘ festzustellen, mit dem Ergebnis einer Auslieferung an ein Gerichtsverfahren. Foucault rekonstruiert, dass Barbin nun genötigt wird, das männliche Geschlecht anzunehmen. Barbin kam damit nicht klar und beging schließlich Selbstmord.

Barbin empfand sich als ‚ohne bestimmtes Geschlecht‘, und ihre Genussfähigkeit am Leben zeichnete sich genau dadurch aus, dass sie eben nicht das gleiche Geschlecht hatte (und nicht das andere), wie die Menschen, unter denen sie sich befand. Sie/Er und ihr Begehren bewegte sich „an jenen glücklichen Rändern einer Nichtidentität“ (ebd.: 149), bevor sie ein Geschlecht annehmen sollte, sich selbst zu *einem* Geschlecht objektivieren sollte, das sie so gar nicht fühlte. Barbin scheiterte an den damals aufkommenden rigiden Identitätsanforderungen ihrer Zeit. Entgegen identitätsteleologischen Prinzipien scheiterte Barbin nicht an ihrer Identitätslosigkeit, sondern an dem Zwang, eine Identität anzunehmen, die fortan auch ihr Begehren konfigurierte– als Mann sollte sie Frauen begehren. Hingegen konnte Barbin solange als ein identitätsloses Subjekt ein Verlangen nach den Frauen haben, die sie umgaben, ohne dass dies Probleme für die klösterliche Gemeinschaft bedeutet hätte. Die „zärtlichen Freuden“, das Sich-Bewegen „inmitten all dieser einander ähnlichen Körper“, die „sexuelle Identitätslosigkeit“ (ebd.), dies wurde Barbin genommen, indem Barbins Körper ans Licht geholt, den zweigeschlechtlichen Maßstäben der Biomedizin unterworfen wurde und Barbin sich in einem Licht betrachten sollte, dass ihr endgültig auferlegte, „sie selbst“ zu sein (ebd.: 148).

Während in der klösterlichen Gemeinschaft der Fokus auf das, was einen Mensch ausmachte, sich auf vielfältigste Dinge richtete, die eindeutige Zuordenbarkeit zu einem Geschlecht aber nicht beachtete, so gerieten Werte, Unterscheidungen nach vielerlei Kriterien im Rahmen der medizinisch informierten Justiz aus dem Blick. In den Blick, gleich einer tunnelblickartigen traumatischen Obsession geriet nur der Unterschied: Mann *oder* Frau. Allein das zählte. Jene reduktionistische Perspektive auf den Mensch Herculine Barbin, so räsoniert Foucault zu Recht, verunmöglichte Barbins Leben an sich.

Foucault spricht in diesem Zusammenhang auch von einer „Kleinlichkeit“ neugieriger Ärzte, die darin besteht, Barbin *ein* Geschlecht zuzuweisen (vgl. ebd.: 152). Die augenscheinliche Glückseligkeit in der Identitätslosigkeit galt als Provokation und musste um jeden Preis pathologisiert werden.

Veröffentlichungen, die Barbins Existenz problematisierten, wie der 1860 in einer medizinischen Zeitschrift erschienene Artikel *Question d'Identité*, legten den Grundstein für die Vorstellung, wonach jeder Mensch letztlich *ein* wahres Geschlecht besitzt. Wie am Beispiel der Bewegung zur Kritik an den Umoperationen intersexueller Menschen zu sehen ist, sind diese Vorstellung

und das Unbehagen, das für die Betroffenen mit dieser Vorstellung zusammenhängt, keineswegs verschwunden.³⁴

An dieser Stelle wird nicht das Leid intersexueller Menschen weiter thematisiert, sondern es soll weiter verfolgt werden, inwieweit eine *Vorstellung* von Biologie ein Wissen von einem ‚anatomischen Geschlechtsunterschied‘ erzeugt und zur Letztbegründung und Richtungsweisung für ‚weibliche‘ beziehungsweise ‚männliche‘ *Entwicklungen* werden sollte. Entwicklungen ist hier betont, weil es mit dem Aufkommen der Psychoanalyse Freuds und seiner Theorie der psycho-sexuellen Entwicklung nicht mehr um Geschlecht-Sein ging, sondern um Geschlecht-Werden (Kap. 1.4). Zwar werden bei Freud die „harten Wahrheitsspiele“ (Foucault) der *Psychopathia Sexualis* eines Kaan oder eines Krafft-Ebings in der Hinsicht entkräftet, dass die Sexualität eine fertige Anlage ist, mit der die Natur den Menschen a priori ausgestattet hat (und eben Norm und Abweichung somit als angeborene Anlage galt), Sexualität war vielmehr, so machte Freud deutlich, eine Entwicklungsaufgabe. Allerdings findet sich die ‚anatomische Anlage‘ als entwicklungsessentialistische Basis wieder in der Konzeption Freuds ein – so dass in Zusammenhang mit seinem Postulat der psychosexuellen Entwicklung von ‚weichen Wahrheitsspielen‘ und ‚unterm Strich‘ nicht minder normativen Maßstäben ausgegangen werden muss. Nur, dass diese nicht mit der Geburt gewonnen oder verloren sind, sondern im Laufe von Entwicklungen in der Kindheit und Jugend erworben sowie im Erwachsenenalter durch Reflexion bei Bedarf ‚korrigiert‘ werden können. Anatomische Anlagen sowie der Triebbegriff werden in diesem Verständnis, wenn auch nicht ungebrochen und implizit, als anthropologische Konstanten vorausgesetzt, auch wenn diese sich erst im Rahmen der in einer jeweiligen Kultur eigens zu erfüllenden Entwicklungsaufgaben ausgestaltet werden (müssen). So fällt Freud hinter seinen Inspirationsgeber Nietzsche zurück, wenn er voraussetzungsreich vom anatomischen Geschlechterunterschied spricht und diesen für ‚wahr‘ hält, statt es mit Nietzsche zu halten, denselben als eine (eigene wie kollektive) Projektionsfläche zu erkennen, die einem „Willen zur Wahrheit“ entspricht. Die in Begriffen konfigurierte ‚Natur‘ kann nichts anderes sein als fabrizierte Wahrheiten, die beständig an den Ort ‚Natur‘ projiziert werden. Um einen klaren Blick auf Freuds These der psychosexuellen Entwicklung werfen zu können, zunächst ein Exkurs in Nietzsches Mahnungen bezüglich der Projektion gesellschaftlicher Konzepte an den Ort Natur.

34 | Vgl. dazu auch Fröhling 2003.

EXKURS: DIE NATUR, DIE DINGE ALS PROJEKTIONSFLÄCHE FÜR LIEBLINGSWAHRHEITEN BEI NIETZSCHE

„Wir teilen die Dinge nach Geschlechtern ein, wir bezeichnen den Baum als männlich und die Pflanze als weiblich. Welche willkürlichen Übertragungen. Wie weit hinaus geflogen über den Kanon der Gewissheit. [...] Welche willkürlichen Abgrenzungen, welche einseitigen Bevorzugungen, bald der bald jener Eigenschaften eines Dings.“ (Nietzsche 2006: 2. Abhandlung)

Friedrich Nietzsche will in seinen Ausführungen *Über Lüge und Wahrheit im außermoralischen Sinne* (2006) deutlich machen, wie wenig die Bezeichnungen, die wir tätigen, mit dem Wesen der Dinge gemeinsam haben. Er betont, dass wir niemals in der Lage sein werden, einen angemessenen Ausdruck zu finden, für dasjenige, was wir bezeichnen wollen. Wir erliegen einer Illusion von Wahrheit, wenn wir glauben, die Dinge *seien* tatsächlich das, was wir gewohnt sind, als die Dinge zu bezeichnen. Etwa wenn wir selbstverständlich sagen, der Stein sei hart. Nietzsche mahnt, dass wir uns nicht damit begnügen sollen zu wissen, dass der Stein hart sei, weil wir im Grunde von den Dingen gar nichts wissen können, was sich nicht auf fabrizierte Vorannahmen über die Dinge gründet. Wir haben lediglich Metaphern in der Hand, die dem Wesen der Dinge nicht entsprechen: „Wir glauben etwas von den Dingen selbst zu wissen, wenn wir von Bäumen, Farben, Schnee und Blumen reden und besitzen doch nichts als Metaphern der Dinge, die den ursprünglichen Wesenheiten nicht entsprechen.“ (Nietzsche 2006: 2) Begriffe fußen dabei nicht auf Erfahrungen eines Individuums, das sich erinnert und somit eine Erinnerung wiedergeben würde, sondern Begriffe entstehen über „Gleichsetzungen des Nichtgleichen“ (ebd.).

So zum Beispiel nennen wir ganz unterschiedliche Wesenheiten ein Blatt, obgleich kein Blatt dem anderen gleicht. Wir tun so, als ob es ein „Urblatt“ gäbe, dem alle Blätter gleichen würden. Die Bezeichnungen würden so stets über das „Weglassen von Unterscheidungen“ gebildet (ebd.). Die Bezeichnungen und die Dinge werden sich nie decken. Die Welt ‚hinter‘ den Begriffen ist weitaus vielschichtiger und komplexer als diejenige der Bezeichnungen. Im Allgemeinen, und das ist Nietzsches Anliegen, auf diesen Irrtum hinzuweisen, erliegen wir dem Glauben, dass die Bezeichnungen orientierungsgebende Wahrheiten seien statt einer willkürlich getroffenen Distinktion. Eine Distinktion, mit der allerdings Macht produktiv eingesetzt werden kann. Nietzsches Interesse ist es zudem darauf hinzuweisen, dass Begrifflichkeiten Wahrheiten bilden, worüber dann bestimmte Menschengruppen bevorteilt werden. Wahrheiten werden ins Spiel gebracht, um über andere Macht auszuüben, beziehungsweise die eigene Position zu bevorteilen. Nietzsche betont, dass „Horizontlinien der Erkenntnis“ (Nietzsche 2007: 346), wie etwa der Begriff des

„Ich“, schon stets willkürlich getroffen wurden und somit demontierbar sind. Die allzu vertraute und moderne Annahme der Zentriertheit und Einheit des Subjekts (vgl. Kap. 1.2) ist für Nietzsche zu vergleichen mit einer Gleichsetzung des Nicht-Gleichen – aus vielen Furchen, Öffnungen, Kurven, um in der Metapher des Blattes zu bleiben, soll *ein* Blatt gemacht werden. Hierin sieht er einen gefährlichen Idealismus. Die Gefährlichkeit besteht für Nietzsche in der Erniedrigung des Tatsächlichen (ebd.: 223). Das Tatsächliche besteht dabei in der niemals zu erkennenden Pluralität der Dinge, in einer Vielfalt und Unordentlichkeit der Wesenheiten, die sich den Begriffen stets entzieht (vgl. Nietzsche 2006: 2). Nichts kann als Wahrheit stehen bleiben. So nicht einmal die altgriechische Bastion „Natur“. In schon polemisch gefärbter Bosheit macht er sich über das „Ungeschick der Naturalisten“ lustig. Damit meint Nietzsche Psychologen seiner Zeit, die „die Seele als Gesellschaftsbau der Triebe und Affekte“ verstanden sehen wollen (1988a: 19). Davon auszugehen, man wisse, was Natur ist, hat eine lange Tradition, so der Philosoph des Tragischen. Bei den Stoikern sieht er bereits das Zeichen dieses Übels. Auch hier hagelt es beißenden Spott, wenn er diese als Betrüger bezeichnet, weil diese behaupten, sie „wollen gemäß der Natur leben“, dabei aber nicht sehen wollen, dass diese Natur, nach der sie leben wollen, stets eine durch die stoische Brille bereits interpretierte Natur ist. Die von den Stoikern postulierten Naturgesetze, die sich diese zu eigen machen wollen, seien in Wirklichkeit stoische Gesetze, die in die Natur hinein verlagert worden sind. Nietzsche ironisiert wie folgt:

„Gemäß der Natur‘ wollt ihr *leben*? Oh ihr edlen Stoiker, welche Betrügerei der Worte! [...] In Wahrheit steht es ganz anders: indem ihr entzückt den Kanon Eures Gesetzes aus der Natur zu lesen vorgebt, wollt ihr etwas Umgekehrtes! [...] Euer Stolz will der Natur, sogar der Natur, Eure Moral euer Ideal vorschreiben und einverleiben, ihr verlangt, dass sie der Stoa gemäß Natur sei und möchtet alles Dasein nur nach eurem eignen Bilde Dasein machen – als eine ungeheure ewige Verherrlichung und Verallgemeinerung des Stoicismus! Mit all eurer Liebe zur Wahrheit zwingt ihr euch so lange, so beharrlich, so hypnotisch-starr, die Natur falsch, nämlich stoisch zu sehn, bis ihr sie gar nicht mehr anders zu sehen vermögt.“ (Ebd.: 13, Herv.i.O.)

Poetisch schaut Nietzsche hier hinter die Kulissen abendländischer Wahrheitspostulate. Natur ist als Entität zwar nicht desavouiert, aber sie ist stets dasjenige, wofür wir sie gelernt haben zu halten.

Mit Foucaults Geschlechter- und Sexualitätsdispositiv (Identitätsdispositiv) und Nietzsches Naturbegriff im Rücken soll nun betrachtet werden, wie und dass mit dem Aufkommen der Theorie von der psychosexuellen Entwicklung, von Freud erstmals formuliert und von vielen anderen, in Anlehnung an wie in Abgrenzung zu Freud weiterentwickelt, ein Wahrheitsspiel etabliert wurde (und wird) – das da heißt: *Identität* muss in der Verschränkung mit

einer ‚geschlechtsspezifischen‘ psychischen Sexualität entwickelt werden. Dafür wurde ein besonders ausgeklügeltes Design entworfen, nämlich das der ‚Geschlechtsorgane‘. Es soll einmal mehr gezeigt werden, dass Natur, auf die sich Freud schließlich doch letztbegründend stützt (s.o.), um Nietzsches Worte zu verwenden, doch nur gemäß Freud beziehungsweise gemäß der Psychoanalyse Natur ist, und dass ‚wir‘ – verstanden als der alltägliche Mainstream³⁵ – nicht mehr *ohne weiteres* anders können als diese freudianisch zu sehen.³⁶

1.4 ORGANONTOLOGIE: GENITALITÄT PSYCHISCH ENTWICKELN (FREUD)

Sigmund Freud distanzierte sich vom plumpen Biologismus eines Krafft-Ebing seiner Zeit, (vgl. Rabelhofer 2006: 128). Für Freud war die genital zentrierte Sexualität etwas *zu Entwickelndes*. Die Frage bestand für ihn darin, *wie* sich die genitale Sexualität neben anderen Sexualitäten entwickeln konnte. Diese wurde von ihm nicht als Naturalie angenommen, sondern als etwas, das im Zusammenspiel zwischen Trieben und durch Kulturleistungen ausgestaltet wird. Das Sexuelle lässt sich bei Freud also nicht auf das Genitale reduzieren. Mit seinen Ausführungen zu Partialobjekten sowie den Besetzungen oraler sowie analer Körperzonen überwindet Freud zunächst scheinbar die Gleichung Genitalität = Sexualität (vgl. ebd.: 129). Mit seinem Primat der Genitalzone setzt er allerdings einen mächtigen normativen Code, der folgenreich auch für die Konstruktion von Zweigeschlechtlichkeit sein sollte. Wenngleich anatomische Grundlagen nicht die alleinige Determinationsebene bilden, so sind diese doch die *Anlehnstelle*, an der sich alles weitere zu manifestieren scheint. Und, obwohl Freud selbst die „Wissenschaft der Anatomie“ als scheinbare Gewissheit zur Geschlechterunterscheidung zurückweist, und das was „die Männlichkeit oder Weiblichkeit ausmache“, ein „unbekannte[r] Charakter sei, den die Anatomie nicht erfassen kann“ (Freud zit. nach Laqueur 1992: 87), leitet sich seine Theorie der psychosexuellen Entwicklung aus der von ihm als faktisch erachteten Dismorphologie zweier voneinander verschiedener Geschlechter ab. Freud benutzt selbst nicht den Begriff ‚Geschlechtsidentität‘; der Begriff geht auf den

35 | Sicher ist dieses Denken im Rahmen eines genderkritischen Publikums der *Scientific Community* nicht mehr weit verbreitet. Diese Schrift richtet sich jedoch nicht nur an die *Gender Studies*, sondern an einen interdisziplinären Radius unterschiedlicher – auch psychotherapeutisch arbeitender Fachleute und interessierter Menschen. Wie unzähligen psychologischen Ratgebern zu entnehmen ist, steht die biologische wie die entwicklungsteleologische *Zwei-Geschlechtlichkeit* hier hoch im Kurs.

36 | An dieser Stelle werde ich nicht auf alle Differenzierungen eingehen, die Freuds Nachfolger_innen vorgenommen haben. Dies würde den Rahmen der Arbeit sprengen.

amerikanischen Psychoanalytiker Robert Stoller zurück.³⁷ Freud unterschied demnach auch nicht explizit zwischen *sex* (anatomisches Geschlecht) und *gender* (Geschlechtsidentität). Freud kann aber als derjenige verstanden werden, der zuerst *implizit* zwischen *sex* und *gender* unterscheidet (vgl. Fraisel 2003: 1). Dadurch, dass er eine *prinzipielle Entsprechung* beider, wenn auch nicht als *sex* und *gender*, sondern als *Genitalorganisation (anatomischer Geschlechtsunterschied)* und *psychosexuelle Entwicklung* benannten Entitäten, postuliert.³⁸

In der Schrift *Einige psychische Folgen des anatomischen Geschlechtsunterschieds* (1925) postuliert Freud eine „unterschiedliche Genitalorganisation“ der Geschlechter (Freud 1972: 261), und diese gerät ihm zur Erklärungsbasis für eine geschlechtstypische Seelenorganisation und eine ebensolche geschlechtstypische Entwicklungsaufgabe.³⁹ Somit zeichnet Freud eine Normie-

37 | Der Mediziner Robert Stoller unterscheidet erstmals und als Ergebnis seiner Forschungen zu und mit ‚transsexuellen‘ Menschen zwischen einer Geschlechtsidentität (*gender*) und dem biologischen Geschlecht (*sex*). Stollers zentrale These, die sich bis heute besonders in der feministisch-psychoanalytischen beziehungsweise sozialpsychologischen Forschung neben dekonstruktivistischen Perspektiven hält, ist, dass es ein biologisches Geschlecht gibt (*sex*), das in den meisten Fällen eindeutig weiblich oder eindeutig männlich ist. In den meisten Fällen, weil Kinder, die mit uneindeutigen Geschlechtsmerkmalen zur Welt kommen, als *intersexed* in den Diskurs durchaus mit eingeschlossen sind. Stoller kommt zu dem Schluss, dass es zwischen dem biologischen Geschlecht (*sex*) und dem sozialen Geschlecht oder der Geschlechtsidentität *keine prinzipielle Entsprechung* gibt. Die Geschlechtsidentität sei vielmehr ein Effekt der Identifizierung mit dem anatomischen Geschlecht, diese Identifizierung werde durch konfliktfreie Lernerfahrungen ermöglicht (vgl. Fraisel 2003).

38 | Freud hatte zuvor in seinen Schriften den anatomischen Geschlechtsunterschied in seiner binären Form zwar angenommen, aber die „psychosexuelle Entwicklung“ stellt er sich bis zur Schrift *Einige psychische Folgen des anatomischen Geschlechtsunterschieds* aus dem Jahr 1925 als parallel verlaufend oder zumindest analog vor. Analog meint hier, dass er die männliche Sexualentwicklung auch für die weibliche Entwicklung als maßstäblich betrachtete. Zur androzentristischen Sichtweise und der Kritik an Freud diesbezüglich vgl. Luce Irigaray (1980). Erst in der erwähnten Schrift wagt er eine Neuformulierung des Ödipuskomplexes in Bezug auf das Mädchen (vgl. Freud 1972: 254ff.).

39 | An dieser Stelle sei nochmal ausdrücklich darauf hingewiesen, dass Freud keinen reinen Existenznaturalismus etabliert wie seine Vorgänger, sondern einen Entwicklungsnaturalismus: Die Frau/der Mann ist nicht Frau/Mann qua Natur in all ihren/seinen Eigenschaften, sie/er wird es. In der Vorlesung über *Die Weiblichkeit* betont er in aller Deutlichkeit, dass er nicht wisse, „wie die Differenzierung der lebenden Wesen in zwei Geschlechter überhaupt entstanden ist“ (Freud 1969: 548). Dies zu beantworten sei eine unlösbare Aufgabe. Er könne lediglich beobachten, dass das „organische Leben“ sich durch eine Zweigeschlechtlichkeit auszeichnet (ebd.). Dieses organische Leben

rungsarchitektur zweier Geschlechteridentitäten auf, die bis heute, wenn auch in kritischer und abgewandelter Form, das Herzstück der psychoanalytischen Theorie darstellt.⁴⁰ Dreh- und Angelpunkt der Geschlechterarchitektur ist der Ödipuskomplex beziehungsweise der Kastrationskomplex, entlang desselben eine Logik der Organe postuliert wird, die in eine Entwicklungslogik überführt wird – darin besteht die Normierung.⁴¹

setzt er in einen Gegensatz zur unbelebten Natur (vgl. ebd.). Letztere unterscheidet sich gerade durch ihre Nicht-Zweigeschlechtlichkeit von dem organischen Leben. (Dass Freud hier die aristotelische Denkensart der Unterscheidung von Natur und Kultur implizit und unerklärt aufnimmt, wird uns zu einem späteren Zeitpunkt noch beschäftigen.) Es gehe daher nicht um die Frage, „was das Weib ist“, sondern „wie sich das Weib aus dem bisexuell veranlagten Kind entwickelt“ (ebd.). Demselben Argumentationsstrang geschuldet betont er deswegen, dass er nichts davon halte, Weiblichkeit mit Passivität und Männlichkeit mit Aktivität gleichzusetzen. An sein Auditorium gerichtet proklamiert er: „So entnehme ich, dass Sie bei sich beschlossen haben, ‚aktiv‘ mit ‚männlich‘, ‚passiv‘ mit ‚weiblich‘ zusammenfallen zu lassen. Aber ich rate Ihnen davon ab. Es erscheint mir nicht zweckgemäß und es bringt keine neue Erkenntnis.“ (Ebd.: 547) Vielmehr fährt er an anderer Stelle fort, die „Passivität der Frau“ als ein Zusammenspiel zwischen weiblicher Konstitution und den sozialen Ordnungen zu sehen: „Dabei müssen wir aber achthaben, den Einfluss der sozialen Ordnungen nicht zu unterschätzen, die das Weib gleichfalls in passive Situationen drängen.“ (Ebd.) Die ‚männliche‘ ‚Aktivität‘ beleuchtet er an dieser Stelle erst gar nicht, sie scheint ihm aus seiner androzentristischen Perspektive allzu selbstverständlich. Der Mythos von der rätselhaften Frau durchzieht viele seiner Schriften. Die Frau wird per se als das Abwegige, Minderwertige, Geheimnisvolle wie Rätselhafte konstruiert. Das letztgenannte Zitat unterstreicht zudem Freuds implizit vorgenommene Entsprechungsformel von sex als Zusammenfallen von Anatomie respektive ‚Geschlechtsorganen‘ und als konstitutionell vorgestelltem Charakter und *gender* als Ergebnisse der durch die sozialen Ordnungen entstandenen Eigenschaften. Bei der Frau sei dies zum Beispiel die sozial auferlegte Unterdrückung der Aggression. Hieraus resultierten masochistische Regungen (vgl. ebd.). Der Masochismus sei insofern „echt weiblich“, als dass hier Konstitution und soziale Ordnung zusammenwirken (vgl. ebd.).

40 | Der Ödipuskomplex hat vielfältigste Kritiken und Gegenentwürfe durch die feministische Psychoanalyse erfahren, vgl. Horney (1984), Chodorow (1978), Benjamin (1990) sowie Theoretikerinnen der französischen Schule, Luce Irigaray (1979; 1980) und Julia Kristeva (1984). Letztlich hat aber keine dieser Theoriebildungen auf die Kategorie Geschlecht sowie die ätiologische Basis Sexualität gänzlich verzichten können. Sexualität wie Geschlecht sind demnach „die Kernbereiche jeder psychoanalytischen Theorie“ (Fraisel 2003: 7) und ein Denken in Überschreitungen, Verflüssigungen, Verwerfungen der Geschlechtergrenzen ist Theorie-immanent kaum zu machen (vgl. ebd.).

41 | Zur Erinnerung: Gemäß Freud haben beide Geschlechter eine *primäre Maskulinität*. Die Maskulinität beider Geschlechter macht er an den Geschlechtsorganen fest.

Freuds Architektur der psychosexuellen Entwicklungsaufgabe auf der Basis einer scheinbar natürlichen Logik der Organe⁴² lässt aus, dass die angeblichen Eigenschaften der Organe bereits eine *Interpretation*, vorgenommen vor

Beim Jungen ist es der Penis, der auf die Maskulinität hindeutet, und beim Mädchen die Klitoris, die Freud als „verkümmerten Penis“ und damit als männlich fasst. Das Mädchen entdeckt den anatomischen Geschlechtsunterschied und nimmt sich im Vergleich zum Jungen als kastriert wahr. Der Junge entdeckt, dass das Mädchen ‚kastriert ist‘ – infolge des Fehlens des Penis. Seine bislang nur vorgestellte Kastrationsangst bekommt ‚realen‘ Nährboden. Beim Jungen läutet dieser Umstand die Fähigkeit zur Triebsublimierung ein, qua Über-Ich-Bildung und die Unterordnung unter den Vater. Beim Mädchen führt die Wahrnehmung von sich selbst als kastriert zum Penisneid und zur Akzeptanz ihrer Minderwertigkeit gegenüber dem Jungen, weil ihr das bessere Organ fehle (vgl. Stemmann-Acheampong 1996: 21).

Die gelungene Entwicklungsaufgabe für das Mädchen besteht nun darin, den Wunsch nach einem Penis aufzugeben und diesen durch einen Wunsch nach einem Kind zu ersetzen. Dafür wende es sich nun zunächst dem Vater als Liebesobjekt zu (vgl. Freud 1972: 264) (Später wird der Vater dann durch außerfamiliäre männliche Liebesbegegnungen abgelöst). Weiter soll das Mädchen seine phallische, aktive, klitorale, masturbatorische Sexualität zugunsten einer passiv konnotierten Hinwendung zum Vater ablösen. Diese Hinwendung mache geradezu ihr Erwachsenwerden aus. Der Junge soll und darf, indem er sich aktiv der Mutter zuwendet, seine Aktivität behalten, die Freud selbstredend dem Penis zuschreibt.

42 | Bei Freud heißt es: „Nach einer Bemerkung des alten Kinderarztes Lindner [1879] entdeckt das Kind die lustspendende Genitalzone – Penis oder Klitoris – [...]. Der nächste Schritt in der beginnenden phallischen Phase ist aber nicht die Verknüpfung dieser Onanie mit den Objektbesetzungen des Ödipuskomplexes, sondern eine folgenschwere Entdeckung, die dem kleinen Mädchen beschieden ist. Es bemerkt den auffällig sichtbaren, groß angelegten Penis eines Bruder oder Gespielen, erkennt ihn sofort als überlegenes Gegenstück seines eigenen, kleinen und versteckten Organs und ist von da an dem Penisneid verfallen.“ (Ebd.: 260) „Sie hat es gesehen, weiß, dass sie es nicht hat, und will es haben. An dieser Stelle zweigt der sogenannte Männlichkeitskomplex des Weibes ab, welcher der vorgezeichneten Entwicklung zur Weiblichkeit eventuell große Schwierigkeiten bereiten wird, wenn es nicht gelingt, ihn bald zu überwinden.“ (Ebd.: 261) „Ich kann mir diese Auflehnung des kleinen Mädchens gegen die phallische Onanie nicht anders als durch die Annahme erklären, dass ihm diese lustbringende Betätigung durch ein nebenher gehendes Moment arg verleidet wird. Dieses Moment brauchte man nicht weit weg zu suchen; es müsste die mit dem Penisneid verknüpfte narzisstische Kränkung sein [...]. In solcher Weise drängt die Erkenntnis des anatomischen Geschlechtsunterschiedes das kleine Mädchen von der Männlichkeit und von der männlichen Onanie weg in neue Bahnen, die zur Entfaltung der Weiblichkeit führen. [...] Nun aber gleitet die Libido des Mädchens – man kann nur sagen: längs der vorgezeichneten

dem Hintergrund des sozial-geschichtlichen Kontextes, darstellen (vgl. Laqueur 1992; Honegger 1996). Soziale Ordnungen, deren Konstitutionspotenzial der Individuen hier unbestritten bleiben soll, pflöpfen sich aber nicht einfach auf bereits konstitutionell vorhandene Eigenschaften qua Geschlecht auf, wie Freud nahelegt. Vielmehr erweisen sich bereits die sogenannten ‚anatomischen Geschlechtsunterschiede‘ als kulturelle Deutungspraxen, wie die körpersoziologische, dekonstruktivistisch geprägte Geschlechterforschung erkennen lässt. Kurios ist, dass die Geschlechtsorgane zum allwissenden Orakel wurden (und dieser Gedanke auch in einigen Spielarten der feministischen Psychoanalyse, wenn auch mit umgekehrten Vorzeichen weiterverfolgt wird). Mit Foucault perspektiviert: Ein Wille zum Wissen, als ein Wille zur Wahrheit und damit zur Macht, bindet die ‚Geschlechtsorgane‘ an ein bestimmtes Geschlecht, mit bestimmten zu den Organen passenden Eigenschaften. Dazu mussten diese den Organen zuallererst unterstellt werden. Dabei blieb das Unterstellen selbst verborgen. Freud will einerseits eine Entwicklungsoffenheit über das Konzept der Partialtriebe denken, andererseits formuliert er mit dem Ödipuskomplex die heterosexuelle genitale Liebe als normativ. Somit befindet sich Freud leider inmitten eines repressiv-produktiven Sexualitätsdispositivs, das den Körper immer weiter an ein antizipiertes und entwicklungsteologisches Geschlecht bindet. Über die Determinierung zweier voneinander verschiedener und nicht analoger Organe gelingt so die diskursive Zusammenschaltung von Geschlechtscharakter und Körper. Dabei wird nicht nur ‚die Frau‘ als die Abweichung und ‚der Mann‘ als die Norm, sondern auch die Minderwertigkeit ‚der Frau‘ gegenüber ‚dem Mann‘ in die Körper eingeschrieben, statt, wie Freud annimmt, aus denselben extrahiert. Konstruktionen von Geschlechteridentitäten sind aber weder notwendigerweise an Geschlechtsorgane gebunden (Identitäten müssen noch nicht einmal an lebende Körper gebunden sein)⁴³, noch müssen Geschlechtsorgane als eindeutig männlich *oder* weiblich gedacht werden. Die ‚Tänzer_innen‘ Körper (Organe), Geschlechter, Identitäten bilden ein prekäres Trio auf Zeit, bereit auseinanderzufallen, und dem nächsten Epistem die Bühne zu überlassen. Einzig das Bedürfnis nach Sinn scheint als Hintergrundmusik zu bleiben.

Gleichung Penis = Kind – in eine neue Position. Es gibt den Wunsch nach dem Penis auf, um den Wunsch nach einem Kinde an die Stelle zu setzen.“ (Ebd.: 263)

43 | So zeigen die bereits in den 1980er Jahren im anglo-amerikanischen Raum getätigten Forschungen zu prä- und postnatalen Identitäten von Weigert et al. (1986), dass Menschen bereits vor ihrem Leben und nach ihrem Tod Identitäten zugewiesen werden. Somit (Geschlechts-)Identitäten als *soziale* Essenz den Leib wie den Körper übersteigen können (vgl. Weigert et al. 1986: 110).

1.5 TRAUMATISCHE REDUNDANZEN: WILLKÜRLICHES GENDERING GANZER KÖRPER IM NERVENDISKURS, KONTINGENZ DES ZWEI-GESCHLECHT-MODELLS UND WEIBLICHE SONDERKÖRPER

Freuds Zusammenschaltung von Geschlechtsorganen und Geschlechtscharakteren kann als historische Erfahrung vor dem Hintergrund eines Epistems unter vielen entlarvt werden.

So zeigen Philipp Sarasins historische Analysen des Hygienediskurses des 18. und 19. Jahrhunderts, die er im Rahmen seiner Schrift *Reizbare Maschinen* (2001) durchführt, dass es nicht immer die Geschlechtsorgane waren, die die Grundlage für ein *Gendering* bildeten.

Vielmehr schien zu jener Zeit der ganze Körper und prominent das Nervensystem den Ausgangspunkt für die Differenzierungen nach zwei Geschlechtern zu bilden. Während das Medizinkonzept Galens, das bis in die medizinische Aufklärung, wenn auch nicht ungebrochen, hineinwirkte, eine „unaufgeregte Geschlechterdifferenz“ (Sarasin 2001: 91) verfolgte⁴⁴, in der Differenzen nach Geschlechtern nicht mehr und nicht weniger bedeutsam waren als etwa die Unterscheidungen nach den Umständen, in denen jemand lebte, nach dem Alter, den als natürlich konstitutionell verstandenen Gemütszuständen, den Körperflüssigkeiten, den Sensibilitäten und Temperaturen, wurde bald im Wirkungskreis eines sich mehr und mehr etablierenden Sensibilitätsdiskurses ein rigoristisches *Gendering der Nerven* betrieben (vgl. ebd.: 91ff.). Der Sensibilitätsdiskurs des späten 18. wie des frühen 19. Jahrhundert kommt dabei, abgesehen vom Uterus, in seiner geschlechterformierenden Rede nahezu ohne Geschlechtsorgane aus.⁴⁵

Sarasin rekurriert auf die US-amerikanische Literaturwissenschaftlerin Anne C. Vila: Vila analysiert Pierre Roussels *Système physique et moral de la femme* von 1775, und kommt zu dem Schluss, dass Rationalität, selbsttätiges Den-

44 | Sarasin unterscheidet den bürgerlichen Körper, der ein Körper der Geschlechterdifferenz ist, von dem galenischen Körper (vgl. Sarasin 2001: 192). Im medizinischen Verständnis des Galen von Pergamon stellte die Geschlechterdifferenz eine unter vielen Differenzen dar (vgl. ebd.). Bereits aber in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts stellten Mediziner wie etwa Charles Londe, die eine Geschlechterdifferenz unter elf anderen, mitunter für die Hygiene wichtigeren Differenzen postulierten, die Minderheit dar (vgl. ebd.: 193).

45 | Sarasins Absicht ist nicht so sehr der Nachweis der Konstruktion einer Geschlechterdifferenz unter Zuhilfenahme der Organe oder des Körpers ohne Organe. In der Tat bilden die Konstruktionen der Statuskategorien *gender*, *race*, oder ‚Landbevölkerung‘ lediglich illustratives Beiwerk in seinem Hauptanliegen, die Durchdringungslinien des Körpers via unterschiedlicher medizinischer Wissenschaftsmodelle nachzuzeichnen.

ken usw. dem Mann zugeordnet, und die sich auflösenden Eigenschaften, wie das Reagieren auf Reize, Empfindsamkeiten, Erotik, im Diskurs Roussels dem weiblichen Körper zugeordnet wurden. Eine willentlich getroffene Unterscheidung, die die damaligen Verhaltenscodices der Geschlechter abbildete, gedachte Roussel in der unterschiedlichen Beschaffenheit der Nerven von Frauen und Männern zu finden.⁴⁶ Die patriarchale Ordnung bildete dabei eine Blaupause für den biologischen Geschlechterentwurf auf der Basis eines als zweiwertig operierend vorgestellten Nervensystems. Der Frau wurden schlichtweg andere Nerven unterstellt, solche, die sie auf ihren Uterus reduzierten, und die ihre angenommene weibliche Natur der Reproduktion und Sensibilität beweisen sollten. Der Uterus wurde zum Stifter einer Sonderidentität der Frau, die in der Abweichung vom Rationalen bestand – galt doch Rationalität als kulturelles Leitprinzip nicht nur der aufgeklärten Medizin (Honegger 1996; Sarasin 2001). Der Mann schien keine identitätsrelevanten Geschlechtsorgane zu besitzen. Nach Roussel war der Sitz seiner Identität das Gehirn. Das Gehirn wurde damit zum Subjektkonstituenten, und den Subjektstatus hatten nur Männer inne. Der Frauenkörper wurde aber ganz dem Bereich des Körperlichen (der peripheren Nerven) zugeordnet. Hierfür wurde der Körper über den Uterus hinaus, in seiner ganzen Beschaffenheit, als ein auf die Reproduktion bezogener und als dem Männerkörpers diametral entgegengesetzt konfiguriert.⁴⁷

Der medizinische Diskurs der Hygieniker unterliegt, so Sarasin, einer „*différence profonde*“ der Geschlechter (Sarasin 2001: 195, Herv.i.O.). Dabei stehen immer wieder die Belastbarkeit und die Nerven im Vordergrund. Auch die galenische Lehre der vier Temperamente⁴⁸ wurde in die hygienische Logik

46 | Roussel war neben Hufeland einer von vielen, die die gesellschaftlichen Geschlechtercodices aus der Natur ableiten wollten, und eine Sonderanthropologie des Weiblichen zu etablieren halfen. Jene Sonderanthropologie, die bei Roussel in der unterschiedlichen Beschaffenheit des Nervensystems von Männern und Frauen bestand, und die im frühen 19. Jahrhundert ihre Nachfolger finden sollte – in Theoretikern wie Virey, die Frauen und Männer extrem biologistisch polarisierten, dabei kein Organ und kein Körperteil ausließen, das nicht von der minderwertigen Geschlechtlichkeit der Frau gezeichnet wäre (vgl. Sarasin 2001: 192).

47 | Sarasin zitiert Oesterlin (1851) wie folgt: „Das körperliche Leben der Frau ist ohne Befruchtung nichts als ein vergeblicher Versuch, und ein Körper, der ausschließlich für die Befruchtung geschaffen sei, unterscheidet sich bis in die Knochen, die Muskulatur, das Nervensystem und das Gehirn, bis zum Kiefer und zu den Zähnen, zum Athmungsprocess (sic!) und zum intensiveren Stoffumsatz und Ausscheidung excrementieller Stoffe durch Lungen, Nieren, Hautecken, ja bis in die Falten von Zellstoff und Fett, kurz: in allem vom Körper des Mannes.“ (Oesterlin zit. nach ebd.: 194)

48 | Galen von Pergamon entwirft ein Modell der Unterscheidungen zwischen sogenannten „sanguinischen, melancholischen, phlegmatischen und cholerischen Tempe-

eingebunden und einem rigorosen *gendering* unterzogen. War die Geschlechterdifferenz für die Temperamentenlehre bei Galen nicht maßgeblich, pochten nun Hygieniker wie Dock auf ein *gendering* der Nerven (vgl. ebd.): Es sei vor allem die Frau, die ein nervöses Temperament habe, „überreizt ist“ und „das Leben sich und den Anderen oft zur Qual mache“ (Dock zit. nach ebd.). Die Temperamentenlehre wurde jetzt immer öfter mit einer Lehre der Geschlechterdifferenz verknüpft. Die Frau wurde bald als „sanguinisch“, bald als hysterisch klassifiziert. Der Mann wurde immer weniger in Kategorien der Temperamentenlehre beschrieben. Nervensache schien zur Frauensache geworden zu sein, wie die historischen Rekonstruktionen von Sarasin plausibilisieren. Die Zuweisung von Weiblichkeit bestand demnach in der Bedeutungserhöhung der Gebärmutter bei gleichzeitiger Reduzierung der Bedeutung des Gehirns für eine angenommene ‚weibliche Konstitution‘. Hierfür musste im „materialistisch-vitalistischen“⁴⁹ Verständnis das Gehirn der Frau als von der Form und Beschaffenheit her anders sein (ebd.). Es wird deutlich, dass es sich hier möglicherweise um das Original eines aktuellen statisch-materiellen populär-neurologischen Diskurses handelt, nämlich des Diskurses von den unterschiedlichen Gehirnen von Männern und Frauen, ein Diskurs, der den Geschlechtern nervenubiquitäre komplementäre Fähigkeiten zuschreibt. Mit Nietzsche gesprochen: Das 21. Jahrhundert ist mitnichten gefeit vor den allzu menschlichen Projektionen an den Ort Natur. Dass Geschlechtsorgane nicht immer als eindeutig männlich oder weiblich gedacht wurden, weist Thomas Laqueur (1992) auf. Laqueur zeigt mit Hilfe zahlreicher Anatomie-Abbildungen und Auszügen aus medizinischen Dokumenten, besonders des 16. Jahrhunderts, dass die physiologischen Geschlechtermodelle – seit der Antike bis heute – einem erheblichen Wandel unterworfen waren. Gehen wir heute zumindest im medizinisch-psychologischen Mainstream von einem von der Aufklärung abgeleiteten anatomischen *Zwei-Geschlecht-Modell* (Laqueur) aus, wonach die weiblichen Geschlechtsorgane sich zu denen der männlichen als inkommensurabel verhalten, galt in der Medizin des Galen von Pergamon ein *Ein-Geschlecht-Modell* (Laqueur), welches sich bis ins 18. Jahrhundert halten sollte. Demnach gab es nur das männliche Geschlecht. Die männlichen Ge-

ramenten“, die vier Naturelementen, nämlich „Luft, Wasser, Erde, Feuer samt dazugehörigen Temperaturen“ zuzuordnen seien (vgl. ebd.: 78).

49 | Für Sarasin scheint die materielle vitale Dimension gleichbedeutend mit einer statischen zu sein. In den Schriften *Meditationen* von Descartes handelt es sich um einen statischen Materialitätsbegriff. Materialität soll hier vielmehr als volatil, beweglich und sozial durchdrungen, im Sinne der *Neuen Materialismen* (Coole/Frost 2010) verstanden werden. Die vitale Dimension wird nicht als determinierend gedacht, wie das implizit Sarasin in seiner Kritik am vitalistischen Materialismus tut, sondern als plastifizierbar (vgl. Einleitung).

schlechtsorgane waren das Maß aller Dinge. Das, was wir heute als ‚weibliche Geschlechtsorgane‘ kennen, wurde an einem als vollkommen erachteten männlichen Organkörper gemessen. Dem entsprach, dass in voraufklärerischer Zeit die ‚Geschlechtsorgane der Frau‘ nicht als von denen ‚des Mannes‘ verschieden vorgestellt wurden, sondern als analog – als ein nach innen gestülpter Penis (vgl. Laqueur 1992: 110).

Der Geschlechtsunterschied wurde dabei nicht als grundsätzlich, sondern als graduell verstanden (vgl. ebd.: 18). Graduelle Abstufungen eines mehr oder weniger männlich, mehr oder weniger weiblich wurden dabei nicht an den Organen festgemacht, sondern wie in den Ausführungen Sarasins ebenso deutlich wurde, anhand von Körpertemperaturen oder der Beschaffenheit des Temperaments. Es war eher die Rede von einem Quantum an Mann- und Frau-Seins (vgl. ebd.). Statt durch die Anatomien ihrer Fortpflanzungsorgane getrennt zu sein, wurden die Geschlechter als durch eine ihnen gemeinsame Anatomie einander verbunden vorgestellt (vgl. ebd.: 40). Erst mit der Medizin der Aufklärung fand ein Reduktionismus auf zwei inkommensurable Geschlechter statt (vgl. ebd.: 174). Damit fielen auch die Unterschiede zwischen den Männern und den Frauen aus dem Blick. Die zunehmende Produktion eines spezifischen medizinischen Wissens über ‚die Vagina‘ und ebenso ‚den Penis‘ erzeugte die Illusion, das alle Penisse gleich seien, gleich funktionierten, nach denselben mechanistischen Erregungskurven einzuordnen waren, während auf der anderen Seite alle Vaginen gleich funktionieren (vgl. ebd.). Bevor also durch ein medizinisches Wissen von den Geschlechtsorganen, weiterentwickelt durch Sigmund Freud, die Geschlechtsorgane zum *ultimate reservoir of signification* (Sarasin 2001: 76) wurden, war es der gesamte Körper und besonders die Nerven, die als Aussagekraft für Geschlechtseigenschaften herhielten. Claudia Honegger arbeitet in ihrer Schrift *Die Ordnung der Geschlechter* (1996) heraus, wie das seit dem 18. Jahrhundert sich etablierende Körperverständnis immer mehr einem „psycho-physiologischen Monismus“ (Honegger 1996: 132) gleicht. Das bedeutet, ähnlich wie das bereits bei Sarasin angeklungen ist: Nicht mehr eine metaphysische Ordnung war für ‚Charaktere‘ erklärungsmächtig, sondern aus der sich als gegeben, statisch und unveränderlich vorgestellten Materie heraus ließen sich die Eigenschaften des Menschen erklären, und zwar analog der naturalisierten anatomischen Eigenschaften (vgl. ebd.). Während René Descartes in seiner Schrift *Die Leidenschaften der Seele*⁵⁰ mit Achtsamkeit und der nötigen Vorsicht vague Zusammenhänge zwischen den

50 | Descartes Schrift *Die Leidenschaften der Seele* (1996) kann mitnichten als eine Etablierung oder Verfestigung des Geist-Körper-Dualismus gelesen werden, sondern als eine Bemühung, diesen zu unterlaufen. Die Schrift stellt meines Erachtens einen Selbstversuch Descartes dar, somatische Resonanzen auf Gedanken (Affekte) und umgekehrt zu beschreiben. Zur Unterschiedlichkeit und damit Widersprüchlichkeit des

Seelenbewegungen, den Affekten und den somatischen Regungen beschreibt, und somit fern einer plumpen Analogie von Geweben, Empfindungen und Affekten, schon gar ‚Charakterzügen‘ anzusiedeln ist, scheint die Medizin des 18. Jahrhunderts die Spannung gewisser Unergründlichkeiten nicht auszuhalten, und entnimmt den moralischen Menschen aus den *mit Wertigkeiten aufgeladenen* Körperfunktionen – Wertigkeiten, die sich als Projektionen der sozialen Ordnung in die Körper hinein enttarnen sollten. Aus dem Körper heraus deduziert wurde, glaubt man den Analysen Honeggers⁵¹, ‚Weiblichkeit‘ als eigenschaftsubiquitäre ‚Sonderidentität‘.⁵²

Mit Blick auf die Erzeugung von Geschlechterdifferenzen und deren szientistische Naturalisierung spricht Honegger von der Epoche 1750 bis 1850 auch von einer Zeit der Erzeugung „traumatischer Redundanzen im Herzen der kulturellen Moderne“ (ebd.: 2 u. 9). Honegger führt hier die Begrifflichkeit des Traumas ein, ohne diese weiter auszubauen. Sie legt aber damit die Frage nahe, ob sich nicht auch von der Erzeugung der Geschlechterdifferenzen in der Moderne als von einem Gewaltakt sprechen lässt: von einem Trauma, dass in der Reduktion der Vitalität besteht, in dem Verweis auf Eigenschaften, die den Bereich des konstruierten Geschlechts umreißen, und nicht verlassen dürfen, die alle anderen möglichen lebbareren Bereiche, seien es Aktivitäten oder das Nutzen sozialer Räume einklammert (vgl. Kap. 2). War und ist die kulturelle Moderne eine Produktionsmaschinerie eines Geschlechtertraumas? (vgl. Kap. 5) Man kann nun zu Recht weiter fragen, ob nicht die hier auftretenden Figuren,

Impetus der Schriften *Meditationes de prima philosophia* und *Les Passions de l'âme* (vgl. Precht 2000: 110).

51 | Eine andere und durchaus erkenntnisträchtige Perspektive auf die Konstituierung von Sonderanthropologien im 18. wie 19. Jahrhundert entwirft Christoph Kucklick in *Das unmoralische Geschlecht* (2008). Kucklick geht von einer Konstituierung des unmoralischen Mannes aus. Nicht nur die Frau sei misogynen Betrachtungen unterzogen und somit als minderwertig konstituiert worden, es sei vor allem ‚der Mann‘ gewesen, der sowohl bei den französischen ‚Organisten‘ als auch bei den deutschen Romantikern schlecht weggekommen sei (als unmoralisch deklariert wurde) und somit zum unbehaglichen Sonderling der Moderne wurde (Kucklick 2008).

52 | Honegger zitiert Roussels naturalistische Wissenschaft vom Geschlechterkörper wie folgt: „Die Natur hat zur Erreichung ihres Endzwecks, der Fortpflanzung der Gattung, die Mittel unterschiedlich verteilt. Und diese unterschiedlichen Mittel determinieren den Geschlechtsunterschied. Das Wesentliche liegt nicht in einem einzigen Organ, sondern im ganzen beseelten Organismus, in dessen Organisationsgestalt eben.“ (Roussel zit. nach Honegger 1996: 147) Und: „Fundament des Organismus ist der Knochenbau: Die Knochen der Frau sind unzweifelhaft kleiner und weicher. Auch die Bänder sind dünner, feiner, kleiner und geschmeidiger und zeigen schon ‚von Ferne‘ an, zu was für einem leidendem Zustande dasselbe von der Natur bestimmt sei.“ (Roussel zit. nach ebd.)

der handlungsbemächtigte, allgemeine Identität *habende* Mann auf der einen Seite und die die allgemeine Identität an diesen *abtretende* Frau, deren „einzige Handlungsfähigkeit in der absoluten Unterwerfung aus Liebe (zum Mann) besteht“ (Fichte zit. nach Honegger 1996: 187; Kucklick 2008: 257), auf der anderen Seite Horrorszenarien, Schattenbilder einer traumatischen und traumatisierenden Welt sind (vgl. Kap. 5).² Der Aufprallpunkt des Traumas besteht in der Reduzierung auf Eigenschaften: ‚Frauen‘ auf Schwäche, Sensibilität und Fortpflanzung, ‚Männer‘ auf Handlungsmacht, Vernunft und Immoralität. Insofern ist es nicht verwunderlich, dass insbesondere feministisch-psychoanalytische Bewegungen versucht haben, in der Verteidigung einer weiblichen Identität Widerständigkeit gegen patriarchale soziale Ordnungen zu sehen (vgl. Kap. 1.2). Allerdings ist daran problematisch, dass die emanzipatorische Forderung nach weiblicher Identität dann selbst einem normalisierenden physiologischen Faktenwissen unterliegen muss.

Freuds implizite psycho-physisch-monistische Geschlechterarchitektur samt seiner organdefizitären Weiblichkeitstheorien wären zumindest ohne den Hygienediskurs, als dessen Grundgedanke der soziale Ordnungsrahmen sich aus dem natürlichen Ordnungsrahmen herleiten sollte, nicht denkbar gewesen. Diesen Grundgedanken hat Freud zwar durch die Vordertür hinausgeschickt, um ihn alsbald durch die Hintertür wieder hereinzulassen, nicht zuletzt indem er die symbolischen Kontexte, die die Geschlechterverhältnisse herstellen, an den Organen einer Re-Naturalisierung unterzogen hat. Und das, so möchte ich hier behaupten, ist der Punkt, wo Freud ein traumatisches Erbe angetreten hat, und viele nach ihm dito. Freud hat der traumatisierenden Geschlechterdifferenz kaum etwas entgegengesetzt. Er hat vielmehr durch seine Konstruktion eines psychisch unterfütterten statischen Materialismus, die soziokulturelle Dimension nahezu bis zur Bedeutungslosigkeit aufgesaugt. Das Traumatische bestand darin, dass es Körper (und Seelen) jenseits ihres Sexes bald nicht mehr geben sollte, intelligible Körper, das waren fortan sexuelle Körper in ihrer harten binären Sexualisierung, der Körper: ja das war schlichtweg Sex.

Es verwundert darum nicht, dass heute in den geschlechterbezogenen biologischen Wissenschaften dem binären Geschlechtermodell eine klare Absage erteilt wird, und stattdessen von einem *Geschlechterkontinuum* ausgegangen wird (vgl. dazu Voss 2011), beziehungsweise eine gesellschaftliche Einprägung von Geschlechtervorstellungen auf und in den Leib im Sinne seiner Plastizität für möglich gehalten wird (vgl. Fausto-Sterling 2000). Die biologischen Wissenschaften, denen von Seiten der Geistes- und Sozialwissenschaften häufig „biologistischer Geschlechterkonservatismus“ vorgeworfen wird (vgl. Schmitz 2009), sind mithin ‚fortschrittlicher‘ als die erstgenannten, wie sie auch mithin emanzipatorischer sind als der Rück(be)zug auf die klassische Psychoanalyse.

1.6 KRITISCHE STIMMEN AUS DER PSYCHOTHERAPIE: PATIENT_INNEN LEIDEN UNTER BINÄREN GESCHLECHTERVORSTELLUNGEN

Zurückblickend auf die aktuelle, affirmative und gesundheitsteleologische Einsetzung des Identitätsbegriffs im Rahmen psychotherapeutischer Diskurse kann postuliert werden, dass Patient_innen mit der Entwicklung einer eindeutigen (Geschlechts-)Identität etwas zugemutet wird, wovon Platon räsonierte, dass es den Göttern vorbehalten war, und Galen noch nicht einmal davon zu träumen vermochte. Die Frankfurter Soziologin und Psychoanalytikerin Ilka Quindeau (2008) bildet eine kritische Stimme⁵³ innerhalb des psychoanalytischen Verweissungszusammenhangs. Eine poststrukturalistische Perspektive einnehmend, formuliert sie in ihrer Schrift *Verführung und Begehren* (2008) den für Patient_innen potenziell schädigenden heteronormativen Impetus, der über Identifizierungs- und Differenztheorien abgesichert wird, aus. Mit Verweis auf Laplanches Konzept der rätselhaften Botschaften argumentiert sie, dass das Unbewusste genau keine Ordnungsvorstellungen gemäß dem Geschlecht kennt. Die Herausbildung des sich aus dem Unbewussten speisenden Begehrens sei demnach zwar etwas Sexuelles, aber nicht notwendigerweise etwas Geschlechtliches (vgl. Quindeau 2008: 180; 266ff.). Erst durch die weitere Ich-Entwicklung im Kontext eines kontingenten kulturellen Systems der Zweigeschlechtlichkeit erfährt das Sexuelle eine Bahnung in eine binär-geschlechtliche Sexualität: Quindeau stellt in diesem Zusammenhang fest: „Das Sexuelle wird einer Diktatur der Sexualität⁵⁴ unterworfen.“ (Ebd.: 267) Wenngleich Quindeau im Rekurs auf Freud seinen zweigeschlechtlichen Duktus übernimmt, etwa von einer „konstitutiven Bisexualität“ spricht (ebd.: 200), bietet sie ihren Kolleg_innen doch eine genderbinär-kritische Behandlungsperspektive an, wenn sie folgendes formuliert:

„Aus therapeutischer Perspektive möchte ich die binäre Kodierung der Geschlechtszugehörigkeit kritisch hinterfragen. Selbst wenn sich in unserer Gesellschaft schon lange nicht mehr angeben lässt, was ein ‚richtiger‘ Mann oder eine ‚richtige‘ Frau ist, leiden Patienten und Patientinnen nicht selten unter solchen normativen Vorstellungen, denen sie nicht zu entsprechen glauben, sei es eine beruflich erfolgreiche Frau, die keine Kinder hat und sich mit hohem gesundheitlichen Risiko der Reproduktionstechnologie unterzieht, oder ein Mann, der glaubt seine Männlichkeit nur mit Viagra stabilisieren zu können. [...] Psychologische Theorien verschärfen diesen Leidensdruck, wenn sie mit starren Konzepten von Männlichkeit und Weiblichkeit implizit auch ihren Teil zu diesen normativen Idealvorstellungen beitragen.“ (Ebd.: 19, Herv.i.O.)

53 | Einen ebensolchen heteronormativ-kritischen Standpunkt nimmt bereits in den 1990er Jahren die Psychoanalytikerin Jessica Benjamin ein (vgl. Wuttig 1999).

54 | Der Begriff geht auf den Psychoanalytiker Fritz Morgenthaler zurück.

Mit Frantz Fanon (2008) gedacht, und dabei auf die Konstruktion aller anderen möglichen Identitäten verweisend, die in psychotherapeutischen Behandlungssettings hervorgebracht werden können, und somit Patient_innen, Leid verursachend, in vorgeprägte Schablonen und Subjektpositionen drängen, lässt sich abschließend kommentieren:

„Should one postulate a type for human reality and describe its psychic modalities only through deviations from it, or should one not rather strive unremittingly for a concrete and ever new understanding of man.“ (Fanon 2008: 12)

Statt Patient_innen in vorgefertigte Schablonen und ‚Identitätsmuster‘ ‚hineinzuthrapieren‘, muss diese Konzeption von Mensch-Sein gänzlich hinterfragt werden und müssen beweglichere Ontologien denkbar werden. Die Identitätsontologie muss in jedem Fall auf den Prüfstand. Der unkritische Bezug auf weibliche Identität ist anzüglich und anachronistisch.

1.7 ZUSAMMENSCHAU

Identität, so wurde deutlich, ist eher eine „kontrafaktische Unterstellung“ (Böhme) als ein mögliches Entwicklungsziel, als eine lebenslange Aufgabe, einer Norm stets etwas mehr zu gleichen. An- und Einpassungen an soziale Normen wurden implizit wie explizit über die Figur *Natur*, mit der die ‚fertige Identität‘ dann eine möglichst große Übereinstimmung haben soll, angebunden und abgesichert. Eine Vereinheitlichung von Lebensformen nach sozialen Gruppen, nach nationalen Zugehörigkeiten erweist sich mitunter als für die Einzelnen als leidvoll – als eine Zumutung, wenn sie den Normen nicht entsprechen.

Besonders hinsichtlich der *Kategorie* Geschlecht zielen Identitätsdiskurse auf eine Hierarchisierung und Binarisierung von ‚Männlichkeit‘ und ‚Weiblichkeit‘ ab. Diese operieren entweder offen naturalistisch (Theorie der verschiedenen Gehirne, *Gendering* der Nerven) oder entwicklungsteologisch auf der Basis eines verdeckten Naturalismus (psychoanalytisch informierte Konzepte).

Poststrukturalistische Theoreme, die Männlichkeit und Weiblichkeit als kontingent und uneindeutig verstanden haben wollen, werden zögerlich auch in psychotherapeutischen Diskursen rezipiert. Die Zwangsannahme eindeutiger Geschlechteridentitäten wird zunehmend als potenziell leidinduzierender Vorgang anerkannt.

Die Frage ist also, warum überhaupt noch von Identität reden? Soll nicht vielmehr die persistierende unkritische Verwendung des Identitätsbegriffes in psychotherapeutischen und lebenswissenschaftlichen Diskursen ebenso wie

in den Sozial- und Kulturwissenschaften problematisiert werden.⁵⁵ Erstere scheinen zudem in zunehmendem Maße auch die Erziehungswissenschaften und pädagogische Diskurse zu informieren. Die Übernahme des Begriffes Identität aus der psychoanalytischen Theoriebildung in pädagogische und traumpädagogische Handlungskonzepte⁵⁶ sollte zumindest auf seine Folgekosten hin geprüft werden. Es ist an der Zeit, neue Begriffe, postidentitäre Begriffe zu suchen, solche, die es möglich machen, ein volatiles Gefühl zu sich selbst zu beschreiben. Ein Selbstgefühl, das nicht notwendig auf eine statische Identität oder auf einen Hof an Identitäten verweisen muss, sondern selbes schon immer im Kontext mehr oder weniger beweglicher Kräfteverhältnisse verortet und vielfältige Deutungen zulässt. (Geschlechts-)Identitäten zu entwickeln, die eindeutig und stabil sind, kann als ein durch die skizzierten Diskurse inszenierter Coup zur Normalisierung sozialer Verhältnisse dechiffriert werden. Für die Subjekte, die sich hierin positionieren, einpassen müssen, sind geschlechternormative Anleitungen und Verhaltenserwartungen sowohl sinnstiftend und orientierungsgebend als auch leidvoll. Das Leidvolle besteht in der *traumatischen Redundanz* (Honegger) eines unerreichbaren Geschlechterideals. Wenn Gilles Deleuze also, Nietzsches Verdacht teilend, fragt: „Und wenn der Mensch eine Weise war, das Leben einzusperren?“ (Deleuze 1993: 32), so lässt sich in Bezug auf die Zusammenschaltung von Identität mit Geschlecht fragen: Und wenn Geschlecht eine Weise war, das Leben einzusperren?

Im Folgenden soll nun an die bereits ausgebreitete Idee zu Identität als Zustimmung weiter angeknüpft werden. Mit Bezug auf die Werke der poststrukturalistischen Queertheoretikerin Judith Butler soll nun der Blick auf den Nexus der kohärenten *geschlechtlichen* Identität als Zwangsverhältnis und somit als Verletzung fallen. Damit klingt auch schon die leitende These der vorliegenden Arbeit mehr und mehr an – nämlich *gender* als Trauma zu denken sowie die Frage nach möglichen Widerständigkeiten entlang eines diskursiven Systems der Zweigeschlechtlichkeit. Der Körper (die somatische Dimension) als *Topos* der Verletzlichkeit wird dabei eine Hauptrolle spielen. Dafür sollen die Thesen Butlers zur Performativität von *Gender Identity* einer (kritischen) Revision unterzogen werden.

55 | Beispielhaft hierfür die Konferenz *W(h)ither Identity – Positioning the Self and Tranforming the Social* (2013) des *International Graduate Centre for the Study of Culture* (GCSC).

56 | Beispielhaft dafür David Zimmermann (2015 i.E.).