

II Diversität und Körper

Wer zählt als Subjekt des Sports? Zur genealogischen (Re-)Konstruktion des ‚anderen‘ Organismus

Bettina Wuttig

1. Einleitung

In diesem Beitrag geht es um die Frage, welche Körper in ein Bildungsverständnis eingerechnet werden können, das auf ein mündiges (aber nicht autonomes) Selbst wie auch auf eine *bedingte* Gestaltbarkeit der Selbst- und Weltverhältnisse setzt. Ein solches Bildungsverständnis setzt die Frage nach den Bedingungen des Subjekts (der Subjektivierungen) im Kontext von Machtbeziehungen voraus. Die Bedingtheit der Gestaltbarkeit der Selbst- und Weltverhältnisse spiegelt sich – so hat die poststrukturalistisch informierte Bildungstheorie zeigen können – darin, wie Subjekte entlang von sozialen Normen zu anerkannten Subjekten werden (vgl. Ricken & Balzer 2012). Das Problem der Anerkennbarkeit des Subjekts hängt auch damit zusammen, wie Körper und Körperlichkeit in einer Gesellschaft unterschiedlich mit Bedeutungen versehen werden, und wie Körperlichkeit entlang von Bedeutungszuschreibungen – Sinngebungen – überhaupt lebbar ist (vgl. Wuttig, 2016; 2020). Um die Machtwirkungen von Differenzierungspraktiken (der Subjektivierung) zu verstehen, ist es wiederum unerlässlich, sich darüber zu verständigen, wie die Körper jeweils unterschiedlich in soziale Prozesse eingebunden sind.

Die Frage: „Ist der Körper (noch) derselbe?“¹ soll in dieser Hinsicht zum Ausgangspunkt genommen werden, für eine Erörterung dessen, was der Körper sein kann bzw. wie er überhaupt zu denken ist. Ich schlage vor, den Körper zwischen drei Polen aufgespannt zu begreifen: a) der Körper in

1 Der Beitrag beruht auf meinem am 25.11.2022 an der Universität Graz gehaltenen Vortrag im Rahmen der von der Sektion Sportpädagogik der DGFE und der Sektion Sportpädagogik der ÖSG veranstalteten Jahrestagung mit dem Titel „Ist der Körper (noch) derselbe? Ein sportpädagogischer Ankerpunkt in dynamischem Wandel“. Gegenstand der Sektionentagung war die programmatische Frage nach den traditionellen Konstanten und neuen Bedeutungen des Körpers. Der Beitrag ist in Anlehnung an das Tagungsthema inspiriert von der Frage nach der (Un-)Möglichkeit konstanter Körperproduktionen.

seiner sozialen Situiertheit, das heißt als Effekt sozialer Wissensordnungen, Umgangsweisen, die auch das Inszenieren des Körpers und das performative Sprechen über ihn einschließen (*Episteme*), b) in seiner organismischen Bindung und präpraktischen bzw. erinnerungstechnologischen Formung (*Einkörperung*), c) in seinen wahrnehmungsbezogenen, das heißt leiblich-sozialen Verfasstheiten (*Einverleibungen*). Diese dreigestaltige Auffassung des Körpers spiegelt sich so in der (tradierten) Praxis des Sports kaum wider und mithin nicht einmal in der Sportwissenschaft, wie der folgende Beitrag zeigt. Gerade im Sport scheint sich der Mythos von der Ort- und Zeitlosigkeit des Körpers hartnäckig zu halten. Der Glaube an die naturhafte *Essenz* des Somatischen ist dabei auf das Engste mit einem humanistischen Ideal verwoben, welches den *weißen*, männlichen, gesunden Körper – unter der Hand – zum universellen Körper erklärt und alle anderen Körper zu Abweichungskörpern (vgl. Braidotti, 2014).

Die im Rahmen des aktuellen Inklusionsparadigmas (zu Recht) geforderte Anerkennung von Differenz², als Anerkennung des ‚anderen‘ Körpers, läuft daher ohne eine *genealogische Rekonstruktion der Differenz des Somatischen*, das bedeutet eine Analyse der Konstruktion des ‚anderen‘ Organismus ins Leere. Warum? In erster Linie, weil die in den Differenzkonstruktionen angelegten Hierarchisierungen der als unterschiedlich markierten Organismen übersehen werden. In zweiter Linie, weil im Modus der Annahme der *Essenz somatischer Differenz* nicht bedacht wird, dass und wie in tradierten und aktuellen Diskursen und Praktiken organische Differenz selbst hergestellt wird und sich in den Körpern materialisiert. Das Übergehen von symbolischer Ungleichheit in einer rein auf die Differenz bezogenen Anerkennung der Körper perpetuiert *organisches Anderssein* und damit Hierarchie.³ Dieser Beitrag schlägt daher vor, somatische

2 Zur Illustration der Anerkennung von Differenz des ‚anderen Körpers‘ wird in sportdidaktischen Kontexten geradezu inflationär, illustrativ und iterativ ein Cartoon bemüht, in welchem unterschiedliche Tierarten (Vogel, Affe, Pinguin, Elefant, Fisch, Hund) im Sinne einer fairen Beurteilung (Selektion) fiktiv das gleiche Examen schreiben müssen (dieselbe Aufgabe durchführen müssen), nämlich den Baum erklettern. Diese „bildlichen Analogien aus der Tierwelt zum Topos Inklusion“ (Marten, 2015, S. 189) bzw. Differenz suggerieren eine Eigenschaftlichkeit von Körpern ohne Situiertheit in sozialen und kulturellen Praktiken.

3 So mahnt Annedore Prengel bereits Anfang der 1990er Jahre in ihrem Konzept zur egalitären Differenz die dialektische Integration von Gleichheit und Differenz an, demnach Differenz weder essentialisiert, noch ohne den Gleichheitsgedanken in den Anschlag gebracht werden dürfe. „Differenz ohne Gleichheit bedeutet gesellschaftlich Hierarchie, kulturell Entwertung, ökonomisch Ausbeutung, Gleichheit ohne Diffe-

Differenz selbst als Effekt einer Habitualisierung von tradierten sozialen Grenzziehungen zu denken, als organismische Einkörperung sozialer (Lebens-)Bedingungen und -Erfahrungen (vgl. Wuttig, 2022). Auf diese Weise wird hoffentlich nicht nur die ‚Integrationsbedürftigkeit‘ von Differenz, sondern auch die Kontingenz von Andersheit vor dem Hintergrund normativer Bedingungen sichtbar. Zur Klärung dieser Probleme gliedert sich der Beitrag wie folgt: Der erste Abschnitt beschäftigt sich mit der Bedeutung von Epistemen für die soziale Praxis der Körperregulierung. Punkt zwei untersucht, inwiefern sich eine humanistische Rationalität, sich historisch kontinuierlich im Sport wiederfindet. Punkt drei schlägt mit Bezug zu den Soma Studies einen epistemischen Grenzgang zwischen der Anerkennung lebenswissenschaftlicher Wissensproduktion über menschliche Organismen und der Analyse ihrer Herstellung in sozialen Praktiken vor. Unter Punkt vier wird verhandelt, wie genau sich der Organismus in den sozialen Bedingungen materialisiert, unter Berücksichtigung der Dimension der Leiblichkeit.

2. Episteme als körperregulierende Praxis

„(S)obald die Prostata zu entgleisen begonnen hat, kann ein farbenfrohes Verhalten sowohl hinsichtlich der Kleidung als auch der Sprache erwartet werden, und das Opfer [der Mann] erlebt eine zweite Blüte, die sich in einem anhaltenden Begehren manifestiert, in die früheren Tage zurückzukehren, als die Prostata noch keine ‚psychischen Symptome‘ hervorrief“ (Björkmann & Persson, 2019, S. 141).

Diese medizinarchäologischen Ausgrabungen von Björkmann und Persson (2019) sind einem urologischen Fachartikel aus dem Jahr 1924 entnommen.⁴ Hier wird deutlich, dass Körper und Körperlichkeit, Organe und somatische Prozesse in ein historisches Verständnis eingebunden sind und nur darin entsprechend lesbar werden. Psychische und sexualbezogene Symptombildungen werden auf körperliche Veränderungen der Geschlechtsorgane unmittelbar zurückgeführt. Damit einher geht zugleich

renz bedeutet Assimilation, Anpassung, Gleichschaltung, Ausgrenzung des ‚Anderen‘“ (Prenzel, 1990, S. 131).

4 Der Artikel ist unter dem Titel *Hypertrophy of the prostata and gay attire* in der Fachzeitschrift *The Urologic and Cutaneous Review*, Ausgabe 28 erschienen (vgl. Björkmann & Persson 2019: 155).

eine moralische Bewertung von Männlichkeit. Der scheinbar rein fachbezogene medizinische Artikel rekurriert also auf eine Gesellschaftsform, die heterosexuelle, monogame Männlichkeit zur Norm erklärt, wenn es im Weiteren heißt, dass eine Vergrößerung der Prostata zu einem ausufernden Sexualleben führe, zur Vernachlässigung der Pflicht als Ehemann und damit zum Zusammenbruch der Gesellschaft (ebd.).⁵ Die maligne Veränderung eines Organs zeigt sich in diesem Diskurs nicht nur als ein somatisches Problem (Schmerzen beim Wasserlassen etwa), es werden zudem implizit soziale Normen verhandelt. Sprich: Die intakte Prostata hat eine *soziale* Aufgabe: Sie tritt als Hüterin eines wünschenswerten Sexuallebens auf. Ihre Veränderung fungiert als Anzeiger für einen moralischen Fehltritt. Was sich darin auch widerspiegelt: Eine ‚neutrale‘ Betrachtung von Körpern und Körperlichkeit als *natürhafte Essenz* ist nicht möglich. Erst die sozial geleiteten Moralvorstellungen (hier: Mann = Ernährer der Familie) ermöglichen einen bestimmten Blick auf somatische Vorgänge. Was den Körpern zugestattet wird, ist nicht losgelöst von den historisch varianten Wissensproduktionen (*Epistemen*) zu analysieren. Sie fungieren als *symbolische Grenzziehungen*, insofern sie wünschenswertes geschlechtliches oder gruppenbezogenes Verhalten anzeigen. Kurz, der Körper, wie er sich zeigt, ist immer bereits Effekt von *Epistemen* (Wissensproduktionen, Wissensordnungen). Mit den Worten Karen Barads (2012) gedacht: Der Gegenstand ist untrennbar verbunden mit den Agentien, die ihn messen (vgl. Barad 2012, S. 83ff.). Die Agentien (Apparaturen, Messungsinstrumente, theoretische Vorannahmen einer Versuchsanordnung, Deutungen) stehen dabei nicht außerhalb des Menschlichen, das heißt dessen, wie der Mensch *sich selbst* im Rahmen einer gesellschaftlichen Rationalität wahrnimmt (wahrnehmen kann).⁶

Die Rationalität, mit welcher wir es *hier* zu tun haben, ist die des Humanismus. Die humanistische Lehre transportiert nämlich ein Idealbild des Menschlichen und des Körpers, welches bis heute fortwirkt (vgl. Braidotti

5 So neige der Mann, dessen Prostata sich vergrößert, „zu einem Kleid fröhlicher Farben“ und würde dazu ein „Spektakel in seinem Liebesleben“ aufführen, das man Jugendlichen nachsehen würde (ebd.).

6 Zur Wahrnehmung des Menschen als seiner selbst durch eine gesellschaftliche Rationalität hindurch siehe auch Michel Foucault 1986. Foucault betont als Ergebnis seiner Archäologie des Wissens die historische Gemachtheit der Erfahrung des Subjekts, die eine Abhängigkeit der Selbstwahrnehmung von einer dem Subjekt zur Verfügung gestellten Rationalität einschließt. Die Wahrnehmung des (zu beforschenden) Gegenstandes ist in dieser Hinsicht niemals ahistorisch, universell und standpunktlos (vgl. insbesondere Foucault 1986).

2014, S.31). In diesem Idealbild, verkörpert im vitruvianischen Menschen, zeigt sich der menschliche Körper im Ideal des Männlichen. Das heißt auch: In der Figur des vitruvianischen Menschen wird das Männliche implizit zur (Gesundheits-)Norm erklärt. *Mens sana in corpore sano*: „ein gesunder Geist in einem gesunden Körper“ stellt sich genau genommen nicht nur einen männlichen, gesunden Körper vor, sondern, *einen Körper, der das Männliche zum Ideal des Männlichen wie Menschlichen deklariert*. Bei Rosi Braidotti (2014) heißt es:

„Die menschliche Norm steht für Normalität, Normativität, und das Normgerechte. Sie macht eine bestimmte Form des Menschseins zu einem allgemeinen Maßstab, der als das Menschliche einen höheren Wert erhält. Das Männliche wird zum Ideal der Männlichkeit und zum Menschlichen als allgemeiner Erscheinungsform von Humanität“ (Braidotti, 2014, S. 31).

Das Zusammenfallen von Menschlichkeit mit dem Ideal des Männlichen als *rationale* ist dabei so durch und durch tiefgreifend, dass es zum unerkannten, selbstverständlichen, allgemeinen Maßstab wird, und sich als Universalie in die kulturellen und sozialen Praktiken und ihre Deutungen eingeschrieben hat; in die Alltagswahrnehmungen, in wissenschaftliche Untersuchungen und ihre Denkvoraussetzungen, in gesellschaftliche Teilbereiche genauso wie in die Ideen davon, wer überhaupt als epistemisch glaubwürdig, das heißt als Repräsentant des Menschlichen erscheinen kann. Will sagen: Mit der humanistischen Lehre geht ein Herrschaftsmechanismus einher, der das Ideal des *weißen*, gesunden, männlichen, funktionstüchtigen, rationalen Menschen als Norm setzt. Dies geschieht, indem die Norm in einem universellen Namen spricht, dabei aber nur eine spezifische Klasse, Schicht oder ein Geschlecht meint und repräsentiert. (vgl. Braidotti, 2014, S. 31). Es geht – so zeichnet sich ab – um weit mehr als um die Verhandlung einer Männlichkeitsnorm. Es geht um eine ganz und gar umfassendere symbolisch-materielle Grenzziehung zwischen Norm und Abweichung, die über den Rekurs auf den Organismus vorgenommen wird. Organismus und Moral bilden einen Zirkelschluss: die schwächelnde Prostata – um in dem Beispiel zu bleiben – verweist auf den ‚charakterschwachen‘ nicht-männlichen Mann und *vice versa*, in jedem Fall auf einen Abweichungskörper – ein Abweichungssubjekt. Im Sport spiegelt sich eine humanistische Rationalität in gesteigerter Form, weil der Organismus, in der Tendenz ihn zu naturalisieren, statt zu historisieren, der zentrale Referenzpunkt sportlicher Praxis selbst ist.

3. Die humanistische Rationalität des Sports im Ideal des Männlichen

Innerhalb der symbolischen Ordnung des Sports stellt der Frauenfußball genauso wie der ‚Behindertensport‘ eine markierte Position dar, während der Männerfußball in der Regel meist nur als Fußball bezeichnet wird; das heißt in Bezug auf die Strukturkategorie unmarkiert bleibt. Männerfußball steht also für den universellen Fußball, obwohl Menschen aus dieser Praxis ausgeschlossen sind. Universalisierungen stellen selbst eine Form der Diskriminierung dar, die schwer zu erkennen sind, weil sie in die Alltagswahrnehmungen des Sportpublikums und auch der Sportindustrie eingeschrieben sind. Bei dem Ausschluss des Frauenfußballs oder des Behindertensports aus der symbolischen Ordnung spielt die Anwendung (historischer) medizinischer Wissensproduktion auf die sportliche Praxis eine Rolle. Medizinische Wissensproduktionen bringen nämlich (nicht nur) den weiblichen Körper als einen Körper der Abweichung vom *Ideal des Männlichen* hervor. Julia Ganterer (2020) analysiert eindrücklich, wie über den medizinischen Diskurs über das Rennradfahren von Frauen am Anfang des 20. Jahrhunderts der weibliche Körper als der ‚andere‘ Körper, weniger für die sportliche Praxis taugende Körper konstruiert wurde. Sie hält fest:

„Dieses Freiheitserwachen [der Rennradfahrerinnen, B.W.] entfachte einen gesellschaftlichen und medizinischen Diskurs über gesundheitliche Schäden und körperliche Auswirkungen des Radfahrens bei Frauen. Positionen von Ärzteschaften entstanden, welche Diagnosen erstellten, die von Wirbelschäden, Bildung von Geschwüren und Menstruationsproblemen bis hin zu veränderten Geschlechtsorganen reichten“ (Ganterer, 2020, S. 177).

Bezugnehmend auf Wolfgang Wehap (2006) macht Ganterer die Zuschreibung an das weibliche Rennradfahren deutlich, wenn sie fortfährt:

„Wenn Emancipationsgelüste, Eitelkeit oder Gefallsucht dahinter [stecken], dann soll sie sich charakterfest zeigen und es bleiben lassen“ (Wehap zit. nach Ganterer ebd.).

Ein Ideal des Männlichen (Rennradfahrers) wird zum uneingestandenem universellen Maßstab für das Menschliche genommen (vgl. auch Braidotti, 2014). Dabei wird auch verhandelt, wer als Subjekt des Rennradfahrens gelten kann - entlang des dafür nötigen Körpers. Unter dem Deckmantel einer gesundheitlichen Fürsorge wird das Rennradfahren der Frauen so denn zum unmoralischen Akt. Gesundheitsfürsorge bildet ein wirkmäch-

tiges Dispositiv, welches als symbolische Grenzziehung fungiert.⁷ Einmal mehr zeigt sich hier, wie eine gesellschaftliche Rationalität mitsamt der Vorstellung darüber, was sich für eine soziale und eine geschlechterbezogene Gruppe gehört, von einem medizinischen Blick kaum zu trennen ist, und wie der medizinische Diskurs seinerseits eine – diesmal weibliche – Norm festschreibt. Die unterstellten malignen Organveränderungen und Gesundheitsprobleme, die durch das Rennradfahren ausgelöst würden, werden ähnlich wie bei der Prostatavergrößerung mit einem psychischen Defizit in Verbindung gebracht: Eitelkeit, Emanzipationsgelüste und Gefallsucht werden zur moralischen Negativfolie bei Frauen, und der erwünschte Verzicht auf Bewegungsfreude am Radfahren als Charakterstärke ausgegeben. Der (performative) Zugriff auf weibliche Subjektivität findet dabei über die wis-
senstechnologische Regulierung der Körper(-funktionen) statt, und ruht damit auf einem naturalistischen Fehlschluss. Die Konstituierung des ‚anderen‘ weiblichen Organismus – untauglich zum Rennradfahren – ist genau wie die Konstituierung des allzeit (sexual-)funktionstüchtigen männlichen Organismus in eine umfassendere humanistische Abweichungsökonomie eingebunden. Im Rahmen dieser somatischen Abweichungsökonomie ist es also fraglich, wer eigentlich als Subjekt des Sports zählt. Dies wird ebenso am Beispiel einer Sportreportage aus dem Jahr 2019 greifbar:

„Der Reporter startet das Fernsehinterview mit einem Lächeln an die Interviewte: ... Ja, er ist hier einmarschiert wie so ein kleiner Matador, hat ein bisschen auf sich warten lassen. Ich bin in charmanter Begleitung. Wie man vielleicht sieht, eine kräftige Dame, ebenfalls eine Boxerin [...]. Es gibt den ein oder anderen Zuschauer, der fragt sich jetzt: ‚Muss das unbedingt Boxen sein?‘“ (Isenmann, 2020, S. 4)*

Anna Isenmann (2020) greift diesen Auszug aus einer Sportreportage der ARD auf, um in ihrer Schrift *Boxing Girls* deutlich zu machen, dass eine „Humandifferenzierung“ (Hirschauer) in aktuellen Sportdiskursen gang und gäbe ist (vgl. Isenmann, 2020, S. 4ff.). Ergänzungswürdig ist, dass es hier nicht nur um eine Entgegensetzung//Differenzierung von Identitäten gehen mag, sondern, dass diese Differenzierung mit einer symbolischen Abwertung des als weiblich Hervorgehobenen einhergeht. Der Boxer, welcher das Studio betritt, wird als „Matador“ (Isenmann ebd.) aufgewertet, die Boxende hingegen in ihre Würde beschnitten, indem ihr Lebensweg in

7 Zur Gesundheitsfürsorge als Dispositiv im aktivierenden Sozialstaat siehe insbesondere Bettina Schmidt und Petra Kolip (2007).

Frage gestellt wird. Die Aussage „Es gibt den ein oder anderen Zuschauer, der fragt sich jetzt: Muss das unbedingt Boxen sein?“ (Isenmann, ebd.) stellt mit Judith Butler (1998) gesprochen einen verletzenden Sprechakt dar.⁸ Nämlich, insofern eine ethische Haltung, welche die Verwundbarkeit aller Menschen berücksichtigte, darin bestünde, dass alle Menschen gleichermaßen ein Recht hätten, zu leben und in den *Räumen als die Körper, die sie sind, zu erscheinen*,⁹ stellt der Sprechakt des Reporters genau dieses Existenzrecht der Boxerin in Frage. Der öffentliche Sprechakt ist in der Lage, eine Wirklichkeit hervorzubringen, von der er spricht. Was er an dieser Stelle hervorbringt, ist die Infragestellung des Weiblichen als ein Subjekt des Boxsports. Der weibliche Boxerinnenkörper wird zu einem prekären Körper: Als ein aus dem sozialen Ort des Sports vertriebener Körper verharret er auf der Schwelle.¹⁰ Als ein weiteres Beispiel für die Auseinandersetzung mit der Prekarisierung von Körpern im Wettkampfsport kann die aktuelle trainingswissenschaftliche Diskussion um die Implementierung einer dritten (geschlechterbezogenen) Kategorie (Beneke & Leithäuser, 2019) gedeutet werden. Hier geht es darum, dass Athlet:innen womöglich nicht länger aufgrund ihres Testosteronspiegels vom Wettkampfsport (der Frauen*) ausgeschlossen werden sollten, wie bei der Weltmeisterin im 800 Meter-Lauf, Caster Semenya, und der Sprinterin und Olympiasiegerin Dutee Chand geschehen. Die Etablierung einer dritten Geschlechterkategorie ist insofern bedeutsam, als dass aktuelle medizinische Wissensproduktion zeigen kann, dass eine *eindeutige* zweigeschlechtliche Zuordnung von Menschen weder aufgrund der hormonellen, der phänotypischen oder der chromosomalen Bestimmung möglich ist (vgl. Fausto-Sterling, 2000; Voss, 2011). Vor diesem Hintergrund erscheinen Körper, die bei der Geburt keine eindeutig männlichen oder weiblichen Geschlechtsorgane zeigen,

8 Das wesentliche Merkmal eines *verletzenden Sprechaktes*, oder der *verletzenden Rede*, verweist auf die dem Sprechen innewohnende verletzende Gewalt, die nicht zuletzt darin besteht, dass nicht nur ein Subjekt beschrieben, sondern durch das Sprechen hervorgebracht wird (vgl. Kuch & Herrmann, 2007, S. 197, Herv. i. O.).

9 Dass niemand entscheiden kann, wer mit ihm auf der Erde zu einem bestimmten historischen Zeitpunkt lebt, ergibt eine universelle Verwundbarkeit aller Menschen, die in Butlers Hinsicht zu einem radikalen Recht auf Gleichheit im Sinne der Kohabitation führt (vgl. Butler, 2018, S. 147ff.).

10 Obwohl seit 2012 nun eine (scheinbare) Egalität von Frauen* und Männern* im (Amateur-) Boxsport besteht, verweisen die Bestandserhebung der Vereinsmitglieder:innen des Deutschen Olympischen Sportbundes (DOSB) und des Landessportbundes Hessen (LSBH) deutlich auf eine in allen Altersklassen vertretene weibliche Unterrepräsentanz (vgl. Isenmann, 2020, S. 8).

nicht länger als sogenannter ‚Geburtsfehler‘, sondern verweisen darauf, dass die zweigeschlechtliche (Zu-)Ordnung von Körpern sich nicht aus einer als universal vorgestellten Biologie rechtfertigen kann. In der Auseinandersetzung mit Intergeschlechtlichkeit wird deutlich, dass Körper sich nicht immer so in (binäre) Schemata einordnen lassen, wie eine soziale Norm es vorsieht (vgl. Gregor, 2015). Eine *kulturelle* Praxis der binären Einteilung der Geschlechter bildet sich weder in der Empirie noch in der aktuellen biologischen Wissensproduktion ab und muss daher überdacht werden. Der trainingswissenschaftliche Diskurs um die Frage nach der Implementierung einer dritten Kategorie im Wettkampfsport ist allerdings zweischneidig, zumindest vor dem Hintergrund einer posthumanistischen Kritik am Humanismus (einer kritischen Auseinandersetzung mit der Universalisierung des Männlichen). So geht es zwar darum, denjenigen Menschen einen sozialen Ort der Teilhabe zu geben, deren Organismen nicht in die festgelegten (Testosteron-)Grenzwerte passen. Andererseits kommt auch dieses Modell nicht ohne eine Hierarchisierung und Differenzierung von Menschen aus, welche abermals unter der Hand auf eine somatische Essenz rekurriert. Nämlich immer dann, wenn für Frauen, deren Testosteronwerte die vom Leichtathletik-Weltverband IAAF festgelegten Grenzwerte, um in der Kategorie der Frauen starten zu dürfen, überschreiten, lediglich eine weitere medizinische Kategorie gefordert wird, ohne die sozialwissenschaftliche Idee der sozialen Konstruktion von Geschlecht überhaupt zu berücksichtigen. So rekapitulieren Beneke und Leithäuser (2019) auf der Basis genetischer Determinierung, dass Frauen vor geringen Wettkampfschancen geschützt werden müssen, da sie durchschnittlich über „lower bone mass, lower oxygen-transport capacity (than men)“ verfügen (ebd. 869). Noch einmal mit der Erkenntnistheoretikerin Karen Barad gesprochen: Statt die Agentien zu befragen, das heißt, die zweigeschlechtlichen Denkvoraussetzungen und Praktiken, die den Versuchsanordnungen unterliegen, werden in diesen Studien, so scheint es zumindest, *Effekte von Versuchsanordnungen für Ergebnisse genommen*. Der Organismus erscheint als *ex nihilo*. Der Organismus der Frau, genauso wie der des Intergeschlechtlichen, sind hier lediglich ‚andere‘ Maschinen¹¹ – der verdeckte Maßstab ist auch hier ein Organismus im Ideal des Männlichen.

11 In der cartesianischen, dualistischen Logik von Geist (Vernunft) versus Organismus steht die Maschine nicht nur für technische Apparaturen, sondern auch für den reinen Organismus (ohne Vernunft) und für Tiere. Die Maschine bildet in diesem den abendländischen Wissenschaftsdiskurs prägenden Denkstil das Gegenstück zur

Im Folgenden soll nun diskutiert werden, wie ein Denkangebot aussehen könnte, dass weder das Gegeben-Sein eines materiellen (physischen) Körpers in seiner Bedeutung für (sportliche) Praktiken negiert, noch einem somatischen Essentialismus das Wort redet. Dafür ist es nötig, die Fixierung von Wissen zu reflektieren, die durch den prioritären Zugriff der Natur- und Lebenswissenschaften auf den Körper erzeugt wird, ohne eine lebenswissenschaftliche Sicht auf den Körper *pars pro toto* zu desavouieren (vgl. Wuttig, 2016, S. 19ff.). Vielmehr soll in *epistemischen Grenzgängen* ausgelotet werden, wie der Organismus eine bestimmte stoffliche und energetische Eigensinnigkeit hat, die in sozialen Prozessen geformt, und dazu mit einer kulturellen Bedeutung versehen wird. Kurz: Es geht nicht darum zu negieren, dass etwa ein ‚Hormon‘ etwas in einem Organismus ‚bewirken‘ kann; es geht darum, die sozialen Überformungen dieser Wirkungsweise und deren Verschränkung mit historischen und kulturellen Bedeutungen zu rekonstruieren. Kurz: Wie werden Körper zu dem, wie sie uns erscheinen? Welche sozio-somatische, historische Formierung (Durchformung) der Körper geht den Messungen voraus?

4. Einkörperungen

Aus Sicht der neurosoziologischen Machttheorie der *Soma Studies* (Wuttig, 2016; 2022) sind Körper zwar somatisch, und auch natürlich gegeben, aber eben nur in einem solchen Sinne, dass Natur allzeit sozial überformt ist (vgl. Wuttig, 2016, S. 22). Der Rückgriff auf eine somatische oder natürliche Dimension des Körpers ohne seine soziale, kollektive, soziale Formung ist nicht möglich. Das heißt: der Körper ist zwar Träger des Gehirns, Ansammlung von neuronalen Netzwerken, Muskeln, Sehnen, Gelenken usw., andererseits ist er auch historisch und sozial mit je unterschiedlichen Bedeutungen überzogen und hat im Laufe seiner auf Gruppen und auf Geschlechter bezogenen Sozialisation jeweils andere Prägungen erfahren, welche hernach in die Frage dessen, was der Körper ist, eingerechnet werden müssen. Bedeutungszuschreibungen an Körper gehen als inkarnierte

universellen Vernunft (vgl. Deuber-Mankovsky, 2019, S. 178). Die Gleichsetzung von Organismen, Pflanzen, Tieren ist überdies bedeutsam für die kulturgeschichtliche Konstruktion der Differenzlinie der Geschlechter; während das universell Menschliche mit dem Männlichen gleichgesetzt wurde, bildet das Weibliche, als das ‚Andere‘ der symbolischen Ordnung, den Bereich des Körperlichen (vgl. ebd.; Braidotti, 2014; Casale, 2020; Wuttig, 2016).

Wissensordnung oder Struktur den Akteur:innen ‚in Fleisch und Blut‘ über: Entlang einer Politik der Körper, das heißt in den Verhältnissen, den praktischen Umgangs- und Sprechweisen, den Atmosphären werden Körpervorgänge, wird der Organismus selbst geformt, ein *somatisch-kulturelles Archiv* gebildet (vgl. Wuttig, 2016). Der menschliche Organismus ist dabei, gerade weil er Träger von Neuronen, Muskeln usw. ist, ein eigensinniges, offenes und opakes Gebilde, welches eine diffuse *Schnittstelle* zu sozialen Normen, Sprech- und Umgangsweisen und Epistemen bildet. Körper konstituieren sich in den sozialen Bedingungen mit ihren jeweiligen eigensinnigen Voraussetzungen (vgl. insbesondere Gregor, 2015). In ihrer sozialen Formierung ist körperliche Materialität also *eigensinnig und sozial vereinnahmt zugleich*: Menschliche Organismen sind (un-)eigensinnige Gebilde.

Philosophiegeschichtlich taucht die Idee der sozialen Formierung des Organismus (in Zusammenhang mit einer Analyse von Herrschaftsverhältnissen) prominent bei Friedrich Nietzsche auf. Nietzsches machtphilosophische Exegesen über den Leib lesen sich wie der Vorläufer einer Psychosomatik oder besser gesagt Soziosomatik (vgl. Wuttig, 2022). Bei Nietzsche sind es vor allem soziale Konventionen, die sich in das Nervensystem einschreiben. Sie erzeugen im Leib Spannungen, blockieren die Atemwege – sie gehen sprichwörtlich auf die Nerven (vgl. Wuttig, 2016, S. 155ff.). Aktuelle neurowissenschaftliche Diskurse gehen ebenfalls von einer Formung neuronaler Prozesse durch Lebensereignisse aus.

Bei Gerald Hüther heißt es, den Begriff der neuroanalen Plastizität erklärend:

„Im Fall des sich entwickelnden Gehirns heißt das, dass es seine innere Struktur und seine Arbeitsweise, also seine neuronalen Verschaltungen und synaptischen Verbindungen an das anpasst, womit es in einer engen Beziehung steht, situiert oder eingebettet ist“ (Hüther, 2001, S. 87).

Spätestens seit der Etablierung des medizinischen Diskurses um neuronale Plastizität hat auch in den Sozialwissenschaften – hier unter dem Label *materialist turn* – eine Debatte an Fahrt aufgenommen, die nicht mehr allein die diskursive Konstruktion von Körpern in den Blick nimmt, sondern deren materielle Formung (vgl. Wuttig, 2016; Wuttig 2022).

Die Theorien der präpraktischen *Einkörperung* (Fausto-Sterling 2000, Schmitz & Degele 2010) bzw. der erinnerungstechnologischen Einkörper-

rung¹² gehen, in diesem Horizont, davon aus, dass die Materialität des Körpers, beispielsweise der Aufbau der Muskeln, die Ausbildung von Gehirnarealen, die Aktivierung von neuronalen Feldern und damit verbundene Fähigkeiten, Ergebnisse von Lebensweisen (vgl. Fausto-Sterling 2000; Schmitz & Degele 2010; Wuttig, 2022) sind. Das bedeutet, dass physische Merkmale nur insoweit natürlich sind, als dass Natur durch Lebensbedingungen geformt wird (beispielsweise das Gehirn oder der Bewegungsapparat). Im Laufe der Sozialisation schreiben sich Lebensbedingungen und Erfahrungen in die psychischen, physischen und physiologischen Merkmale ein (vgl. Schmitz & Degele, 2010, S. 26ff.). So resultieren etwa aus dem frühen Erlernen einer Fremdsprache und dem synchronen Verwenden beider Hände zum Musizieren Veränderungen von Hirnstrukturen. Ebenso wirken sich Ernährung, Training, Raumnutzung usw. auf Hirnstrukturen aus. Etwaige Unterschiede in der Hirnstruktur (der Geschlechter) sind nicht essentialistisch (als eine Eigenschaft des Wesens gegeben) zu verstehen, sondern als veränderlich und Ergebnisse von Lebensweisen (vgl. Schmitz & Degele, 2010, S. 26ff.). Der Organismus wird durch soziale und biographische Ereignisse geformt (Wuttig, 2016; Gregor, 2015). So ist klar, dass soziale Erklärungen nicht länger biologischen Erklärungen von Phänomenen gegenüberstehen müssen. Soziales muss nicht länger nur mit Sozialem erklärt oder Soziales mit Hilfe (entwicklungs-)biologischer Konzepte naturalisiert werden, sondern ‚Biologie‘ wird als Ressource genutzt, um zu verstehen, wie sich Soziales darin einbettet und abbildet. Innerkörperliche Prozesse sind also insofern bedeutsam, als sie (auch) auf Effekte von sozialen Ungleichheitsverhältnissen verweisen (vgl. Wuttig, 2016). So steht etwa die häufig anzutreffende Verkürzung des *Musculus psoas major* bei Frauen in Zusammenhang mit einer sozial geordneten Körperrepräsentation von Weiblichkeit, die das dafür typische Übereinanderschlagen der Beine beinhaltet. Der Organismus ist also keine in sich abgeschlossene, als solche messbare, Entität, sondern stets in die sozialen, kulturellen und biographischen Bedingungen eingebettet (vgl. Fausto-Sterling, 2000, S. 115ff.). Konkret gesprochen: Die Entwicklung der Knochen, Faszien, Muskeln, neuronale Netzwerke usw. ist zeitlich, geographisch und soziokulturell verortet (vgl. ebd.). Wenn der Organismus durch soziale Prozesse, die sich auf

12 Lebensereignisse werden nicht nur kognitiv, sondern vor allem somatisch-leiblich erinnert. Was den Leib getroffen hat (bspw. ein verletzender Sprechakt), und was er eingeübt hat, das ist er, weil er es erinnert (vgl. Wuttig, 2014, S. 204). *Das Subjekt ist Effekt einer Erinnerungstechnologie* (vgl. Wuttig, 2024).

der subjektiven Ebene als biographische Ereignisse rekapitulieren lassen, geformt wird, und eben nicht *ex nihilo* gegeben ist, dann steht auch die Frage im Raum, wie es möglich ist, dass der Körper in Abstimmung mit sozialen Prozessen geformt wird (und sich formt). Hierfür ist eine Analyse dessen nötig, wie der eigene Körper von innen heraus wahrgenommen wird. Genau genommen gilt es nach den Verschränkungen von sozialen Ordnungen, somatischen Formungen und der Wahrnehmung des Körpers zu fragen.

5. Einverleibungen

Mit der Phänomenologie des 20. Jahrhunderts wird im geisteswissenschaftlichen Diskurs rekonstruierbar, dass das Selbst sich selbst und die Welt (er)spürend, das bedeutet leiblich, gegeben ist. Sowohl in der Phänomenologie Edmund Husserls, Martin Heideggers, Merleau-Pontys als auch in der philosophischen Anthropologie wird der Körper vom Leib unterschieden. Der *Körper* ist der materielle Anker der Existenz. Der Leib ist die Dimension, mit der das Selbst sich und die Welt als (er-)spürend gegeben ist. Es ist also die leibliche Existenz, die den Bezug zum Lebendigen an sich herstellt. Solange der Mensch lebt, lebt er in der Verschränkung von Körperhaben und Leibsein (vgl. Lindemann, 2017). Über seinen Leib – das bedeutet, dass die Wahrnehmung des Selbst und der Welt ungefähr dort lokalisiert ist, wo der materielle Körper ist, aber über die Schädel-Haut-Grenze hinausgeht (wenn z.B. der Raum um einen herum gespürt wird) – entfaltet sich für den Menschen das Hier und Jetzt. Der Leib ist in dieser Hinsicht das Medium zwischen Selbst und Welt. Menschen sind „über ihren Leib in einer Welt situiert [...], die sich über leibliche Wahrnehmung erschließt“ (Schaufler, 2002, S. 30). Der Leib ermöglicht somit Erfahrung und ist gleichzeitig erfahrbare. Auch hier zeigt sich allerdings, dass das ‚Ich‘, das leiblich wahrnimmt, keine individuelle Erfahrung im engeren Sinne macht, meint man damit eine apriorische/ahistorische Leiberfahrung (vgl. auch Wuttig 2022a). Die leibliche Beziehung zu sich selbst und zur Welt ist nicht ‚rein‘ physiologisch-individuell, sondern immer bereits von kollektiven Strukturen durchzogen (vgl. Kristensen, 2016, S. 54). Merleau-Ponty hält in einer seiner Vorlesungen am Collège de France aus dem Jahr 1953 fest: „Der Leib trägt ein ganzes symbolisches System, das ihn [...] formt“ (Merleau-Ponty zit. nach Kristensen, 2016, S. 56, Auslassung B.W.). In der Verschränkung von Körper und Leib ist der eigene Körper

also subjektiv, aber aufgrund der kollektiven Struktur nicht ‚individuell‘ erfahrbar. Wenn hier die Rede vom Körper ist, dann ist entsprechend der sozialen Situiertheit des Körpers und den Prozessen seiner Formierung (Punkt 3) der (so) *gewordene Körper* gemeint. *Der gewordene Körper ist also genau wie der Leib (der etwa Körpervorgänge und leibliche Regungen reflexiv spürt) immer auch Effekt einer kollektiven Praxis. Als solche wird der eigene Leib nicht individuell, aber je subjektiv erfahrbar* (vgl. Wuttig 2022; 2022a; 2024). Welche Bedeutung hat die Leiberfahrung aber für die Formung des Körpers? Die Theorie des bidirektionalen Feedbacks im Kontext der Embodiment-Forschung besagt, dass sich der Körper durch seinen Gebrauch formt, und dass eben durch habituierte motorische Schemata bestimmte soziale und (sub-)kulturell dazu passende Affekte und Kognitionen ausgeprägt werden (vgl. Koch, 2013, S. 399ff.). Chronifizierte Affektmuster schreiben sich wiederum in Gesichtsmuskeln ein, und eine bestimmte (sich wiederholende) Anspannung (im Gesicht) wirkt zurück auf den Gemütszustand (bidirektionales Feedback) (vgl. Koch, 2013, S. 41ff.; 399ff.). Während sich die *psychotherapeutisch orientierte* Embodiment-Forschung nur mit den *individuellen* Wechselwirkungen von Bewegungsmustern und Körperhaltungen mit Affekten/Kognitionen (i.d.R. zum Zwecke der Behandlung von psychisch Kranken) beschäftigt, erkennen neuere – postphänomenologische – Philosophien, sowie die Soma Studies und die soziologische *Embodying*-Forschung (Studien zur Einkörperung von sozialen Ordnungen im Anschluss an Anne Fausto-Sterling, siehe Punkt 3) den Nutzen dieser Untersuchungen für die Frage nach den Prozessen der Einverleibung einer sozialen Ordnung (vgl. Wuttig, 2022). Wenn Leiberfahrung nicht nur individuell, sondern von kollektiven Strukturen durchzogen ist, und wenn es eine ‚Wechselwirkung‘ vom (am Leib gespürten) Affekten und Körperprozessen gibt, dann müssten sowohl Affektkonfigurationen als auch Körperprozesse in ihrer *kollektiven und sozialen* (Über-)formung rekonstruierbar gemacht werden können. Prozesse der Körperformierung und der Körperwahrnehmung müssen also in einem zirkulären Verhältnis zueinanderstehen. Körperliche Handlungen stehen wiederum in engem Zusammenhang mit sozialen Anerkennungsnormen, welche über mimetische Prozesse übernommen werden beziehungsweise erinnerungstechnologisch im Leibgedächtnis verankert werden. Das heißt, Handlungen werden entsprechend der gesellschaftlichen Legitimation verstärkt oder unterbunden. Dies geschieht, indem eigenleibliches Spüren blitzschnell mit der Imagination, der in mimetischen Prozessen angeeigneten Vorstellung vom sozial

aner kennenswerten Körper und seinen Bewegungen abgeglichen wird (vgl. Schmitz & Degele, 2010, S. 18, 23; vgl. Wuttig, 2013).

„In der Embodying-Perspektive ist es vorstellbar, dass Körper Genderprozesse inkorporieren, dass sich also geschlechtliche Erfahrungen somatisieren, sei es der Muskelaufbau durch unterschiedliche körperliche Beanspruchung oder Training, seien es Körperhaltungen, Gestik oder Bewegungsmuster im Rahmen der geschlechtlichen Sozialisation, sei es die Formung des eigenen Körpers nach vergeschlechtlichten Schönheitsvorstellungen bis hin zur Formung von Gehirnstrukturen und -funktionen durch Lernprozesse“ (Schmitz & Degele, 2010, S. 28).

Subjekte werden über die Einkörperung eines bestimmten Körperwissen und die Verkörperung der Stimmigkeit von Erfahrung *als Subjekte* mit bestimmten Körpern hervorgebracht (vgl. Schmitz & Degele, 2010, S. 18; 23). Damit ergibt sich erst die Möglichkeit, den eigenen Leib entlang des so gewordenen Körpers zu erfahren. Die Anerkennungsnormen der Geschlechter unterscheiden sich, insbesondere mit Blick auf Körperhaltungen und Bewegungen. Für Mädchen und Frauen zählt zu einem aner kennenswerten Körper in der Regel ein zierlicher, schlanker, kaum raumgreifender Gestus, wozu das enge Anliegen der Arme am Körper gehört, die kleinen Schritte, genauso wie die geschlossenen Beine beim Sitzen, das leise Sprechen, das (Dauer-)Lächeln¹³ usw. Iris Marion Young (1980) hat herausgestellt, wie eine sozial geforderte Weiblichkeit in patriarchalen Gesellschaften zu einer Mädchen und Frauen unterdrückenden und einschränkenden Bewegungssozialisation führt. Der Bewegungsraum, der Mädchen und Frauen sozial und symbolisch zur Verfügung steht, verleibt sich ein. Als einverleibter Raum wird er sodann als realer Raum erfahren. Daher ist der Raum, der dem weiblichen* Körper rein physikalisch zur Verfügung steht, häufig viel weiter als der Raum, den er wirklich nutzt und bewohnt (vgl. Young, 1993, S. 719).

13 Anschaulich wird dies an der Aufforderung „Lächle doch mal“, die Mädchen und Frauen sehr häufig hören, wenn sie einfach nur konzentriert schauen, bei gleichzeitiger Sanktionierung eines lauten Lachens mit geöffnetem Mund (vgl. Kleinnitzke, 2023, S. 70). Siehe auch die Ergebnisse der Lecture-Performance „How do you let go of gender?“ von Jasmin Scholle und Bettina Wuttig (2016). Scholle und Wuttig (2016) untersuchen in Performancearbeiten, wo sie am Körper Geschlecht wahrnehmen, und kommen zu dem Ergebnis, dass es vor allem in der Gesichtsmuskulatur spürbar wird; dem habituierten Lächeln, wie es für Mädchen und Frauen konventionell ist.

Verkörperungen von Weiblichkeit etwa verweisen immer auf Bedingungen des Frauseins in einer bestimmten Gesellschaft. Der Sport ist eine gesellschaftliche Praxis, die mit diesen Verkörperungen umgehen muss: in der Weise, dass sie sich hier in besonderer Weise zeigen, da die Anforderungen, die sich aus der sportlichen Praxis ergeben, bspw. den ganzen Körper beim Werfen einzusetzen, oder sprichwörtlich ‚reinzugrätschen‘, mit den Benimmregeln von Weiblichkeit kollidieren mögen. Insofern also über epistemische Fehlschlüsse das Phänomen des ‚anderen‘ Körpers für präpraktisch gegeben genommen wird, wird die soziale Situiertheit von Körpern und die Weise, wie die einzelnen sich selbst und die Welt in Bewegung überhaupt wahrnehmen können, ausgeblendet.

6. Ausblick

Eine zeitgemäße sportpädagogische Praxis, die auf ein Bildungsverständnis der (bedingten) Gestaltbarkeit der Welt setzt, muss ein Körperverständnis bedenken, welches den Körper als in epistemische und alltägliche Praktiken, in symbolische Ungleichheitsverhältnisse – in Machtverhältnisse situiert sieht. Der Körper war genau genommen „noch nie derselbe“. En Detail:

- Der Organismus, wie wir ihn kennen, ist immer bereits verschränkt mit den Agentien. Es gibt keine neutrale Weise, Körper zu messen und Körper zu beobachten; Forschungsergebnisse sind genauso (historisch) situiert, wie die Körper, die ‚Gegenstand‘ der Messungen sind.
- Der Körper wird entlang von sozialen Normen geformt; leibliche Wahrnehmung findet immer in einem *so gewordenen* Körper statt, ist daher selbst kollektiv und von sozialen Strukturen durchzogen.
- Die sich in den Körpern materialisierende soziale Kategorie (Geschlecht, Klasse, Ability, rassifizierende Zuschreibungen) können eine Form der symbolischen Prekarität erzeugen, die sich als *somatischer Effekt in die Körper einschreibt* und leiblich als Einengung, Unbehagen oder sogar Leiden an sozialem Ausschluss wahrgenommen werden kann.
- Die symbolische Prekarität ergibt sich daraus, dass das Männliche, imaginiert als gesunder junger *weißer* männlicher Körper, zum schwer dechiffrierbaren Ideal sowohl für Männlichkeit als auch für Menschlichkeit an sich genommen wird, und daher alle anderen Körper (präreflexiv) als Abweichungskörper innerhalb der symbolischen Ordnung wahrgenommen werden.

- Der Organismus ist aber keine kalkulierbare Maschine der Einschreibung sozialer Ordnungen: als eigensinniger Organismus ist er epistemisch offen (vgl. Abraham, 2010).

Eine Theorie also, die den Körper am Schnittpunkt von *Epistemen* (Wissen), *Einkörperungen* (Formierung des Organismus in der sozialen Ordnung), und *Einverleibungen* (Wahrnehmung der sozialen Ordnung) begreift, könnte sich im Anspruch auf ein Bildungsverständnis der Gleichheit für eine Sensibilisierung von Differenz in *ihrer Kontingenz und* opaken Materialisierung aussprechen. Eine systematische Berücksichtigung von symbolischer Verwundbarkeit in den Praktiken der Subjektivierung wäre darin eingeschlossen. Die Artikulation von Unbehagen erwünscht.

Unterschiedliche Körpervoraussetzungen erscheinen in einem solchen Körperversständnis nicht mehr als ein *ex nihilo*, die allein über eine Individuum-fokussierte Didaktik zu adressieren wären, *welche ja ganz* ähnlich der *one-size-fits-all*-Lösung verkennt, dass über Praktiken der Subjektivierung das Individuum *zu einem bestimmten Subjekt* wird (Wuttig, 2016), indem es an eine Zugehörigkeit zu einer Gruppe gebunden wird: Geschlechtergruppe, Klasse, rassifizierte Andere, be-hinderte Körper usw. So werden zwar die (somatischen) Effekte der Produktion von Zugehörigkeit womöglich je anders wahrgenommen (zum Beispiel die Einschränkung des Bewegungsradius in der frühkindlichen Erziehung von Mädchen). Dies ändert nichts daran, dass diese Wahrnehmungen, werden sie nicht als Effekte des Sozialen und damit einer (präreflexiven) Benachteiligung dechiffriert, nur ungenügend didaktisch adressiert werden. Eine Didaktik, die das Individuum nicht als Teil einer sozialen Gruppe identifiziert, ist genauso ineffizient, wie eine, die das Individuum auf eine soziale Kategorie festlegt. Wenn Svea im Oktober 2022 folgendes äußert:

„Ich habe keine Lust mehr auf den Sportunterricht. Das ist total bekloppt. Immer sind es die Jungs, die dann sogenannte Teams auswählen, und die wählen keine Mädchen rein. Die Lehrer sagen noch nicht mal was.“¹⁴

dann hat das auch damit zu tun, dass bestimmte Menschen innerhalb der symbolischen Ordnung des Sports gar nicht als Subjekte einer solchen Praxis zählen. Es wäre hier also wichtig, sich zunächst für die *Machtwirkungen zu sensibilisieren*, vor deren Hintergrund Körpern eine Freiheit zu einer

14 Svea, 12 Jahre alt, siebte Klasse, Gymnasium in Frankfurt am Main, persönliches Gespräch, Name geändert.

Differenz eingeräumt werden muss, ohne bereits vorab festzulegen, worin genau die Andersheit besteht (vgl. auch Maurer, 2016).

Literatur

- Abraham, A. (2010). Körpertechnologien, das Soziale und der Mensch. In A. Abraham & B. Müller (Hrsg.), *Körperhandeln und Körpererleben: Multidisziplinäre Perspektiven auf ein brisantes Feld* (S. 113–138). transcript.
- Barad, K. (2012). *Agentieller Realismus*. Suhrkamp.
- Beneke, R., & Leithäuser, R. (2019). Gender, Sex, Sex Differences, Doping in Athletic Performance. *International Journal of Sports Physiology and Performance*, 14, 869–870. <https://doi.org/10.1123/ijsp.2019-0483>
- Björkman, M., & Persson, A. (2019). Männer, Sexualität und die Prostata im frühen 20. Jahrhundert. In *Der Mann und die Prostata: Kulturelle, medizinische und gesellschaftliche Perspektiven* (S. 141–157). transcript.
- Braidotti, R. (2014). *Posthumanismus: Leben jenseits des Menschen*. Fischer.
- Butler, J. (1998). *Hass spricht: Zur Politik des Performativen*. Suhrkamp.
- Butler, J. (2018). *Anmerkungen zu einer performativen Theorie der Versammlung*. Suhrkamp.
- Casale, R. (2020). Verkörperte Bildung: Leidenschaft, Krankheit, Geschlechtlichkeit. In R. Casale (Hrsg.), *Verkörpernte Bildung: Körper und Leib in geschichtlichen und gesellschaftlichen Transformationen* (S. 10–22). Beltz Juventa.
- Deuber-Mankowsky, A. (2019). Maschine und Genderdiskurs. In K. Liggieri & O. Müller (Hrsg.), *Mensch-Maschine-Interaktion* (S. 177–183). Metzler.
- Fausto-Sterling, A. (2000). *Sexing the Body: Gender Politics and the Construction of Sexuality*. Basic Books.
- Foucault, M. (1986). *Der Gebrauch der Lüste*. Suhrkamp.
- Foucault, M. (2002). Nietzsche, die Genealogie und die Historie. In *Schriften in vier Bänden: Dits et Ecrits*, Band 2, 1970–1975 (S. 166–191). Suhrkamp.
- Ganterer, J. (2020). Radsport als Heterotopie von Geschlechtskörpern gedacht. In J. Conrads & J. von der Heyde (Hrsg.), *Bewegte Körper – bewegtes Geschlecht: Interdisziplinäre Perspektiven auf die Konstruktion von Geschlecht im Sport* (S. 175–191). Budrich.
- Gregor, A. (2015). *Constructing Intersex: Intergeschlechtlichkeit als soziale Kategorie*. transcript.
- Hüther, G. (2001). *Bedienungsanleitung für ein menschliches Gehirn*. Vandenhoeck & Ruprecht.
- Isenmann, A. (2020). „Boxgirls in Movement“: Zur Frage von (Um-)Bildungsprozessen im Boxsport (Unveröffentlichte Masterarbeit). Philipps Universität Marburg.

- Kleinitzke, S. (2023). Lächel doch mal: Eine phänomenologische Betrachtung verkörperter Weiblichkeit. In K. Korneli, B. H. Bartels, & L. Biehler (Hrsg.), *Hinter_Fragen der Erziehungswissenschaft: Perspektiven auf Pädagogik, Wissenschaft und Gesellschaft* (S. 69–79). Barbara Budrich.
- Koch, S. (2013). *Embodiment: Der Einfluss von Eigenbewegung auf Affekt, Einstellung und Kognition; empirische Grundlagen und klinische Anwendungen*. Logos.
- Kristensen, S. (2016). Der Leib und die Maschine. Merleau-Ponty, Deleuze und Guattari zum Verhältnis von Leiblichkeit und Technik. In J. Sternhagel, F. Goppelsröder (Hrsg.), *Techniken des Leibes* (S. 53–69). Velbrück.
- Kuch, H., & Herrmann, S. K. (2007). Symbolische Verletzbarkeit und sprachliche Gewalt. In S. K. Herrmann, S. Krämer, & H. Kuch (Hrsg.), *Körper, Gewalt, Affekte: Der junge Foucault* (S. 153–168). Suhrkamp.
- Lindemann, G. (2017). Leiblichkeit und Körper. In R. Gugutzer, G. Klein, M. Meuser (Hrsg.), *Handbuch Körpersoziologie. Band 1: Grundbegriffe und theoretische Perspektiven* (S. 57–67). VS.
- Marten, E. (2015). Fish out of Water: Figuren von Differenz als Eigenschaftlichkeit. Eine narratologisch inspirierte Betrachtung bildlicher Analogien aus der Tierwelt zum Topos Inklusion. In *Jahrbuch für Pädagogik, Inklusion als Ideologie* (S. 189–203).
- Maurer, S. (2016). Freiheit zum Dissens? Dissens als „hot issue“ und Gradmesser von „Freiheit“ am Beispiel emanzipatorischer Bewegungen und Bestrebungen. In B. Grubner, C. Birkle, A. Henninger (Hrsg.), *Feminismus und Freiheit. Geschlechterkritische Neuaneignungen eines umkämpften Begriffs* (S. 50–73). Ulrike Helmer.
- Prenzel, A. (1990). Annäherung an eine egalitäre Politik der Differenzgedanken gegen Sexismus und Rassismus. *Beiträge zur feministischen Theorie und Praxis*, 27, 127–134.
- Ricken, N., & Balzer, N. (2012). Anerkennung als pädagogisches Problem. Markierungen im erziehungswissenschaftlichen Diskurs. In A. Schäfer, C. Thompson (Hrsg.): *Anerkennung*. (S. 35–87). Schöningh, Paderborn
- Schäfer, B. (2002). „Schöne Frauen – Starke Männer“. Zur Konstruktion von Leib, Körper und Geschlecht. Leske + Budrich.
- Schmidt, B., & Kolip, P. (Hrsg.) (2007). *Gesundheitsförderung im aktivierenden Sozialstaat. Präventionskonzepte zwischen Public Health, Eigenverantwortung und Sozialer Arbeit*. Juventa.
- Schmitz, N., & Degele, N. (2010). *Embodying – ein dynamischer Ansatz für Körper und Geschlecht in Bewegung*. In N. Degele, S. Schmitz, M. Mangelsdorf, E. Gramepacher (Hrsg.): *Gendered Bodies in Motion* (S. 13–39). Opladen, Budrich
- Scholle, J., & Wuttig, B. (2016). How do you let go of gender? Eine performative Untersuchung. In K. Dreit, N. Schumacher, A. Abraham, S. Maurer (Hrsg.), *Ambivalenzen der Normativität in kritisch-feministischer Wissenschaft* (S. 95–111). Helmer.
- Voss, H.-J. (2011). *Geschlecht. Wider die Natürlichkeit*. Schmetterling.
- Wuttig, B. (2013). Kann man anders wahrnehmen als man wahrnimmt? Alexander-technik als querliegende Rationalität zu gendernormativen Körperinszenierungs- und Wahrnehmungsweisen am Beispiel hegemonial-weiblicher Körpercodes. In H. Ehlers u.a. (Hrsg.), *Geschlecht – Körper – Wahrnehmung. Geistes- und sozialwissenschaftliche Beiträge zur Genderforschung* (S. 65–83). LIT.

- Wuttig, B. (2014). *Der Fall des Traumas: zur somatischen Dimension geschlechtlicher Subjektivierungen. Eine Schrift zur Einführung in die Soma Studies*. UB Marburg.
- Wuttig, B. (2016). *Das traumatisierte Subjekt. Geschlecht – Körper – Soziale Praxis. Eine gendertheoretische Begründung der Soma Studies*. transcript.
- Wuttig, B. (2020). Dancing with women in Niqāb. Contact Improvisation – Politik des Kulturellen oder weiße Hegemonie? In M. Bischof, F. Lampert (Hrsg.), *Sinn und Sinne im Tanz. Perspektiven aus Kunst und Wissenschaft. Jahrbuch TanzForschung 2020* (S. 259–273).
- Wuttig, B. (2022). Soma Studies. In R. Gugutzer, M. Meuser, G. Klein (Hg.), *Handbuch Körpersoziologie 1. Grundbegriffe und theoretische Perspektiven* (S. 411–429). 2. überarbeitete Aufl. Springer.
- Wuttig, B. (2022a). Kritik des Spürens – gespürte Kritik: Die Überschreitung von sozialen Normen und die Unverzichtbarkeit der Körpererfahrung. In D. Bergold-Caldwell, W. Dierkes, E. Georg, L. Spahn, J. Will (Hg.), *(Denk) Bewegungen zwischen Kritik, Norm und Utopie*. (S. 232–246). Sulzbach: Ulrike Helmer Verlag, S. 232–246
- Wuttig, B. (2024; i. Dr.). Das Subjekt vom Körper her denken: Subjektivierung ist eine Erinnerungstechnologie. In J. Carnin, B. Hoffarth, S. Wehren (Hrsg.), *Anregungen. Theoretische, empirische und methodologische Impulse erziehungswissenschaftlicher Körperforschung*. Beltz Juventa.
- Young, I. M. (1980). Throwing like a Girl: A Phenomenology of Feminine Body Comportment Motility and Spatiality. *Human Studies*, 3, 137–156.
- Young, I. M. (1993) (orig. 1980). Werfen wie ein Mädchen. Eine Phänomenologie weiblichen Körperverhaltens, weiblicher Motilität und Räumlichkeit. *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 41(4), 707–725.